RIVISTA DI STUDI SALERNITANI

3

GENNAIO - GIUGNO 1969

ISTITUTO UNIVERSITARIO DI SALERNO

DQ-3-14

RIVISTA DI STUDI SALERNITANI

Comitato direttivo: GABRIELE DE ROSA
RENZO DE FELICE - ROBERTO MAZZETTI
GIOACCHINO PAPARELLI - CARLO SALINARI
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 Istituto Universitario
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 II - Numero 3 — Gennaio-Giugno 1969

Sommario

Giuseppe Capograssi, « *Prassi che rovescia* » o « *Prassi che si rovescia* »? con nota introduttiva di Pietro Piovani . . 3

Fulvio Tessitore, *Liberalismo come utopia* 9

Emanuele Riverso - Enzo Calogero, *Saggio di assiologia operazionistica* 23

Giovanni De Crescenzo, *La fenomenologia della vita affettiva e l'estroversione del desiderio in Hutchenson* 43

Angelo Trimarco, *La poetica di André Breton* 61

Luigi Reina, *La guerra di Alvaro* 81

Luigi Torraca, *Otto trimetri inediti sulle dieci piaghe d'Egitto* 101

Gabriele De Rosa, *Il Cilento nel Seicento e Settecento secondo le relazioni dei vescovi caputaquensi* 113

Gino Kalby, *Il quartiere « Plaium montis » nel centro antico salernitano* 165

Augusto Placanica, *I bilanci delle parrocchie calabresi nel secondo Settecento* 193

Angelo Sindoni, *Un frutto tardivo dell'Opera dei Congressi in Sicilia: « Il Sole del Mezzogiorno » (1901-1903)* 229

Lucio Avagliano, *Alessandro Rossi e le origini dell'Italia industriale* 261

Raffaele Colapietra, *I primi anni della « Critica »* . . . 293

Emanuele Greco, *Il φρούριον di Moio della Civitella* 389

Giovanni Viansino, *Derivazioni linguistiche e tematiche da Seneca il Vecchio a Seneca filosofo ed un richiamo ad Ovidio* 397

Giuseppe Rapisarda, *Lettura poetica di Pedro Salinas* 405

Pasquale Natella - Paolo Peduto, *La chiesa di Pino nei Lattari* . 409

Oreste Gregorio, *Un cronista settecentesco eburino* 415

Recensioni a G. C. Argan (Filiberto Menna), A. Boatto (Achille Bonito Oliva), A. Artaud (Maria Rosaria Lombardi), F. Menna (Angelo Trimarco), R. Giura Longo (Rosanna Buonocore) . . 425

Notiziario 449

ISTITUTO UNIVERSITARIO DI SALERNO

CENTRO BIBLIOTECARIO DI ATENEO
232885 / 21
N. INGRESSO

CENTRO BIBLIOTECARIO DI ATENEO AREA UMANISTICA

« PRASSI CHE ROVESCIA » O « PRASSI CHE SI ROVESCIA »?

La recente pubblicazione dell'importante libro di Rodolfo Mondolfo Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966, *presentato da un'ampia, accuratissima Introduzione di Norberto Bobbio (« Biblioteca di cultura filosofica » dell'Editore Einaudi, Torino, 1968) induce a rinnovate riflessioni sulla questione che il Mondolfo giudica tra le fondamentali per la comprensione del pensiero marxiano e marxistico: il rovesciamento della prassi.*

Sul tema della « prassi che si rovescia », tema che (come scrive Bobbio a pp. XVI-XVII della sua Introduzione) è « il nucleo della interpretazione mondolfiana », il Mondolfo, naturalmente, è tornato spesso. Ebbe a scriverne, con stringata chiarezza, anche in una lettera al Direttore della « Rivista internazionale di filosofia del diritto » nel 1933, in occasione di una osservazione fatta da E. Di Carlo nel corso di una recensione a un libro di A. Poggi (cfr. Bobbio, cit., p. XVII, n. 1). In tale recensione si osservava che l'espressione umwälzende Praxis *contenuta nella III delle* Thesen über Feuerbach *era stata mal tradotta dal Gentile ne* La filosofia di Marx, *introducendo in Italia l'uso della formula « prassi che si rovescia » invece di « prassi sovvertitrice o che rovescia ». Nella sua lettera al Direttore (ora ristampata in* Sulle orme di Marx, *Cappelli, Bologna, 1948*[4]*, pp. 83-84 e in* Il materialismo storico di F. Engels, *La Nuova Italia, Firenze, 1952*[2]*, pp. 401-403) il Mondolfo, pur accettando l'osservazione dal punto di vista di una più corretta traduzione meramente letterale, difese, in sostanza, lo spirito della traduzione proposta dal Gentile.*

Polemiche come queste, le maggiori, le minori, le minime, sono note e, giustamente, spesso ricordate e ristudiate. Sull'interessante tema vediamo, tuttavia, raramente ricordato un conciso e acuto intervento di un altro pensatore, il Capograssi, procurato, appunto, dalla discussione svoltasi nel 1933 sulle colonne della citata rivista. La Postilla a Mondolfo *è ora, col titolo* « Prassi che rovescia » o « Prassi che si rovescia »?, *nel volume IV delle* Opere *di Giuseppe Capograssi (Giuffrè, Milano, 1959, pp. 88-94): ci piace riprodurla qui col gentile consenso dell'Editore Giuffrè.*

Forse pochi la ricordano, o la menzionano, perché il Capograssi, schedato con la deformante, sbagliata indicazione di « spiritualista » nei manualistici, approssimativi, male aggiornati schedari della corrente valutazione della filosofia italiana del Novecento, è considerato abitualmente estraneo a un sincero, intimo, diretto interessamento alla problematica marxistica. Errore: errore, oltre tutto di mera informazione. Capograssi non era uno dei tanti generici, rugiadosi « spiritualisti » nostrani, sempre pronti all'astiosità risentita delle polemiche più astrattamente ostinate e al lassismo ammiccante dei compromessi più elasticamente concilianti; era, forse, il solo « filosofo dell'azione » che abbia avuto l'Italia, tutto teso, in solitaria indipendenza, alla costruzione di una sua sistematica « filosofia dell'esperienza ». Chi amasse — come noi non amiamo — le formulette sbrigative potrebbe forse deno-

*minarlo il Blondel italiano, non perché egli dipendesse dallo studiato, ammirato, raramente seguito Blondel, ma perché tutta la sua ampia produzione, in originalissima autonomia, medita sull'*azione *con penetrazione pari a quella del primo, del migliore Blondel. Ed è lecito aggiungere che la sua filosofia dell'esperienza implica una « filosofia della storia » che, per l'importanza assegnata al valore dell'esperienza religiosa e al significato delle comunità etiche, si avvicina, per qualche aspetto, ad alcune forme dello storicismo tedesco, per esempio a Troeltsch (in questa direzione, un assai ragguardevole suggerimento interpretativo ci proviene da un fine studio di F. Tessitore:* Capograssi nello storicismo, *nel « Giornale critico della filosofia italiana », 1965, pp. 539-571). Come in Troeltsch, non mancano in Capograssi anche spunti che, attraverso la filosofia della storia, lambiscono la filosofia dell'esistenza si affiancano ad alcune intenzioni speculative di essa: anche questa sarebbe una dimensione critica da approfondire.*

Azione, esperienza, storia, esistenza*: sono momenti lontani e vicini alla* prassi*: sono, pur nella loro diversità ed eterogeneità, componenti di un unico impulso centrale del pensiero contemporaneo, ansioso di cogliere la filosofia nel concreto. Non a caso, poco prima di questa* Postilla, *il Capograssi aveva scritto, nel 1930, un saggio — notevolissimo per la profondità esegetica e la padronanza dei testi — su* Le glosse di Marx a Hegel *(ora in* Opere, *IV, pp. 43-69): saggio che tra i primi, in Europa, segnalava l'inedito del Marx sulla* Filosofia del diritto *hegeliana trovato dal Riazanov (« così benemerito degli studi marxistici ») e, nel 1927, « pubblicato nel primo volume della grande edizione storico-critica dell'opera di Marx ed Engels, che si pubblica sotto gli auspici dell'Istituto Marx-Engels di Mosca » (cfr. Capograssi,* Opere, *cit., p. 45): saggio che è tra le poche cose serie scritte su quegli argomenti in Italia intorno al 1930, e anche,* tout court, *tra le poche cose scritte su quegli argomenti in Italia intorno al 1930; in genere, ne scrivevano soltanto i fedelissimi studiosi della ridotta, tenace pattuglia capeggiata dal sempre sereno e sempre inflessibile Mondolfo: si sa che, in quegli anni, non erano stati ancora attratti da un diffuso, intenso interesse scientifico verso Marx gl'innumerevoli studiosi italiani successivamente — dopo il 1944 — vocati a tali ricerche.*

Forte della diretta dimestichezza con le opere del Marx, sorretto dalla passione speculativa desiderosa di notare affinità frequenti e differenze irriducibili tra auspicata filosofia dell'esperienza totale e discusse interpretazioni marxistiche della filosofia della prassi, Capograssi, con un metodo che gli era abituale perché dettato da nativa discrezione e morale signorilità, scrive la sua Postilla a Mondolfo *senz'altra pretesa che quella di una precisazione o un commento redazionale, ma, di fatto, dicendo di più di quello che vorrebbe.*

Al di là dell'occasionalità dello scritto, alcuni punti sono chiariti incisivamente: natura della nozione di prassi, ineliminabile ricorso che essa implica alla libertà umana nella storia fatta dall'uomo; affinità e divergenze tra Marx e Vico; fedeltà sostanziale degli orientamenti sindacalistici all'essenza del marxismo; carattere soterico, liberatorio delle rivoluzioni socialistiche contemporanee, se considerate in quanto sforzi di responsabile sacrificio e di totale

rinnovamento. L'accenno al sindacalismo non tanto reca tracce di letture soreliane (ferratissime), quanto porta il segno di un altro pensatore conosciuto in profondità da Capograssi: Proudhon, al quale, nello stesso volume IV delle Opere, *è dedicato un acutissimo paragrafo del fondamentale studio intitolato* Pensieri vari su economia e diritto *(pp. 286-290), che — va detto* per incidens *— è, probabilmente, in assoluto, la cosa più nuova e più penetrante che sia stata scritta sui rapporti fra economia e diritto.*

*L'accenno al carattere marxistico da riconoscere alla rivoluzione russa a causa del sanguinoso, eroico suo volontarismo è argomentazione che sottintende — per chi intenda — il proposito di confrontare indirettamente l'interpretazione umanistico-volontaristica del marxismo, sostenuta dal Mondolfo (della quale il denso volume sull'*Umanismo di Marx *è una delle testimonianze), alla severa critica della rivoluzione russa compiuta dal medesimo Mondolfo, con appassionato acume, in nome della coerenza marxistica (certamente non era ignota all'informatissimo Capograssi quella critica, esposta, dopo il 1917, in vari scritti, ora ristampati e ordinati dal Mondolfo nel volume, pubblicato a cura del Centro Studi di Critica Sociale, nel cinquantenario della Rivoluzione d'Ottobre:* Studi sulla rivoluzione russa, *Morano, Napoli, 1968).*

Ma — sia ben chiaro — a Capograssi non premeva né la questione dottrinaria in sé, né la questione immediatamente politica: premeva concludere con l'interrogativo che affonda le sue radici nella concezione capograssiana dell'esperienza come storia: la prassi non ha in se stessa, nella sua totalità esistenziale (della quale il pensiero riflesso intende e rappresenta solo una parte) delle vissute « idee umane » che sono i limiti di ogni rovesciabilità volontaria perché sono i principi di vita senza cui nessuna società umana può sussistere, senza cui l'umanità si disumanizza ineluttabilmente nella ritornata ferinità, nella rinuncia inevitabile a ogni storia, a ogni prassi umana? Pur nella frettolosa brevità di una scorrevole Postilla, *Capograssi, accettando di muovere dall'interno della logica del ragionamento marxiano, poneva al marxismo un quesito — in sé letteralmente vichiano — carico « di tutto il problema dell'azione e della realtà pratica »* (Pietro Piovani).

Si deve essere grati al Di Carlo che, con la sua acuta osservazione, ci ha procurato la sobria e importante nota di uno studioso dell'alta autorità del Mondolfo; e ci permette di ritornare sopra l'argomento della prassi marxista, che è di tanta importanza non solo nella storia del concetto dell'azione. Dice molto bene il Mondolfo che la traduzione « prassi che si rovescia » è forse meno esatta dal punto di vista letterale, ma risponde di più al vero concetto di Marx. Non c'è dubbio. Anzi da questa questione d'interpretazione si è tentati di andare oltre. Prassi che rovescia; prassi che si

rovescia. Prima di tutto: c'è differenza tra queste due espressioni? Dato il concetto marxistico della prassi, è concepibile una prassi che rovescia, senza che si rovesci? Si tocca qui il cuore del pensiero stesso di Marx. È noto: la prassi è per Marx l'attività pratica empirica del soggetto vivente nel mondo sociale, cioè l'attività con la quale si realizza nelle proprie esigenze elementari la vita associata dei soggetti nel cerchio della vita empirica. Questa attività pone a se stessa il suo oggetto, cioè forma col suo realizzarsi il mondo della esperienza il suo realizzarsi è il mondo dell'esperienza, il quale non è altro che il risultato oggettivo di questa attività in senso concretissimo che procedendo a soddisfare le esigenze della vita empirica dei soggetti provvede con ciò stesso a creare il mondo umano nel quale appunto la vita e l'attività si concretano e si risolvono. L'attività pratica che nel cerchio empirico per seguire i suoi fini crea il mondo dell'esperienza umana, delle istituzioni umane, questa è la prassi. Molto opportunamente il Mondolfo ricorda che Marx ha fatto richiamo al Vico.

Il concetto della prassi può ricondurci al Vico nel senso che le attività pratiche umane, realizzandosi, creano il mondo umano, il mondo delle umane istituzioni. Questa corrispondenza tra attività pratica del soggetto e mondo della obiettività umana è il punto di contatto tra Vico e la prassi marxistica. Il punto di divergenza sembra questo: che tra l'attività e il suo mondo per Marx vi ha perfetta coincidenza, per Vico vi ha per così dire uno scarto; e in questo scarto, tra il punto di partenza e il punto di arrivo, si insinua il problema della Provvidenza che è il vero e gran problema del Vico. E la causa della divergenza è il diverso concetto dell'attività umana che Marx limita all'attività produttiva (nella attività umana per lo meno egli accentua il lato produttivo), in quanto attività che segue praticamente e quasi si direbbe logicamente i propri fini empirici, mentre Vico la coglie nella pienezza delle sue esigenze, e quindi la vede nelle sue capacità fantastiche, nella sua sostanza emozionale e passionale, nei valori costitutivi e direttivi, che costituiscono i modi di esistere e di vivere di essa come realtà spirituale. E per conseguenza diverso è anche il concetto del mondo storico che Marx vede quasi come il prodotto di una (necessaria?) conclusione da premesse pratiche (da con-

dizioni tecniche che sono anch'esse attività oggettivata) e da atti di volontà correlativa, che da queste condizioni si muovono verso i propri fini pratici, mentre Vico vede il mondo storico come dominato da una fondamentale libertà e originalità, per cui dall'azione volta verso le private utilità nasce l'ordine civile, nasce cioè dall'azione qualche cosa che supera il dato dell'azione. Di qui la non coincidenza e di qui il problema della Provvidenza. Un problema della Provvidenza non c'è in Marx e non è possibile che ci sia. Se mai ci potrebbe essere (e c'è in Engels) un problema del caso, ma sarebbe sempre dentro il mondo che l'attività crea e non escluderebbe la coincidenza tra attività e mondo. E poiché dunque vi è questa coincidenza, la cosa che rovescia è tutt'uno con la cosa rovesciata e l'attività non può rovesciare se non si rovescia; la prassi per sovvertire non può non sovvertire se stessa.

Ed in sostanza è questo il monito profondo di Marx, che ha piuttosto, come è proprio del suo pensiero, un carattere pratico che un carattere teorico. Il mondo sociale, l'esperienza si comprendono perché si fanno. La vecchia idea della conversione del vero col fatto di Vico acquista un valore pratico perché diventa una esigenza pratica. Il mondo storico lo fanno gli uomini; ma ciò non basta per comprenderlo: per comprenderlo non basta che lo facciano gli altri, ma bisogna farlo da sé e soltanto chi lo fa da sé lo comprende. Si comprende non solo perché si fa, ma *se* si fa. Di qui la intuizione profonda del sindacalismo, che in questo senso ha penetrato veramente al fondo del marxismo. Per comprendere l'esperienza bisogna farla, vale a dire viverla nella sua più secreta fatica, nella parte più profondamente dolorosa, dove essa veramente si fa, che è la vita del lavoro. Solo se si vive in questa secreta parte della sua fatica, si acquista coscienza della contraddizione che travaglia l'esperienza e solo da questa coscienza nasce la volontà di cambiare l'esperienza, di rivoluzionare la realtà. Ed in definitiva solo rivoluzionandola, la realtà si conosce, perché rivoluzionandola si coglie la profonda natura di essa, che non è altro che attività pratica, che prassi, nella quale, nella concretezza della quale, si risolve tutto l'insieme delle condizioni storiche che si frappongono oggettivamente dinanzi a essa come un ostacolo. Questo mondo storico si conosce veramente nella sua struttura umana e vo-

lontaria solo in quanto si rovescia appunto perché si rovescia; l'attività, che si rovescia, lo rovescia: dunque esso è attività e niente altro. In questo senso può dirsi che la dottrina della prassi è dottrina essenziale di libertà, perché in definitiva insegna che il mondo storico non è mai ostacolo esteriore all'attività pratica. Ed insegna che la sola legge della attività pratica, che regge il suo sforzo, è questa, che l'attività pratica se vuole rovesciare il mondo storico, deve rovesciare sé stessa. La quale legge dimostra che la storia è essenzialmente sacrifizio e fatica, perché implica che una rivoluzione per essere tale deve essere interiore all'esperienza, deve essere l'esperienza che muta sé stessa. Si potrebbe dire che i mutamenti storici che sono avvenuti e che avvengono nel nostro mondo contemporaneo, specie nel dopoguerra, sono stati caratterizzati proprio dalla profonda consapevolezza di questa legge in coloro che li hanno guidati e forse anche nelle masse che li hanno seguiti. Di qui, si può dire, il carattere profondamente rivoluzionario — perché nato da una consapevolezza dell'intima essenza rivoluzionaria del mondo storico — della crisi contemporanea. Il discorso meriterebbe un più ampio sviluppo. Per fare un esempio concreto e pratico e tenersi così aderenti all'intimo spirito concreto del marxismo: può dirsi in questo senso marxistica la rivoluzione russa. Ma nascono problemi gravissimi. Fin dove può arrivare questo rovesciamento che la prassi fa di sé stessa? E questo rovesciamento è opera dell'azione, dell'azione elementare, dell'esperienza sociale la quale si muta, oltre e al di sopra della direzione e delle previsioni del pensiero riflesso, o è opera dell'intelligenza e del pensiero riflesso, come sembrano credere in Russia? Qui siamo proprio nel più vivo problema della storia: può la prassi veramente rovesciare se stessa o non ha dei limiti essenziali che deve rispettare? E può la prassi confondersi con l'intelligenza riflessa che pretende, quasi si direbbe dall'esterno, rovesciare l'esperienza che è ben altro che intelligenza e pensiero riflesso? Siamo lontani dalla questione della « prassi che si rovescia » e della « prassi che rovescia », o ne stiamo vicini? Quasi quasi si sarebbe tentati di concludere che in questa questione è tutto il problema dell'azione, e della realtà pratica.

GIUSEPPE CAPOGRASSI

LIBERALISMO COME UTOPIA

« Les utopies ne sont souvent
que des vérités prématurées »
LAMARTINE

1. C'è, nelle pagine di Hayek [1] sul liberalismo, un'affermazione importante, al di là di quanto il saggio stesso, nel suo complesso, sappia esserle fedele. Ed è la riaffermata distinzione logica tra liberalismo e democrazia [2]. Una rivendicazione di differenze certamente coraggiosa in questi nostri anni dominati dal mimetismo delle idee scomode sotto il suono di parole che l'uso ha consacrato e profanato rendendole esperte di ogni più sconcia pratica di sollecitazione ed adescamento delle opinioni, in forza di una spiegazione sociologistica, all'apparenza squisitamente razionale, in realtà radicalmente irrazionalistica, di cui proprio Hayek ha fornito una convincente illustrazione [3].

La rivendicata differenziazione tra ciò che è del liberalismo e ciò che è della democrazia guida la ricerca dell'autore di *Verso la schiavitù* al riconoscimento di importanti principi propri di un'autentica società liberale. A tutte lettere Hayek individua la società liberale come una « grande società o società aperta » [4] di contro ad ogni illiberale forma (sia pure quella democratica) di società chiusa; proclama il carattere descrittivo e coercibile delle norme liberali di contro alle norme teleocratiche, attratte da finalità generali poste come garanti di un benessere comune [5] tanto assoluto e tanto uniforme da chiedere la subordinazione di ogni libertà e di ogni comportamento personale. Tuttavia questi stessi principi importanti non riescono a conservarsi fedeli alla loro coerenza, per la rigidità troppo

1. Cfr. *Il Liberalismo*, in « Biblioteca della libertà », n. 11, 1967.
2. Cfr. § 1, 2, 3, 4.
3. Cfr. HAYEK, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, London 1952, p. 90. Trad. it., Firenze 1967, p. 109.
4. Cfr. § 13 e ss.
5. Cfr. § 12, 17, 19, 23.

compiaciutamente scientistica che li regge, quasi trasformandosi nei rigorosi criteri matematici della distinzione tra partite economiche attive e passive del complesso bilancio delle idee. Le idee di Hayek sanno troppo di logica sociologica ed economica per saper essere, sino in fondo, idee liberamente, liberalmente storiche. Come, infatti, non restare dubbiosi dinanzi alle decise, sicure, pacifiche attribuzioni di Hayek di questo o quel pensatore (quanto tranquillamente avvicinati l'uno all'altro) alla corrente liberale o alla corrente democratica? Come non avanzare almeno un moto di rincrescimento egoistico di fronte alla munifica concessione in favore della corrente democratica nientemeno di un Rousseau, da parte del generosissimo Hayek troppo preoccupato della matematica non contraddizione dei suoi postulati per accettare la coabitazione con il « contradditorio » ginevrino, tanto orgoglioso della prepotente forza delle sue « incongruenze »? Come, infine, non paventare il troppo fiducioso affidamento alla suggestione di termini (democrazia, liberalismo) adoperati fuori dalla contingenza storica, che profondamente ne innova la sostanza essenziale nel permanere prestigioso dell'unica voce denomitaria attraverso decenni e decenni? Che cosa è la democrazia dei rivoluzionari francesi del Settecento e che cosa è la democrazia dell'Ottocento e del Novecento? Come risolvere il problema della nascita storica e della precedenza logica e cronologica di liberalismo e democrazia? Come, specialmente, indagare liberalismo e democrazia, con gli occhi volti alle esperienze più recenti di quei sistemi, senza specifico interesse per le incarnazioni storiche da essi ottenute?

Tutta una tale mole di considerazioni indispensabili non può non allontanarci dal discorso di Hayek, al di là del consenso su questo o quel tema specifico, o, addirittura, sul principio di fondo, variamente interpretabile.

2. Dunque, la società liberale è, per definizione, una « grande società o società aperta ». Ma che cosa significa società aperta, quale possibile incarnazione essa può ricevere in questo o quel complesso di norme che la disciplinino e la realizzino concretamente, siano pure soltanto le norme coercibili di condotta, le quali una

volta ammesse assicurano la formazione di un « ordinamento spontaneo desiderabile » [6]? Già qui, infatti, nasce un primo problema: la società aperta può essere nient'altro che un ordinamento spontaneo senza scopo e senza alcun bisogno di un accordo sui concreti risultati da raggiungere [7]? Insomma una società aperta è necessariamente nient'altro che un ordinamento spontaneo, formato dalle forze della tradizione e ad esse affidato, il quale nulla può spartire con una organizzazione poggiante su concreti, determinati, storicissimi, liberi voleri [8]? A noi sembra che per una tal via di così rigorose disgiunzioni, alla società liberale altro non resti se non la grandezza dei « tre grandi negativi: Pace, Giustizia, Libertà » [9], incarnazioni troppo scoperte di vecchi principi astrattamente giusnaturalistici, incapaci di altra concretizzazione che la regolistica economia del benessere comune, comprensivo e risolutore della « giustizia sociale » [10].

Certamente il problema della società e dello Stato liberali non può essere affidato alla scelta della migliore forma di governo (sempre postulante il condizionamento di un fine assorbente) o alla regolamentazione giuridica delle strutture amministrative e politiche, e, neppure, alla regolamentazione giuridica dei rapporti tra cittadini e cittadini e tra cittadini e Stato. Certamente affermare una società aperta significa rifarsi non ai *contenuti*, ma all'*azione* dello Stato, cioè significa immediatamente riferirsi a ciò che regge le istituzioni giuridiche, economiche, politiche che siano. Affrontare il problema della grande società (in cui dopo le discussioni ottocentesche può ritenersi compreso il problema dello Stato moderno) significa affrontare il problema dell'uomo moderno, il problema della vita privata e pubblica dei cittadini, che vivifica o fa morire le istituzioni. Solo il riferimento all'intima energia dell'uomo può dare un senso alla società aperta, se è vero che all'uomo che sia

6. Cfr. § 19.
7. Cfr. § 11.
8. Cfr. § 9.
9. Cfr. § 61.
10. Cfr. § 22 e ss. in cui la derivazione giusnaturalistica del liberalismo è affermata esplicitamente da Hayek.

tale non si addice la sazietà del possesso, la snervante tranquillità dell'azione realizzata, che è pura passività, assoluta inattività. La libertà, come insegna Wilhelm von Humboldt, altro non è se non « la *possibilità* di un agire vario in quanto illimitato » [11]. E solo la libertà in questa accezione rigorosamente agonistica, che consente di chiudere come inattuali le antiche dispute sul suo significato positivo o negativo, può garantire il superamento di ogni eudemonismo vecchio, nuovo o rinnovato. Ma tale libertà non può vivere — perché non in altro consiste — che nelle dimensioni di un'etica agonistica, conscia della bipolarità essenziale che è nell'individuo, perché è nella realtà sociale tutta. Ogni ostacolo frapposto a questa libera azione, che è un rapporto costante di azione e reazione tra ciò che è dell'*io* e ciò che è dell'*altro*, comprometterebbe le condizioni di vita degli individui, compromettendo, al tempo stesso, le condizioni di vita (che è apertura e dinamismo, non stasi o chiusura) della società e dello Stato, costretti ad una entificazione assolutistica, costretti a fare appello non alla diversità delle forze operanti, ma all'*uniformità* istituzionalizzata e istituzionalizzabile secondo forme oppressive.

Dunque diversità non uniformità significa società aperta. Ma la diversità può fondare la società e lo Stato fuori della coscienza dell'uomo, fuori dell'uomo inteso concretamente, non come evanescente incarnazione di un Assoluto quale che sia (anche quello sociale), ma come individualità personale operante, storicamente definita dalla sfera delle sue concrete espansioni? Insomma, il liberalismo che dà senso alla società aperta può fondarsi su istituzioni sicure, certe, garantite, definite, precisate, preventivate, circoscritte da norme, siano pur esse soltanto norme di condotta, indifferenti agli scopi e ai risultati concreti? Può la società aperta essere neutrale rispetto ad ogni fine, senza di cui l'azione realizzanda non trova la molla del suo concreto e ordinato muoversi, sia pure il fine di essere perennemente aperta e non chiusa? In caso affermativo, come appare ad Hayek, noi temiamo che la grande società liberale altro non sia che la società spontanea, formatasi per azioni inconscie e inconsapevoli,

11. Cfr. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Leitzmann, vol. I, Berlin 1903, p. 100.

priva della consapevolezza liberalissima del volere, dell'incontro delle libere e liberali volontà di tutti, cioè una società la quale altro non è se non la più chiusa e piccola società immaginabile, le cui chiusure sono tanto ermetiche da non consentire che l'arricchimento di escrescenze tumorali, appigliate alle fessure immancabili in ogni costruzione, anche la più arditamente calcolata in armato cemento. E già Rousseau del *Discours sur l'inegalité* ci ha ammonito che « l'origine de la société et des lois dans la socialisation (...) spontanéé, est dans le progrès de la dependance » [12].

3. Ma allora ecco il dilemma: o la società aperta è una società spontanea, data e non voluta, o la società aperta deve fare appello all'energia concretissima delle azioni individuali e deve così rassegnarsi ad essere non un sistema (necessariamente definito e circoscritto), ma un'utopia.

A meno di non voler rimanere legati, con sommo anacronismo (sommamente condannabile dopo Constant) alla vecchia tematica della libertà degli antichi e della libertà dei moderni, non si può non riconoscere che le interpretazioni nuovissime dello Stato e della società moderna devono avere il coraggio e la capacità di affrontare le tendenze volte alla fondazione di una *totalità* uniforme, che trasforma in protagonisti della vita sociale i grandi enti associati, così come sapeva Tocqueville: « À mesure que les conditions s'égalisent chez un peuple, les individus paraissent plus petits et la société semble plus grande, ou plutôt chaque citoyen, devenu semblable à tous les autres, se perd dans la foule, et l'on n'aperçoit plus que la vaste et magnifique image du peuple lui-même » [13]. Che così sia tendenzialmente lo dicono, senza possibilità di smentite, lo sviluppo industriale e la concentrazione della vita economica, lo sviluppo tecnologico e la connessa ricerca di strutture organizzative sempre più razionali, capaci di esprimere e regolare le richieste e le passioni di

12. Cfr. P. Bourgelin, *Le social et le politique chez Rousseau*, estr. da *Etudes sur le Contrat social de J. J. Rousseau*, pubbl. dell'Univ. di Dijon, XXX, p. 169.

13. Tocqueville, *De la democratie en Amerique*, in *Ouvres complètes*, a cura di J. P. Mayer, vol. I, t. 2, Paris 1961, p. 298.

masse sempre più conscie, opportunamente, della loro ribellione. E tutto questo importa per logica necessità la strutturazione di una società che deve essere grande e sembra non poter essere aperta, senza correre il rischio gravissimo di veder disperdersi nella lotta anarchica e tremenda delle grandi concentrazioni sociali tra di loro l'energia vitale che pur è in esse. Non lo può, meno che mai, una grande società, i cui protagonisti sono i grossi complessi associativi, i cui tratti salienti sono l'unità, l'ubiquità, l'onnipotenza del potere sociale. Insomma, oggi più che mai, oggi più di ieri, sembra che la società non possa non chiudersi, quando intenda passare dalla realtà delle idee alla realtà dei fatti, tanto imponenti da pretendere di condizionare, dominare, asservire le idee.

D'altra parte troppo minacciose, troppo attuale è ancora lo spettro del « dispotismo democratico », che sembra accompagni (e che ha accompagnato, infatti) la dialettica delle forze delle nuove democrazie: di là una folla di uomini simili ed uguali, di qua « un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la pouissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance » [14]. Di fronte a questa minacciosa avventura (che mette a repentaglio le conquiste del secolo dell'uguaglianza) ogni società che voglia essere autenticamente liberale, quindi autenticamente creatrice, perennemente rivoluzionaria, come non può affidarsi al tradizionalismo delle formazioni spontanee, così non può ammettere di doversi chiudere, sia pure per ordinarsi razionalmente, secondo i modelli delle antiche città di Utopia. Di fronte alla scoperta delle nuove « definizioni » della democrazia (per parafrasare una immagine programmatica di G. Sartori) diventa chiaro che la società dell'oggi non può più travagliarsi nella scelta tra libertà pubblica e libertà privata, ma, conquistate entrambe queste dimensioni come irrinunciabili, può realizzarsi solo nel rispetto autentico e non ipocrito della coesistenza tra coesione sociale e iniziativa individuale.

14. Cfr. Tocqueville, *op. cit.*, p. 324.

4. A questo punto il dilemma in cui si dibatte la società liberale, tra società chiusa ed utopia, ritorna sui suoi passi e riprende la distinzione, richiamata da Hayek, tra liberalismo e democrazia. Ma non la riprende con preoccupazione esclusiva per la logica delle dottrine, bensì con interesse volto alla logica della storia, che assicura razionalità concreta a fatti ed idee. Il problema, infatti, non è quello della storia della distinzione tra *dottrine* liberali e *dottrine* democratiche (una storia tutta da scrivere, con nuova sensibilità, nonostante i contributi spesso felici già apportati), ma quello della realizzazione storica dei *sistemi* liberali e dei *sistemi* democratici. E qui la distinzione rigorosa, la separazione netta, l'erezione di sicuri, invalicabili confini, cui aspira Hayek non è più corretta.

Ha mai il liberalismo potuto trovare compiuta realizzazione, può mai trovarla, una volta chiarito il significato essenziale di società aperta? Questo è il punto. Non è forse esatto dire che il *sistema* liberale realizzando è necessariamente divenuto, deve necessariamente essere un *sistema* liberal-democratico? Non è forse storicamente accertato e logicamente indiscutibile che liberalismo e democrazia non possono non integrarsi, reciprocamente trasformandosi, vorremmo dire, in tutti i sensi, compromettendosi, quando intendono trapassare dalle dottrine alla storia, evitando i rischi reciproci e contrari della loro purezza ed integrità?

Sartori ha scritto acutamente, dopo brillanti analisi di tutte le disgiunzioni e di tutti i contrari che valgono a « dimostrare la democrazia » [15] che « la democrazia a-liberale o anti-liberale non ha autori, e che tutta la dottrina degna di questo nome è, senza eccezione, liberal-democratica » [16]. Del resto basterebbe pensare, per un momento, al *contrattto* di Rousseau, al contratto fondamento della politica, quindi metapolitico e non, nel nostro senso, sociale [17]. Anche la democrazia che il contratto mira a concretare, intende « mettre la loi au-dessus de l'homme » [18] acquisendo alla democrazia il principio di

15. Cfr. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Bologna 1957², pp. 121 e ss.
16. *Op. cit.*, p. 311.
17. Cfr. BOURGELIN, *op. cit.*, p. 166.
18. J. J. ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris 1962, p. 342.

legalità proprio delle idee liberali; anche la democrazia di Rousseau vuole garantire la volontarizzazione di tutta la società affidando il compito impegnativo alla legge, che così riscatta la società corrotta. Ma questa legge (come richiede la logica della democrazia, fattasi nuovamente esigente rispetto alla legalità liberale) non può essere il prodotto liberissimo della volontà di tutti, deve essere (perché lo richiede la società, che pretende essere aperta, mentre si chiude e si immobilizza) la volontà generale. Insomma una volontà unanime, un principio uniforme, la Legge al maiuscolo e al singolare, « qualcosa di molto prossimo a ciò che il giusnaturalismo intendeva per legge » [19]. Sì, la legge del giusnaturalismo, di cui la volontà generale si fa erede nel momento in cui ne consuma compiutamente la crisi. Infatti la « liberal-democrazia » di Rousseau ricerca all'interno di se stessa l'aggancio che i sistemi fondati sul diritto di natura trovavano nella trascendenza e questo perché, come il giusnaturalismo, anche la liberal-democrazia sente l'impegno di *chiudere* la vita associata, la quale deve essere ciò che la « natura » avrebbe dovuto essere e non è stata per l'uomo, a causa delle dispersioni alienanti che subiva, fino a quando fosse rimasta fuori dell'intimità della coscienza. Se mai la tragedia di questa democrazia fondata sulla rigorosa « etica della legge » [20] è la felice incapacità di vibrare il definitivo colpo di mannaia, coraggiosamente vibrato dall'ordinato cosmo tomistico, col riconoscimento che le leggi umane ingiuste (le leggi al plurale che costituivano e costituiscono una rottura dell'ordine troppo ordinato della natura e della società) « magis violentiae sunt quam leges » [21].

Ma allora, se anche l'esempio esemplarissimo di Rousseau dice quel che dice; se la società spontanea è una società chiusa costruita nell'ordine della dipendenza e non dell'autonomia; se l'idea liberale, quando si realizzi, come si è realizzata nei sistemi liberal-democratici, necessariamente si chiude nella società della legge; se, insomma, ogni società non può non essere (per la sua stessa logica interna) una società definita e chiusa, anche nei confini più ampi, non c'è scampo:

19. Cfr. SARTORI, *op. cit.*, p. 188.

20. CASSIRER, *Il problema J. J. Rousseau*, trad. it., Firenze 1963³, p. 84.

21. Su questa interpretazione del giusnaturalismo tomistico cfr. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961, pp. 93-94.

bisogna riconoscere che il nostro dilemma può ricevere solo una risposta: l'idea liberale è un'utopia.

5. Dunque, utopia. Ma in che senso? Anche dopo le preoccupazioni espresse nelle pur acute ricerche di un Hans Barth, di un Eisermann e di un Dahrendorf, non esitiamo a rispondere: l'utopia intesa sulla linea della libera intelligenza di Mannheim, benemeritamente esperta dell'eredità storicistica. Utopia come forza che trascende la situazione sociale, orientando la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto [22]; come forza che supera la situazione sociale data perché coglie il significato dinamico della realtà, in quanto ha competenza del significato della storicità esistenziale. Utopia e non ideologia, nella misura in cui riesce a trasformare l'ordine esistente, impedendo la sclerotizzazione cui, per salvaguardare la sua ipocrisia, l'ideologia è costretta nel suo falso trascendimento della situazione storica, o, meglio, nel suo trascendere non fondato su un giudizio prospettico e perciò incapace di sciogliere le contraddizioni tra i suoi principi e la sua attività [23].

Che cosa altro è, infatti, l'idea liberale se non l'ostacolo frapposto ad ogni volontà che tenda a chiudere il circuito sociale, perfino ad ogni società che debba chiudersi, come inesorabilmente richiedono le leggi del suo realizzarsi? Che cosa altro è, se non l'ideale rivoluzionario, fruttuosamente creatore, che sempre sposta il *fine* oltre il *finito*, dando così corposa consapevolezza di quel senso del limite, che è condizione della storicità essenziale dell'individuo agente, delle energie morali delle personalità in espansione?

Per convincersi di ciò basta pensare anche al più noto principio storico, cui sempre va, nella genericità della prima approssimazione, il pensiero di chi sente parlare di società liberale, di dottrina liberale: l'affermazione della limitazione dell'azione dello Stato. Infatti nell'autentica concezione liberale l'antistatalismo non significa negazione dello Stato ed esaltazione anarchica di anarchiche « anime belle », ma significa opposizione ad ogni chiusura (pur necessaria) che possa

22. Cfr. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, trad. it., Bologna 1957, p. 197.
23. Cfr. *op. cit.*, pp. 196-197.

ingombrare il fertile terreno di sviluppo delle potenzialità etiche della coscienza; significa fondazione dello Stato nella coscienza, sempre libera, sempre aperta, mai chiusa degli individui operanti come manovratori e non servi di un ingranaggio stritolante. Così che l'antitesi di ogni liberalismo è proprio quell'affermazione hegeliana (in cui De Ruggiero vede, stranamente, il culmine del moderno pensiero liberale) secondo cui lo « Stato, l'organo della coazione per eccellenza, è divenuto la massima espressione della libertà; il nemico tradizionale degli individui s'è modellato nella forma della coscienza individuale »[24], in virtù dell'identificazione idealistica della libertà con lo spirito, dell'idea di uno sviluppo organico della libertà, coincidente coll'organizzazione della società umana nelle sue forme via via più elevate e spirituali [25]. Ma appunto se tale è il significato dell'antistatalismo liberale, se tale è il valore dello Stato, ancora una volta viene confermata la paradossalità di un'idea, che sente la necessità di superare, nella libertà dei voleri, l'anarchia degli arbitri, che intende la necessità che ogni società si organizzi in forme sicure in quanto circoscritte e garantite, senza ricorsi a troppo labili affidamenti « allo spirito stesso del popolo, della nazione », di cui parlava hegelianamente B. Spaventa [26]; e tuttavia un'idea che avverte come suo compito reagire ad ogni *chiusura*, perché sa che « l'eliminazione di ogni tensione, anche quella dell'attività politica », significa « la soppressione di ogni concreto atto di vita » [27].

D'altra parte un tale significato dell'utopia, che liberamente fa appello alla forza storiografica di un'idea di Mannheim, non corre alcun rischio di astrattezza e di antistoricità. Al contrario, esso può, meglio di ogni altro, celebrare l'incontro tra liberalismo e storicismo (che è incontro, per tanti versi, realizzato storicamente tra Sette ed Ottocento).

Lo storicismo non significa acquisizione dell'esistenza come tale, contemplazione del presente grazie al passato e del passato grazie al

24. Cfr. G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Bari 1949[5], p. 374.
25. Cfr. *op. cit.*, p. 373.
26. Cfr. B. Spaventa, *Principi di etica*, a cura di G. Gentile, Napoli 1904, p. 162.
27. Cfr. Mannheim, *op. cit.*, p. 260.

presente, ma comprensione del carattere dinamico del reale, come processo di continua trasformazione sociale. Il soggetto che conosce la storia non è un soggetto puramente contemplativo, completamente libero, come nel kantismo, dai voleri concreti e dal condizionamento storico-psicologico [28]. La pura contemplazione apre le porte al relativismo ed alle astrazioni dello scetticismo, perché trascura le forze operative e selezionanti della vita al cui servizio è tutto ciò che riguarda l'intelletto conoscente [29]; perché poggia sull'assoluta identificazione dell'individuale e del soggettivo[30], trascurando le strutture storiche, i circoli culturali individuali, ma non individualistici, grazie a cui il soggetto conoscente ed operante non viene identificato con l'io accidentale e soggettivo, empiricamente determinato come monade inaccessibile e incomunicabile; insomma, perché trascura le « totalità individuali » in cui consiste, secondo Troeltsch [31], l'oggetto della storia. Totalità individuali intese non già in senso ontologico-metafisico, ma come criteri metodologici, forniti di un senso immanente, in grado di avvicinare la massa dei dati, assicurando loro unità ed espressione in sempre nuovi corsi e sempre nuove connessioni. Totalità capaci di dare un senso alla storia, come comprensione del presente e del futuro, senza con ciò condizionarla al teleologismo di un fine ultimo e predeterminato. In questo senso storicismo significa nuova filosofia della storia, né teleologica, né predeterminata, ma interessata da un lato « a scrutare intrinsecamente il circolo culturale del soggetto conoscente dal punto di vista del presente, così da cogliere l'intero processo [storico] in intima continuità fino a questo presente, a sua volta formato, nelle sue più profonde strutture, da tutto il passato » [32]; e dall'altro, indissociabilmente partecipe di una dinamica agonistica *Weiterbildung*, ovverosia ulteriore elaborazione di quel presente verso prospettive future [33], che consente di cogliere

28. Cfr. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, in *Ges. Schr.*, vol. III, Tübingen, 1955, pp. 67-70 e MANNHEIM, *Historismus*, in *Wissenssoziologie*, a cura di K. H. Wolff, Berlin, 1964, pp. 266-267.
29. Cfr. TROELTSCH, *op. cit.*, p. 203.
30. Cfr. *op. cit.*, p. 182.
31. Cfr. p. 71.
32. Cfr. p. 75.
33. Cfr. p. 77.

contro ogni teleologismo della vecchia filosofia della storia anche hegeliana, il fine della storia non nell'unità o unificazione totale degli accadimenti, ma nella perfezione degli individui [34]. « Ogni individuale, infatti, nella sua configurazione attuale, è insieme un compito ed un dovere, un'ulteriore elaborazione di ogni individualità in una totalità comprensiva e concreta » [35]. Così che la storia conoscente e contemplativa trova il limite ed il completamento della storia operante, del vivere storico; così che il problema della configurazione della vita storica, partendo dalla comprensione storica del presente verso le dimensioni del futuro, sbocca nel problema della vita etica: l'etica della storia, l'etica dello storicismo, lo storicismo etico.

Come sapeva già Droysen, ogni « movimento del mondo storico si compie con lo svolgere dalle *situazioni* la loro antitesi ideale, l'*idea* di come quelle dovrebbero essere »: « le idee » che « sono la critica di ciò che è, e non è come dovrebbe essere », le quali assicurano che « etica e storia sono come coordinate. La storia infatti dà la genesi del 'postulato della ragion pratica', che era rimasto inafferrabile alla 'ragion pura' » [36]. Le *idee* che sono le storicissime *utopie* del liberalismo, indomabili nemiche di ogni condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa [37]. Le utopie del liberalismo, nemiche di ogni chiusura, anche a costo di divenire nemiche di ogni sistema, anche dei « sistemi » liberali, tanto più oggi, in quest'epoca tutta raccolta nei tecnicismi di un'ordinata convivenza e tutta distratta dai grandi ideali di fondo, tutta soddisfatta nella moderatezza costumata dei calcoli economici e tutta indifferente per l'intemperanza mai sazia delle umane idee.

Perciò se volessimo trovare un'esplicita conclusione a queste nostre osservazioni, non sapremmo far altro che parafrasare la polemica del filosofo esistenzialista contro un'altra mondanizzazione, quella del cristianesimo nello Stato e dire: « Se noi siamo liberali, eo ipso il liberalismo non esiste ». Non esiste, quando per rispon-

34. Cfr. pp. 112, 198.
35. Cfr. p. 78.
36. Cfr. DROYSEN, *Istorica*, trad. it., Milano-Napoli 1966, pp. 364-366.
37. Cfr. MANNHEIM, *op. cit.*, p. 266.

dere all'obbiezione di essere antistatalistico diventa patriottardo e statolatra, quando per fuggire all'accusa di chi sa quale aristocratico antiumanitarismo si fa umanitaristico. Non esiste, quando, nella preoccupazione esclusiva ed assorbente del successo, si compone nelle posizioni acquisite, dimenticando che, per essere se stesso, non deve « trionfare », ma « militare ».

FULVIO TESSITORE

SAGGIO DI ASSIOLOGIA OPERAZIONISTICA*

1. *Definizioni*

Il presente saggio è un tentativo di trattare i Valori [1] non attraverso la domanda « Che cosa sono i Valori ? », ma attraverso la domanda « Come funzionano i Valori ? ».

Si potrebbe obiettare che questa seconda domanda supponga necessariamente una risposta data alla prima. Ma non è così, perché molte cose possono essere adeguatamente ed efficacemente definite attraverso l'indicazione delle loro funzioni. Un coltello è adeguatamente definito come *strumento per tagliare*, un termometro è adeguatamente definito come *strumento per misurare la temperatura*, l'ostacolo è adeguatamente definito come *ciò che impedisce qualcosa*, ecc. Forse si potrebbe sostenere che in origine ed in radice le definizioni che non elencano le parti e non designano la forma, il colore, il sapore o qualche altro carattere percepibile di un oggetto, sono sempre definizioni esplicitamente o implicitamente funzionali. Forse si potrebbe ritenere che le domande della forma « Che cos'è ... ? » sono viziate da un'ambiguità fondamentale, che compromette gravemente la possibilità di una risposta chiara. Il certo è che molti rami del sapere, dopo essere rimasti per secoli inchiodati a una domanda della forma « Che cos'è ... ? » hanno poi speditamente progredito, quando si sono poste domande della forma « Che cosa fa ... ? », « Come funziona ... ? », « Come opera ... ? ». Ancora oggi, se ci domandiamo che cosa sia l'uomo, non tardiamo ad ingolfarci nelle tenebre delle più strabilianti metafore

* Questo saggio rientra in un piano di ricerche, che, sotto gli auspici dell'Istituto di Pedagogia del Magistero di Salerno, vengono condotte dal Prof. Emanuele Riverso, professore di storia della filosofia presso tale Magistero e dall'Ing. Enzo Calogero, Ph. D. e Research Fellow presso l'Institute of Computer Science della Università di Londra. Ricerche analoghe, ma con una impostazione fondamentalmente diversa, vengono condotte a Cambridge dal Dr. D. E. Broadbent, Direttore del Medical Research Council Applied Psychology Research Unit.

1. Nel presente saggio l'iniziale maiuscola per la parola ' Valore ', indica che ha il significato con cui viene usata in assiologia; l'iniziale minuscola indica che ha altri significati, per esempio in « valore numerico assunto dalla variabile *x* ».

metafisiche; ma, se ci domandiamo « Che cosa fa l'uomo ? » riceviamo una messe enorme di informazioni precise dalla storia, dall'antropologia, dalla psicologia, dalla linguistica, etc. Tutte queste discipline hanno potuto benissimo svilupparsi, senza attendere che i filosofi decidessero che cosa sia l'uomo [2]. Infatti, anche quando non è possibile dare definizioni concettuali capaci di fissare in maniera precisa i confini di una certa classe di oggetti, è possibile dare delle definizioni ostensive, o, comunque, delle indicazioni non ambigue sulle quali possiamo tutti trovarci d'accordo. Orbene, un modo non ambiguo di indicare una classe di oggetti può consistere proprio nell'enunciare il loro uso o la funzione che compiono. Per tal motivo possiamo ritenere legittimo il tentativo di rispondere alla domanda « Come funzionano i Valori ? » senza prima rispondere alla domanda « Che cosa sono i Valori ? » e senza prendere in considerazione le risposte che vari filosofi hanno date a quest'ultima.

* * *

C'è un'esperienza, per così dire, contemplativa dei Valori, che qui non c'interessa, perché costituisce l'esperienza estetica, la quale non può realizzarsi senza quel certo distacco dall'azione, che la renda, fino ad un certo punto, disinteressata [3], ma che non ci permette di cogliere i Valori nell'atto in cui sono in funzione. Infatti i Valori sostengono il nostro modo di vedere e sentire il mondo e la vita, in quanto entrano in funzione negli atti di valutazione, che sono scelte o rifiuti, approvazioni, dichiarazioni di gradimento o di ripugnanza. Ogni valutazione è una scelta. Infatti scegliere è assumere qualcosa anziché un'altra cosa, operare in un modo anzicché in un altro, gradire una cosa anzicché un'altra, in osservanza di una norma o criterio, che è

2. Non sarà inutile ricordare qui le parole di C. D. Broad: « *This important fact that what really matters to science is not the inner nature of objects but their mutual relations, and that any set of terms with their mutual relations will answer all scientific purposes as well as any other set with the same sort of relations, was first recognised in pure mathematics. Whitehead's great merit is to have applied it to physics* ». C. D. Broad, *Scientific Thought*, Routledge and Kegan Paul, London 1952, p. 39.

3. Questo aspetto dell'esperienza dei valori è lungamente analizzato nei vari capitoli del volume: *Analisi dell'esperienza estetica*, di E. Riverso, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1967, II ed.

un Valore o deriva da un Valore. Quindi funzionalisticamente un Vaore può essere definito come

(1) *un criterio che determina una o più scelte da parte di una realtà capace di operare in base a scelte.*

Ovviamente non s'intende sostenere qui che una tale realtà, quando compie una scelta, abbia sempre presente la formulazione di un criterio di scelta; un tale criterio può essere posseduto implicitamente o può non essere affatto formulato; in questi casi lo si può intendere senz'altro come una finzione di uso operativo; il pregio di un'assiologia operazionistica è proprio quello di poter fare a meno di rispondere alla domanda se esistano proprio delle cose che si chiamano Valori.

Una realtà capace di operare in base a scelte dev'essere una realtà attiva costituita in modo tale che il suo agire, sempre o alcune volte, venga dopo un controllo di almeno due possibilità di azione e sia condizionata da questo controllo.

Qui non occorre aggiungere altro, per fissare in modo non equivoco la funzione dei Valori come criteri di scelta sul piano oggettivo dei fatti. Non sarebbe conveniente nè linguisticamente corretto tirare in questione gli elementi emotivi e tutto quell'aspetto soggettivo e privato, che una scelta ha per colui che la compie. Infatti si cadrebbe nell'inconveniente di usare indiscriminatamente due forme di linguaggio, che sono fornite di significato in maniera diversa, il *linguaggio espressivo* ed il *linguaggio descrittivo o designativo* [4]. Il primo non indica fatti, nè circostanze fattuali, nè oggetti; ma esprime vissuti ed emozioni, che non sono cose o fatti, nè possono essere trattati come cose o fatti, senza essere falsificati; il secondo indica fatti e cose ed è quello che viene usato soprattutto nella scienza, perché i fatti e le cose sono facilmente controllabili da più persone. Si sarà già notato che la presente indagine mira a formularsi nel linguaggio descrittivo, trattando esclusivamente oggetti e fatti, giacché intende considerare i Valori nella concretezza del loro funzionamento, prescindendo dal modo come ciascuno soggettivamente può viverli e sentirli.

4. Per questa distinzione v. E. Riverso, *Désignation et présentation de sens*, in *Le Langage*, La Baconnière, Neuchatel, 1966, pp. 214-217.

Orbene, una volta assunta la (1) come definizione funzionalistica dei Valori, la sua portata interpretativa, quindi la sua rilevanza scientifica, dipenderà dagli schemi operativi, che si potranno costruire su di essa e che potranno chiarire la vita concreta, che i Valori hanno nella realtà umana, cioè dipenderà dalla possbilità di costruire schemi operativi capaci di chiarire i *comportamenti assiologici.*

Sia bene inteso che la chiarificazione che qui si cerca, è quella che oggi cercano tutti i rami della scienza, cioè la chiarificazione operazionistica. Questa consiste nella determinazione di precise operazioni, che permettano il calcolo esatto di certe implicanze. La stessa previsione, così importante nella scienza, non è che il calcolo di ciò che è implicato nel futuro da una certa situazione presente.

Una chiarificazione operazionistica dei comportamenti assiologici dovrà, quindi, fornire uno o più schemi, che li rendano trattabili mediante calcoli.

Ovviamente questi schemi devono dare un'analisi dei comportamenti in questione e devono costituire una teoria, che sarà bene presentare formalizzata per quel tanto che è necessario alla chiarezza dell'esposizione ed alla praticità delle operazioni. Ma, poiché oggi non è possibile parlare di operazioni, senza riferirsi implicitamente o esplicitamente a quello che è lo strumento operativo per eccellenza, cioè al *computer.* È bene che una tale teoria dei comportamenti assiologici sia formulata in modo da poter essere tradotta facilmente nel linguaggio in cui gli odierni *computers* più diffusi sono in grado di operare.

Questo scritto non intende presentare una teoria generale e completa di assiologia operazionistica, ma semplicemente un saggio di una tale teoria, che si limiti a rendere trattabili operazionisticamente alcuni comportamenti assiologici, che vanno da una forma molto semplice, elementare e grossolana, quale è quella che si può riscontrare in persone culturalmente e mentalmente poco raffinate, a forme più complesse, quali sono quelle che si possono riscontrare in persone culturalmente e mentalmente più raffinate.

* * *

Per esigenze operative considereremo un sistema di Valori, che guidano il comportamento assiologico di una o più realtà, come un insieme ordinato, rappresentato dal simbolo 'V', che si definisce

(2) $V = Df \{v_1, v_2, \ldots v_n\}$, ove '$v_1$', '$v_2$', '$v_n$' rappresentano singoli Valori e gl'indici indicano l'ordine.

Trattandosi di un insieme ordinato, i suoi membri possono essere messi in corrispondenza uno ad uno con i membri di ogni altro insieme ordinato, in modo che ciascuno di questi membri può essere indicato per il suo posto nell'insieme (primo, secondo, terzo, ...) o per la sua corrispondenza con un dato Valore dell'insieme di Valori preso come riferimento (dicendo, per esempio: il membro corrispondente al valore v_n in V).

Un'applicazione della (2) si ha, quando nella vita di una realtà capace di operare in base a scelte vengono individuati uno, due o più Valori, da cui dipendono scelte. L'opportunità o meno di distinguere o non distinguere due Valori (quindi di parlare di due Valori o di uno solo) dev'essere costatata caso per caso, secondo la chiarificazione che si desidera raggiungere e le caratteristiche di ciò che si desidera chiarificare. Un esempio di sistema di Valori, quindi di V può essere descritto nel linguaggio ordinario mediante le parole ' forza ', ' malinconia ', ' successo ', ' fascino '; un altro può essere descritto mediante le parole ' ricchezza ', ' penitenza ', ' angoscia ', ' sacrificio ', ' dolore '.

Ogni scelta è scelta di fare una cosa o un'altra, quindi è scelta di un atto (con questo non s'intende dire che ogni atto scelto presupponga un atto di scelta, ma solo che un atto, in quanto viene eseguito a preferenza di un altro, *è scelto*). Orbene un atto in tanto è scelto, in quanto ha una certa rilevanza per ciascuno dei Valori appartenenti al sistema di Valori che guidano il comportamento assiologico di una realtà. Perciò un atto possibile sarà rappresentato col simbolo ' A_j ' e così definito:

(3) $A_j = Df \{ a_{j1}, a_{j2}, a_{j3}, ..., a_{jn} \}$, ove ' a_{j1} ', ' a_{j2} ', ' a_{j3} ', ' a_{jn} ' sono chiamate rilevanze assiologiche dell'atto A_j e costituiscono un insieme ordinato di numeri o variabili logiche.

Un esempio di rilevanza assiologica è quella che ha un atto di risparmio in rapporto al Valore *ricchezza*; lo stesso atto ha una rilevanza diversa rispetto al Valore *magnificenza*.

Le rilevanze assiologiche di vari atti possibili A_1, A_2, ... A_m possono essere messe in corrispondenza con i rispettivi Valori di un sistema mediante questa matrice (matrice Riverso-Calogero):

	v_1	v_2	v_3	v_4	v_5	. .	v_n
A_1	a_{11}	a_{12}	a_{13}	a_{14}	a_{15}	. .	a_{1n}
A_2	a_{21}	a_{22}	a_{23}	a_{24}	a_{25}	. .	a_{2n}
A_3	a_{31}	a_{32}	a_{33}	a_{34}	a_{35}	. .	a_{3n}
A_4	a_{41}	a_{42}	a_{43}	a_{44}	a_{45}	. .	a_{4n}
- -	- - -	- -	- -	- -	- -	- -	- - -
A_m	a_{m1}	a_{m2}	a_{m3}	a_{m4}	a_{m5}		a_{mn}

Poiché la rilevanza assiologica che un atto possibile ha per il Valore ad essa corrispondente può essere maggiore o minore di quella di un altro atto, esprimeremo mediante cifre i rapporti fra la rilevanza assiologica di vari atti possibili. Per esempio si può dire che la rilevanza assiologica dell'atto A_2 per il v_1 di V è doppia di quella di A_3 per v_2 di V, quindi si può dire che, se $a_{32} = 1$, $a_{21} = 2$.

Poiché le rilevanze assiologiche degli atti c'interessano qui come dati [5], le cifre vanno attribuite a ciascun a_{ji} sulla base di un'apposita indagine in un dato ambiente assiologico, che utilizzi statistiche di scelte compiute dai membri di quell'ambiente, per perseguire l'uno o l'altro Valore.

Tuttavia una scelta non dipende solo dalla rilevanza assiologica degli atti, ma anche dalla disposizione assiologica che chi sceglie ha verso questo e quel Valore. Ad esempio può accadere che una persona senta un Valore più in un periodo che in un altro della sua vita. Orbene, rappresentiamo la disposizione assiologica soggettiva col simbolo 'S_k' e definiamo questo simbolo come un insieme ordinato di numeri o variabili logiche s_{k1}, s_{k2}, s_{k3}, ..., s_{kn}, chiamati *coefficienti assiologici soggettivi* e corrispondenti uno ad uno ai Valori di un certo sistema:

$$(4)\quad S_k = Df \{ s_{k1}, s_{k2}, s_{k3}, \ldots, s_{kn} \}.$$

5. La determinazione di questi dati esige un metodo che è allo studio; si tratta di un metodo che deve stabilire come si possano ricavare in un dato ambiente assiologico le rilevanze assiologiche che in esso posseggono alcuni atti più comuni o più notevoli. Un ambiente assiologico è un insieme di realtà capaci di scelte.

L'insieme S_k caratterizzerà il soggetto nella nostra analisi del problema delle scelte. L'indice k permette di distinguere diversi momenti della vita del soggetto, in cui questo presenta diverse disposizioni assiologiche. Per esempio, nel momento *1* costituito dalla vita prematrimoniale ed in quello *2* costituito dalla vita matrimoniale di un dato soggetto, questo può avere una diversa disposizione assiologica verso la ricchezza. Conveniamo, però, che, qualora le s vengano usate con un solo indice, il k sia sottinteso col significato di « ad un certo momento non specificato della vita del soggetto ».

Anche la determinazione delle cifre per ciascuna s, per esempio $s_{23} = 0{,}5$, $s_{33} = 1$, dev'essere fatta secondo un metodo speciale [6].

* * *

Stabiliamo ora di indicare col simbolo 'A_j^x' l'atto che viene scelto e con '$A^{(m)}$' l'insieme di tutti gli atti possibili che si prendono in considerazione, e definiamo un *comportamento assiologico*, rappresentandolo col simbolo $\mathscr{C}$:

(5) un comportamento assiologico è un procedimento di calcolo, che accetta come *imput* un qualsiasi insieme di atti $A^{(m)} = \{ A_1, A_2 \dots A_i \dots A_m \}$, e produce come *output* la scelta di uno o più o nessuno di questi atti.

Il comportamento $\mathscr{C}_l$ contiene quali parametri gli n coefficienti s_{kj} di una certa disposizione assiologica soggettiva S_k, che intervengono insieme alle operazioni matematiche e logiche contenute in $\mathscr{C}_l$, a determinare la scelta.

Pertanto si potrà parlare di diversi tipi di comportamento $\mathscr{C}_1$, $\mathscr{C}_2$, $\mathscr{C}_3$, etc., ciascuno costituito da un diverso procedimento logico-matematico, oppure di uno stesso tipo di comportamento, ad esempio $\mathscr{C}_4$, che di fronte ad uno stesso gruppo di atti possibili, dà scelte diverse, secondo l'S_k che contiene.

Si conviene, perciò, di rappresentare il comportamento assiologico col simbolo '$\mathscr{C}_l(S_k)$', quando si vuole specificare quali disposizioni assiologiche sono contenute in $\mathscr{C}_l$.

6. Sono in corso ricerche apposite, intese a stabilire il metodo più adatto, per raggiungere la determinazione di tali cifre.

Ad esempio $\mathscr{C}_1$ sia il comportamento assiologico di una persona di cultura relativamente modesta e $\mathscr{C}_2$ il comportamento assiologico di una persona di cultura relativamente elevata; se S_5 è la disposizione assiologica di amore e ricerca della libertà, il comportamento $\mathscr{C}_2(S_5)$ è quello della persona di cultura relativamente elevata che cerca la libertà ed ama.

In base a queste definizioni la scelta può rappresentarsi simbolicamente mediante l'una o l'altra di queste formule:

$$A^{(m)} \rightarrowtriangle \mathscr{C}_l(S_k) \rightarrowtriangle A_i^* \qquad \text{oppure}$$

$$A^{(m)} \rightarrowtriangle \mathscr{C}_{lk} \rightarrowtriangle A_j^*$$

$$A_i^* = \mathscr{C}_{lk} A^{(m)}$$

oppure

$$\left.\begin{array}{l} V = \{ v_1, v_2, \ldots, v_n \} \\ A_1 = \{ a_{11}, a_{12}, \ldots, a_{1n} \} \\ A_2 = \{ a_{21}, a_{22}, \ldots, a_{2n} \} \\ \ldots\ldots\ldots\ldots\ldots\ldots \\ A_n = \{ a_{m1}, a_{m2}, \ldots, a_{mn} \} \end{array}\right| \rightarrowtriangle \mathscr{C}_l(S_k) \rightarrowtriangle A_i^*$$

Il comportamento $\mathscr{C}_l$ e la disposizione S_k così definiti caratterizzano, anzi costituiscono l'attività di scelta del soggetto.

Poiché n e k possono avere valori anche fino a mille ed oltre, è possibile rappresentare i procedimenti di calcolo ed i comportamenti assiologici comunque siano complessi.

Restano da definire, con apposite ricerche i valori da attribuire alle a, alle s ed alle $\mathscr{C}$ [7].

È facile capire che finora si è realizzato un linguaggio nuovo, per trattare i comportamenti assiologici, in modo che le domande del tipo « Che cosa fa un soggetto, quando sceglie ? », « Perché sceglie questo e non quello ? » sono sostituite da domande del tipo « Che valore ha a_{i2} ? », « Quanto è grande s_{27} ? », « Quali operazioni intervengono in $\mathscr{C}_{12}$? », « È sufficiente considerare dodici v_i ? », « È cambiato il $\mathscr{C}$ o è solo cambiato S ? ».

7. Anche il metodo di tali ricerche è allo studio.

2. *Trasformazioni assiologiche*

Consideriamo l'insieme S_k dei coefficienti assiologici soggettivi s_{kj}, $j = 1, 2, ..., n$, di un certo soggetto, ove n è il numero dei Valori (costitutivi dell'insieme V), che vengono presi in esame.

Se alcuni di tali valori non sono presenti nel soggetto in un certo momento, i corrispondenti s_{kj} saranno uguali a zero. Supponiamo ora che, secondo il variare di k, l'S_k rappresenti i coefficienti assiologici soggettivi di uno stesso soggetto al tempo k, ove k rappresenta un certo momento della vita del soggetto (ad esempio, dando a k solo valori interi *1*, *2*, *3*, *4*, rappresenterebbe quattro distinti momenti della vita del soggetto; o dando a k il valore di un anno e di un mese, come *1937*, *04*; *1938*, *11*, ecc., rappresenterebbe i momenti della vita di un soggetto corrispondenti a queste date). In base a questa supposizione è possibile rappresentare l'evoluzione dei coefficienti assiologici di un soggetto con tabelle, come:

k	s_{k2}	s_{k2}	s_{k3}	s_{k4}	s_{k5}	. . .
1927	*0*	*2,5*	*1*	*1*	*1*	
1928	*0*	*2,5*	*1,5*	*2*	*1*	
1929	*0*	*2,5*	*1,5*	*2,5*	*1*	
1930	*1*	*0*	*1,5*	*2,5*	*0*	
1931	*1*	*0*	*0*	*2,6*	*0*	
. .	.	. .	. .	.	. .	. . .

o con grafici come alla pagina seguente.

In questa evoluzione degli s è possibile individuare delle relazioni tra gli s. Tali relazioni possono essere definite come relazioni di tipo matematico o logico (secondo che gli s assumano valori matematici o logici) e possono riguardare uno, due o più coefficienti assiologici soggettivi.

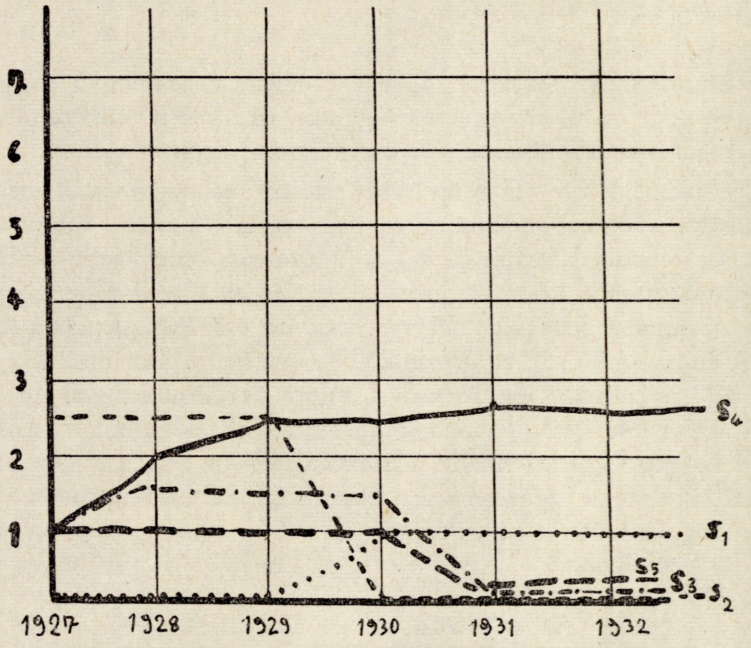


Grafico 1

Volendo presentare un esempio, sarà utile introdurre qualche semplificazione nel simbolismo. Conveniamo che, qualora gli *s* vengano usati con un solo indice, è sottinteso il significato di « ad un certo momento specifico della vita del soggetto ». Conveniamo anche, che, se sono rispettate le suddette relazioni tra gli *s*, il sistema di valori accettati da un soggetto è *stabile*; invece, se non sono rispettate, diremo che l'*S* è *instabile*; perciò chiameremo queste relazioni *relazioni di stabilità*.

Esempi:

1° Riferiamoci ad un soggetto (o un gruppo di soggetti), per il quale un sistema *S*, che sia stabile, se un certo Valore (per esempio il Valore della sopravvivenza) ha un valore minimo, e tenda a trasformarsi, se questo valore decresce. Qui avremo $s_3 > 2{,}4$, in cui $v_3 =$ « sopravvivenza ».

2° Riferiamoci ad un soggetto (o un gruppo di soggetti), per il quale non sia possibile amare insieme la pace e la guerra in condizione di equilibrio assiologico. Qui, se v_1 = « pace » e v_2 = « guerra », avremo $s_1 \times s_3 = 0$, cioè l'uno o l'altro Valore deve avere come valore *0*.

3° Riferiamoci ad un soggetto (o un gruppo di soggetti), per il quale è possibile amare la pace ed un po' la guerra o amare la guerra ed un po' la pace. Qui, se v_1 = « pace » e v_2 = « guerra », mentre « amare un poco » è il valore *0,5*, avremo (in linguaggio ALGOL):

$((s1 > 0.6)$ **and** $(s2 < 0.5))$ **or** $((s1 < 0.5)$ **and** $(s2 > 0.5))$

oppure

$((s1 > 0.5)$ **and** $(s2 > 0.5))$.

Possiamo riferirci a soggetti, in cui occorra considerare più *s* e formulare un numero comunque grande di relazioni tra gli *s*, di qualsiasi complessità, rappresentando, così, tutti i possibili comportamenti assiologici.

Ogni volta che si è riusciti a costruire un grafico o una tabella, che rappresenti l'evoluzione assiologica di un soggetto, e si sono fissate le relazioni di stabilità [8], è possibile individuare quei momenti o periodi *k*, in cui il soggetto era in equilibrio assiologico, ed i momenti in cui viveva un conflitto di valori.

È possibile definire in termini matematici o logici l'evoluzione assiologica di un soggetto in dipendenza dalle relazioni di stabilità presenti nel suo sistema assiologico, dai criteri di precedenza con cui i vari coefficienti assiologici si modificano e dal modo continuo o discontinuo con cui si modificano tali coefficienti. Ad esempio, supponiamo che, per i due valori v_2 e v_7 valga la relazione $s_2 \times s_7 = 0$ e supponiamo che valga un criterio di precedenza, per cui, in condizioni di stabilità dovuta a $s_2 \times s_7 > 0$, debba modificarsi il minore fra s_2 ed s_3.

Supponiamo di partire da $s_2 = 12$, $s_7 = 15$, successivamente avremo $s_2 = 0$; $s_7 = 15$, che costituiscono un *S* stabile. Invece, se avessimo avuto in partenza $s_2 = 2{,}5$; $s_7 = 1{,}8$, successivamente avremo avuto $s_2 = 2{,}5$; $s_7 = 0$; questo nel caso in cui il mutamento dei coefficienti assiologici soggettivi avvenga spontaneamente verso una condizione di stabilità.

8. È allo studio un metodo per la determinazione delle *relazioni di stabilità* attraverso un simbolismo utilizzabile nella presente teoria.

Supponiamo che i coefficienti assiologici soggettivi avvengano per gradi, con variazioni di una unità per ogni scelta (o gruppo di scelte); allora, partendo da $s_2 = 12$ e $s_7 = 15$, si avrebbe: $s_2 = 12$, $s_7 = 15$; $s_2 = 11$, $s_7 = 15$; $s_2 = 10$, $s_7 = 15$; ...; $s_2 = 3$, $s_7 = 15$; $s_2 = 2$, $s_7 = 15$; $s_2 = 0$, $s_7 = 15$.

Questo significa che il soggetto continua ad eseguire delle scelte, usando valori instabili, che, dopo ogni scelta, tendono ad avvicinarsi sempre più alle condizioni di stabilità. Un *computer* può trasformare i suoi coefficienti assiologici seguendo regole di precedenza, che determinino quali valori debbano essere modificati prima e quali dopo, e regole che fissino le relazioni di stabilità.

* * *

Ora bisogna chiarire come si giunge a situazioni di instabilità assiologica. A tale scopo si può assumere che ad un certo punto sia possibile immettere in un certo soggetto, cioè in un insieme S, dei coefficienti s, il cui valore provochi condizioni di instabilità. Nell'esempio precedente, supposto che originariamente si abbia $s_2 = 12$ e $s_7 = 0$, immettiamo, con una operazione di *input*, $s_7 = 15$. Nel linguaggio comune questa introduzione in un soggetto viene variamente descritta; i sostenitori del Valore a cui corrisponde l's_7 dicono che « finalmente quel Tizio è divenuto cosciente di quel Valore, lo ha raggiunto, si è innalzato ad esso, si è convertito ad esso »; gli oppositori di quel Valore dicono che « purtroppo quel Tizio è caduto in una certa fissazione o perversione, ha subito un plagio, si è corrotto ». Ad esempio, l'introduzione degli apparecchi TV in un ambiente rurale può immettere i Valori dell'eleganza, del turismo, del ballo. Pertanto, supposto di aver programmato opportunamente un *computer*, è possibile osservare il seguente suo comportamento di fronte agli atti possibili A_j, che vengono presentati nell'*input*:

Ad un certo momento la macchina, che ha dei propri coefficienti assiologici soggettivi s_i, riceve (attraverso l'*input*) un certo nuovo Valore, cioè da $s_7 = 0$ passa a $s_7 \neq 0$. Ciò costituisce una situazione di conflitto assiologico e la macchina continua ad operare delle scelte, secondo tale sistema di Valori, mentre tende a trasformare gli s, fino ad eliminare un s precedentemente posseduto, cioè l's_2. Dopo l'eliminazione la macchina continuerà ad eseguire le sue scelte col nuovo S stabile. Niente impedisce che si abbiano e si descrivano casi in cui il soggetto (o la macchina) non riesca a risolvere il suo conflitto assio-

logico eliminando un valore, ma lo acuisca, operando scelte che rinforzino alcuni s i quali contrastino col resto dell'S e che dovrebbero essere eliminati (tali scelte possono essere provocate da situazioni ambientali). Per esempio, ci sono persone che, pur possedendo s_i tradizionali, agiscono secondo s_i più moderni e se ne rammaricano.

Tutto ciò consiglia l'introduzione e la definizione di una funzione $\mathfrak{R}$ di reazione, tale che, dato un certo sistema S_0, un certo insieme di atti possibili $A^{(m)}$ ed un certo atto scelto A_j^*, il nuovo sistema di Valori S_1 del soggetto dopo la scelta e le sue conseguenze sarà $S_1 = \mathfrak{R}\ (S_0, A^{(m)}, A_j^*;)$. In genere questo tipo di funzione $\mathfrak{R}$ dovrebbe variare da soggetto a soggetto, perché dovrebbe dipendere dalla costituzione psicofisica e socioculturale del soggetto, quindi anche dalle sue relazioni di stabilità, dal suo S in un dato momento dagli $A^{(m)}$ che gli sono presentati, ecc. In genere la $\mathfrak{R}$ trasforma tutti gli s del soggetto dopo ogni scelta, sia egli in una condizione di stabilità o no. Ma in particolare per certe scelte o atti possibili può darsi che solo alcuni s o nessuno di essi sia trasformato. Nel caso del *computer* le $\mathfrak{R}$ dovrebbero essere specificate in parte nell'*input* ed in parte nel programma che dà luogo all'attività assiologica del *computer*. Tuttavia è possibile ritenere che studi sperimentali, in cui le scelte, le trasformazioni e gli atti possibili vengano osservati e misurati, possano mostrare come siano lecite delle semplificazioni a proposito di tali funzioni $\mathfrak{R}$.

Per una chiarificazione mediante esempio, supponiamo un caso molto semplice, in cui ciascun atto A_j sia accompagnato da un insieme di coefficienti di rinforzo o smorzamento $R_j = \{\pi_{ji}\}$, ove ciascuno dei π_{ij} sia in corrispondenza con un valore v_i. Qualora l'atto A_j sia scelto, il corrispondente insieme R_j fornisce i valori π_{ji}, per cui devono essere moltiplicati i precedenti s_i, per dare i nuovi s_i. Ad esempio, supposto che nella società moderna chi è onesto venga umiliato, si abbia $v_1 =$ onestà, $v_2 =$ disonestà, allora

A_1 (attività di intrigare), $a_{11} = 0$, $a_{12} = 1 \parallel r_{11} = 1$, $r_{12} = 1$.
A_2 (attività di non intrigare), $a_{21} = 1$, $a_{12} = 0 \parallel r_{21} = 0{,}5$, $r_{22} = 1{,}3$.

Se, ad esempio, per un certo soggetto il coefficiente di reazione è 1, vuol dire che non c'è reazione. Se, per un altro soggetto, vale $s_{01} = 5$, $s_{02} = 1$, egli sceglierà A_2 e, come conseguenza, S_0 diventerà S_1 nel modo seguente:

$$s_{11} = s_{01} \times r_{21} = 5 \times 0{,}5 = 2{,}5;$$
$$s_{12} = s_{02} \times r_{22} = 1 \times 1{,}3 = 1{,}3;$$

cioè, dopo la delusione di non aver intrigato e di non aver conseguito

con ciò nessun vantaggio, il soggetto diventerà meno *onesto* e più *disonesto*. Ovviamento questa non è una scoperta nel campo del comportamento umano; ma qui non siamo interessati a *scoprire*, bensì a *rappresentare* i comportamenti umani di scelta, in una teoria, che li renda trattabili e calcolabili.

3. *Premessa sui calcolatori e sui programmi di calcolo*

Perché sia comprensibile in qual modo il *computer* possa calcolare lo svolgersi di un comportamento assiologico, è utile illustrare in qual modo esso funzioni ed in qual modo occorra programmarlo. Da questa illustrazione risulterà che il linguaggio di una tale programmazione è utile alla descrizione di un procedimento assiologico indipendentemente dal fatto che tale descrizione venga poi messa in macchina o no.

Supponiamo di voler calcolare 1 $y = \dfrac{log\ 274{,}5 + 37^{3{,}6}}{sen\ (0{,}7 \times 0{,}292) + 1}$

Potremmo far ricorso alla seguente programmazione in ALGOL (Algorithmic Language):

Programma 1: **begin**
x: = (log (274,5) + 37 ↑ 3,6 / (sin (0,7* 0,294)+1)
print(y)
end

Questo esempio è molto semplice e poco interessante, perché il valore di x è già dato sotto la forma di un'espressione numerica anziché sotto la forma di un solo numero.

Supponiamo ora di voler calcolare la funzione 2 $y = x^2 + 4x$

In ALGOL si può fissare il seguente:

Programma 2: **begin real** x, y
inizio: read (x)
y: = x ↑ 2 × 4* x
print(y)
goto inizio
end

Tale programma, una volta immesso nel calcolatore, calcola ripetutamente la funzione y in corrispondenza di ciascun valore x nei dati d'ingresso. Ad esempio, se si forniscono al calcolatore i seguenti dati d'ingresso: *5*; *0,6*; *1*; *100*,

esso ci stamperà: valore calcolato *45.00*
valore calcolato *2.76*
valore calcolato *5.00*
valore calcolato *10400.00*

Si vede che il programma 2 è qualcosa di più della 2. Non solo esso è il mezzo materiale per far funzionare il calcolatore; ma è anche una descrizione precisa (utile anche alla comunicazione uomo-uomo, oltre che alla comunicazione uomo-macchina) di un procedimento non contenuto nella 2; mentre questa si limita a definire un insieme infinito di coppie x, y, il programma 2 descrive un'attività in cui certi valori di x vengono prelevati dall'esterno, uno per volta, e ciascuno di essi fornisce all'esterno un valore di y secondo la 2 e tale operazione si ripete ininterrottamente.

Supponiamo, infine, di voler specificare una serie di coppie di valori x ed y e di voler ottenere, per ciascuna coppia, il prodotto $x \times y$, se esso non supera il valore *100*, e la somma $x + y$, se il prodotto $x \times y$ supera il valore *100*; se, però, la stessa coppia di valori appare più di una volta di seguito, vogliamo invertire il criterio ed ottenere il prodotto, se esso supera il valore *100* e la somma, se il prodotto non supera il valore *100* e, inoltre, in tal caso, vogliamo la digerenza $x - y$.

È facile rendersi conto della scarsa efficacia del linguaggio in cui ci siamo ora espressi; orbene, esprimendoci nel linguaggio con cui programmiamo il calcolatore, tutto diventa più chiaro, anche se poi non immettiamo il programma nella macchina. Infatti nel simbolismo dell'ALGOL abbiamo:

Programma 3: **begin real** x, y, $x0$, $y0$
a: read(x); read(y);
if $x * y > 100$ **and** $(x \neq x0$ **or** $y \neq y0)$ **then** print $(x + y)$ **else if** $x * y > 100$ **then** print $(x * y)$ **else if** $x \neq x0$ **or** $y \neq y0$ **then** print 2 $(x * y,\ x - y)$
else print $2(x + y,\ x - y)$;
$x := x0$; $y := y0$; **goto** a; **end**

Siamo ora in condizione di mostrare come il simbolismo dello ALGOL, di cui abbiamo notato l'efficacia, sia capace di rappresentare i comportamenti assiologici e le trasformazioni di sistemi di valori, realizzando una loro chiarificazione analitica e la loro trattabilità mediante il calcolatore.

4. *Esempi di diagrammi e programmi di comportamenti assiologici*
Comportamento assiologico $\mathcal{C}_1$.

Le a_{ji} e le s_i non possono assumere che valori *1* o *0* (presenza o assenza di una certa rilevanza assiologica o di un certo coefficiente assiologico soggettivo). Un certo atto A_j viene scelto solo se possiede $a_{ji} = 1$ in corrispondenza di ciascun $s_i = 1$.

Definiamo la funzione logica $l(x, y)$:

l	x	y
1	0	0
1	1	1
0	0	1
0	1	0

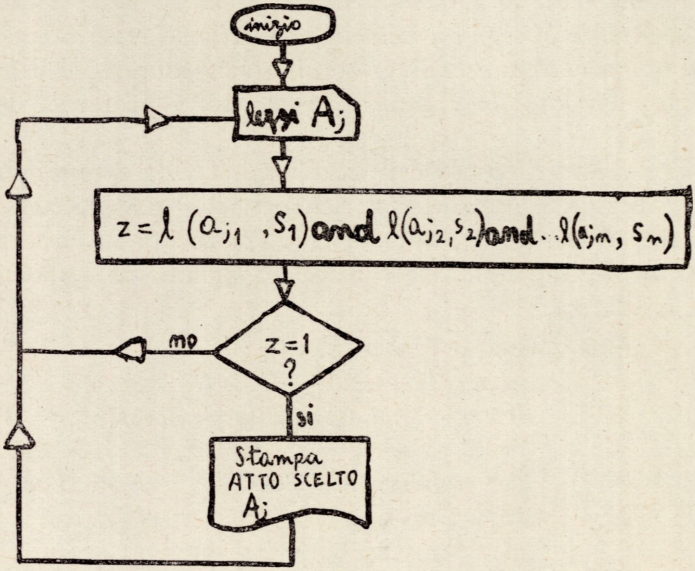


Grafico 2

Programma in ALGOL nel caso in cui $n = 3$

begin boolean *s1*, *s2*, *s3*, *a1*, *a2*, *a3*
read (*s1*, *s2*, *s3*);

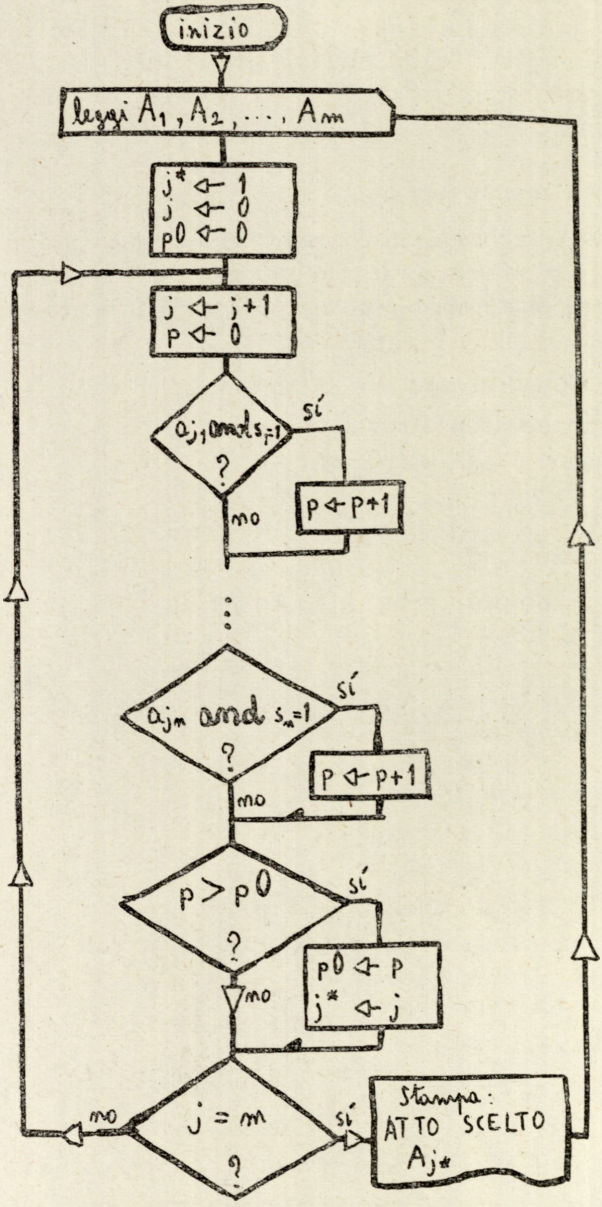

inizio
leggi $A_1, A_2, \ldots, A_m$
$j^* \leftarrow 1$
$j \leftarrow 0$
$p0 \leftarrow 0$
$j \leftarrow j+1$
$p \leftarrow 0$
a_j, and $s_j=1$?
sí
no
$p \leftarrow p+1$
a_{jm} and $s_m=1$?
sí
no
$p \leftarrow p+1$
$p > p0$?
sí
no
$p0 \leftarrow p$
$j^* \leftarrow j$
$j = m$?
no
sí
Stampa:
ATTO SCELTO
A_{j^*}

Grafico 3

```
leggi: read (a1, a2, a3);
  if l (a1, s1) and l (a2, s2) and l (a3, s3) then
    print (' ATTO SCELTO ', a1, a2, a3);
    goto leggi;
    end
```

Comportamento assiologico $\mathscr{C}_2$.

Questo comportamento consiste nello scegliere fra m atti possibili quello che possiede (o il primo di quelli che posseggono) il maggior numero di rilevanze assiologiche $a_{ij} = 1$ in corrispondenza con i coefficienti assiologici soggettivi $s_j = 1$.

In ALGOL, nel caso $n = 3$, abbiamo:

```
  begin boolean array s[1 : 3];
  integer i, j, j1, p, p0, m;
  read (s);

leggi: read 1(m);
  begin boolean array a[1 : m, 1 : 3];
  read 2(a, m);
  j1 : = 1;
  j : = 0;
  p0: = 0;

ciclo: j: = j + 1;
  p: = 0;
  for i: = 1, 2, 3 do
  if a[j, i] and s[i] then p: = p + 1;
  if p > p0 then begin p0: = p; j1: = j; end
  if j ≠ m then goto ciclo;
  print (' ATTO scelto ', a, j1);
  goto leggi
  end
  end
```

Comportamento assiologico $\mathscr{C}_3$.

In questo comportamento le a_{ji} e le s_i sono variabili numeriche anzicché logiche. L'A_j scelto fra m possibili, è quello per cui le a_j sono maggiori di certi valori minimi a_i min e la somma $\sum_{i=1}^{n} a_{ji} \ldots s_i$

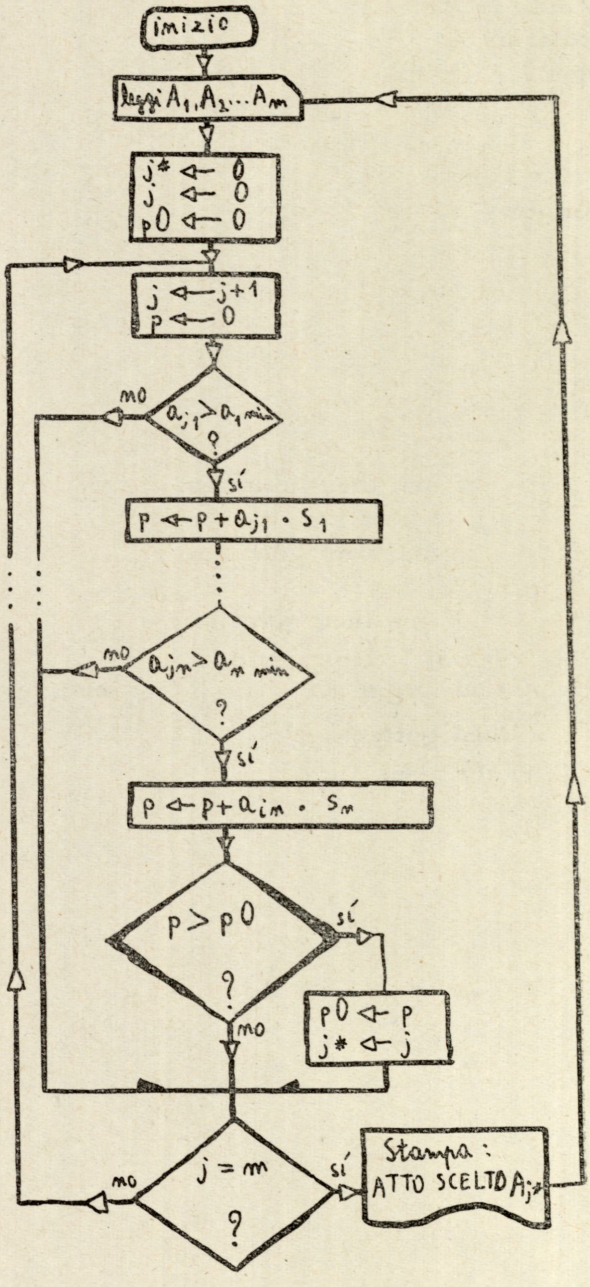

inizio
leggi $A_1, A_2 \ldots A_m$
$j^* \leftarrow 0$
$j \leftarrow 0$
$p0 \leftarrow 0$
$j \leftarrow j+1$
$p \leftarrow 0$
no
$a_{j1} > a_{1\,min}$?
sí
$p \leftarrow p + a_{j1} \cdot s_1$
no
$a_{jn} > a_{n\,min}$?
sí
$p \leftarrow p + a_{in} \cdot s_m$
$p > p0$?
sí
no
$p0 \leftarrow p$
$j^* \leftarrow j$
$j = m$?
no
sí
Stampa:
ATTO SCELTO A_{j^*}

Grafico 4

In ALGOL, nel caso $n = 3$, abbiamo:

```
  begin array s[1 : 3];
  integer i, j, j1, m;
  real p, p0, a1 min, a2 min, a3 min;
  read (s, a1 min, a2 min, a3 min);
leggi: read 1 (m);
  begin array a[1 : m, 1 : 3];

  read 2(a, m);
  j1: = 0;
  j: = 0;
  p0: = 0;

ciclo: j: = j + 1;
  p: = 0;
  if a[j, 1] < a1 min then goto fine;
  p: = p + a[j, 1] * s[1];
  if a[j, 2] < a2 min then goto fine;
  p: = p + a[j, 2] * s[2];
  if a[j, 3] < a3 min then goto fine;
  p: = p + a[j, 3] * s[3];
  if p > p0 then begin p0: = p; j1: = j; end;

fine: if j < then goto ciclo;
  print (' ATTO scelto ', a, j1);
  goto leggi;
  end
  end
```

EMANUELE RIVERSO
ENZO CALOGERO

LA FENOMENOLOGIA DELLA VITA AFFETTIVA E L'ESTROVERSIONE DEL DESIDERIO IN HUTCHESON

I

Francis Hutcheson, nel trattato dal titolo *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* [1], per poter riprendere su un piano psicologicamente più approfondito ed elaborato rispetto a quello della *Inquiry into the Original of our Ideas od Beauty and Virtue* [2] e delle *Illustrations upon the Moral Sense* [3] il prediletto tema del disinteresse dei sentimenti morali, si cimenta con un'articolata fenomenologia della vita affettiva. Egli affronta, in primo luogo, i desideri.

I desideri, dice il Nostro facendosi avanti con un discorso che egli stesso sarà costretto a rivedere ben presto, si determinano in noi, naturalmente, dall'apprendere il bene e il male negli oggetti, nelle azioni e negli eventi, e, nell'interesse nostro o altrui, sono diretti a ottenere una sensazione piacevole o ad evitare una sensazione spiacevole [4]. Essi da un lato si distinguono a seconda dei piaceri cui mirano, e così abbiamo il desiderio dei piaceri sensuali, il desiderio dei piaceri del senso estetico, il desiderio dei piaceri del « senso pubblico » ossia della simpatia, il desiderio della virtù e quello dell'onore [5], (ma qui Hutcheson avrebbe dovuto parlare, più precisamente, del desiderio dei piaceri della virtù e di quello dei piaceri dell'onore), e dall'altro in desideri primari — originari — (alla classe dei quali appartengono i desideri già menzionati) e in desideri se-

1. Il trattato in parola fu pubblicato insieme all'altro dal titolo *Illustrations upon the Moral Sense,* in un solo volume: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with illustrations upon the Moral Sense,* London and Dublin 1728 (anonimo). Citeremo da: F. HUTCHESON, *Works,* III, Glasgow 1769

2. London 1725 (anonimo).

3. *Op. cit.*

4. *Essay cit.,* p. 7. L'A. dice testualmente che i desideri « ... arise in our mind, from the frame of our nature, upon apprehension of good or evil in objects, actions or events, to obtain for our selves or others, the agreable sensation, when the object or event is good or to prevent the uneasy sensation, when it is evil ».

5. *Op. cit.,* pp. 7-8.

condari — derivati —; questi presuppongono quelli e concernono un oggetto ritenuto capace di sodisfare un desiderio primario, e hanno una intensità proporzionata a quella di tale desiderio e alla presunta utilità o bisogno dell'oggetto stesso [6]. Si pensi ai desideri della ricchezza e del potere, che pur sono universali [7]; essi, proprio per il loro carattere secondario e strumentale, a) non implicano, contrariamente all'avviso dei fautori dell'egoismo etico, che la naura umana sia « wholly selfish », giacché la ricchezza e il potere possono essere desiderati sia per propositi sociali e virtuosi, sia per propositi egoistici; b) non vanno indiscriminatamente condannati (e qui Hutcheson ce l'ha con qualsiasi morale ascetica, inclusa quella presupposta da Mandeville), poiché la rinunzia alla ricchezza e al potere è addirittura una « debolezza » (« weakness ») quando abbiamo a che fare con « honourable opportunities » [8].

Il moralista scozzese prosegue osservando che le leggi e i costumi dei vari paesi producono in noi « strange associations of ideas », in base alle quali certi oggetti, altrimenti indifferenti, diventano o desiderabili « by reason of some additional grateful idea » o indesiderabili « by like addition of an ungrateful idea » [9]. In tal modo acquistano importanza, per noi, arredamenti, abiti, equipaggiamenti e simili [10].

Hutcheson precisa, sulle orme di Locke, che le « associazioni di idee » non producono necessariamente situazioni psicologiche con-

6. *Op. cit.*, p. 8. James Mackintosh osserva opportunamente che qui Hutcheson procede a una accurata distinzione tra desideri originarii e secondari, assente invece nel Butler (cfr. *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy chiefly during the seventeenth and eighteenth Centuries*, Edinburg 1830, p. 86), e tale osservazione ritorna nel Mc Cosh (*The Scottish Philosophy*, London 1875, pp. 76-77). Senonché il Mackintosh, affermando altresì che « Butler and Hutcheson coincided in the two important positions, that disinterested affections, and a distint moral faculty, are essentials parts of human nature » (*op. cit.*, p. 86), non si rende conto del significato tutto particolare che in Butler, come vedremo fra poco, è assunto dal concetto di « disinteresse » esteso a tutte le affezioni particolari, cominciando da quelle che siamo soliti chiamare egoistiche. In genere l'A. ritiene la convergenza dottrinale tra Hutcheson e Butler più ampia e profonda di quanto effettivamente non sia (*op. cit.*, pp. 85-86).

7. HUTCHESON, *op. cit.*, p. 8.

8. *Op. cit.*, pp. 8-9.

9. *Op. cit.*, p. 9.

10. *Op. cit.*, p. 10.

fuse e moralmente pericolose, poiché possono favorire anche imprese innocentemente egoistiche o addirittura sociali e poiché da esse dipendono « all our language », « much of our memory » e « many other valuable powers and arts » [11]. D'altra parte l'uomo può non subire, ove occorra, l'avvento in lui di tali « associazioni » ricorrendo o a una « vigorous attention » per prevenirle o alla «abstraction» per disciogliere, ricorrendo, cioè, in entrambi i casi alla ragione, che controlla e rettifica la stessa vita effettiva e morale, o almeno può farlo [12].

Hutcheson riprende il suo discorso sui desideri rivedendolo sotto l'influsso di Butler e proponendolo come alternativo rispetto a quello di Locke, che aveva affermato che il desiderio non è altro che « ...il disagio per la mancanza di un certo bene, con riferimento a un qualche dolore sentito » e che quindi esso si dirige contemporaneamente alla rimozione della pena che lo costituisce e al bene positivo che ci manca [13].

Hutcheson ricorda espressamente la dottrina lockiana del desiderio e afferma che essa rende difficile il riconoscimento dei desideri disinteressati [14]. Pertanto egli procede a una sua profonda revisione, utilizzando in una certa misura, come già si accennò e come vedremo meglio tra poco, gli insegnamenti di Butler.

Il filosofo scozzese riconosce che un certo disagio « accompagna » i desideri, o almeno la maggior parte dei desideri violenti,

11. *Op. cit.*, pp. 10-11.

12. *Op. cit.*, p. 11. Si tenga presente che per Hutcheson non solo i desideri, ma anche i semplici « appetiti » che pur non presuppongono alcuna opinione, possono essere malamente influenzati, una volta determinatisi, da certe « associazioni di idee » che conferiscono ai loro oggetti un valore che questi, in effetti, non hanno (pp. 84 seg.). Comunque il fatto che l'intervento della ragione nella vita morale, pur essendo prezioso e spesso decisivo, non è infallibile e onnipotente è ribadito nello *Essay*, dove si afferma che a volte la confutazione razionale delle false opinioni non basta per vincere le bizzarrie di taluni desideri e passioni, e dove si fa l'esempio di coloro che, pur sapendo che gli « spiriti » vivono e nella luce e nell'ombra, diventano inquieti solo al buio (p. 86).

13. LOCKE, *Saggio*, Libro II, cap. XXI, 31 e 32.

14. HUTCHESON, *op. cit.*, p. 22. Sulle divergenze di Hutcheson dalla dottrina lockiana del desiderio cfr. spec. SELBY-BIGGE, introduz. a *British Moralists*, New York 1964 (rist.) I Vol., p. LXXVI.

15. *Op. cit.*, pp. 14-15.

non solo quando cerchiamo di evitare un male, ma anche quando cerchiamo di ottenere un bene. Senonché si tratta, appunto, solo di un disagio che « accompagna » il desiderio, e non già di un disagio che si identifica con questo, o almeno ne costituisce un motivo; il desiderio non può essere desiderio di rimuovere il disagio, poiché nasce prima di questo e solo successivamente gli si connette [16]. Del resto, anche se consideriamo la « pleasant sensation of joy » che si identifica con la sodisfazione del desiderio, questo resta pur sempre una faccenda ben distinta, poiché si limita ad « accompagnare », se sodisfatto, siffatta sensazione piacevole, pur nascendo prima di essa e non potendo eleggerla, quindi, a suo motivo [17]. Altrimenti desidereremmo con la stessa intensità una cosa di poco conto e il suo opposto [18]. In definitiva il desiderio si rivolge direttamente, per interesse privato o pubblico, solo a un bene da ottenere o a un male da evitare, e nasce soltanto dall'apprendimento del primo come conseguibile e del secondo, appunto, come evitabile. Orbene è proprio questa circostanza a spiegarci la possibilità di desideri disinteressati e virtuosi, di desideri che si rivolgono direttamente e solamente alla felicità altrui, indipendentemente dalla considerazione dei vantaggi mondani e celesti della virtù [19], a spiegarci, insomma, la possibilità della benevolenza, intesa come desiderio assolutamente disinteressato della felicità altrui, indipendente dalla stessa considerazione del piacere nobilissimo che scaturisce dalla virtù, desiderio disinteressato esemplarmente testimoniato dal buono uomo, che, morente, si preoccupa ancora del bene del prossimo [20].

E' evidente che qui Hutcheson rivede la sua iniziale definizione del desiderio, aliminando, in questo, il riferimento finalistico al piacere, e limitandosi ad affermare che il desiderio nasce dall'apprendi-

16. *Op. cit.*, p. 15. Hutcheson preciserà in seguito che le « uneasy sensations », pur testimoniando l'imperfezione umana, svolgono un ruolo positivo avvertendoci immediatamente se una cosa concorre o meno alla nostra conservazione, il che non sarebbe possibile su una base puramente intellettuale perché la nostra conoscenza dei rapporti tra le cose esterne e il nostro corpo è « debole » (pp. 43-48).

17. *Op. cit.*, p. 15.

18. *Op. cit.*, pp. 15-16.

19. *Op. cit.*, p. 16 seg.

20. *Op. cit.*, pp. 20-21.

mento di un bene e mira soltanto al suo conseguimento [21]. La posizione di Hutcheson, già chiara nella I sezione dello *Essay,* risulta consolidata e approfondita nella sezione successiva. Qui si osserva che, a volte, l'inquietudine e l'insoddisfazione non fanno nemmeno compagnia al desiderio; si pensi al caso in cui desideriamo e perseguiamo risolutamente, per noi o per gli altri, beni di modesta importanza, o al caso di « some sedate men » che hanno forti desideri pubblici e privati, e tuttavia non soffrono alcuna inquietudine [22]. Aggiungasi, e qui il Nostro intreccia, sino a confonderle, la dimensione descrittivo-psicologica e quella normativa del suo discorso, che è nostro dovere, innanzi a un oggetto che è difficile ottenere, perseguirlo con diligenza ma senza accrescere la nostra fatica con l'ansietà e l'inquietudine, e innanzi a un male imminente, desiderarne la rimozione, e non già anticiparlo con la nostra insofferenza [23].

Possiamo stabilire sin d'ora fino a che punto la dottrina hutchesoniana dei desideri si riannodi a quella butleriana delle affezioni particolari. Butler afferma che tutti gli appetiti e le affezioni particolari sono rivolti direttamente alle cose esterne e non già al piacere che ne deriva. Essi, in tal senso, sono parimenti « disinteressati », si tratti dell'ambizione, si tratti di un'affezione benevola [24]. Rientrano nella dimensione dell'interesse individuale solo il principio generale dell'amore di sé e le azioni che ne derivano, principio che vanta la sua specificità e anzi superiorità rispetto alle affezioni particolari e alla stessa gioia che scaturisce dalla loro soddisfazione [24]. Pertanto è assurdo parlare del disinteresse della virtù, a meno che non si parli anche del disinteresse dell'odio, dei molteplici vizi, e dei

21. Lo Scott osserva che la revisione della iniziale definizione del desiderio è dovuta all'influsso di Butler, al fatto cioè che Hutcheson, seguendo Butler, fa terminare il desiderio nel suo oggetto che è il suo stesso fine, e lo distingue nettamente sia dalla inquietudine e insoddisfazione che lo precede, sia dalla soddisfazione che lo segue (cfr. *Hutcheson*, Cambridge 1900, p. 202). Vedremo più avanti fino a che punto questa asserzione sia esatta.

22. HUTCHESON, *op. cit.*, p. 40.

23. *Op. cit.*, p. 41.

24. Cfr. BUTLER, *Sermons*, London 1964 (rist.) XI, p. 167. Cfr. anche Sermon I, nota 1 di p. 36 e nota 1 di p. 37.

25. Sermon XI, cit., p. 174, p. 178 e passim.

comuni affetti e delle comuni avversioni [26]. La virtù non si identifica affatto con la spontanea benevolenza poiché essa implica la coscienza morale, presa nell'esercizio della sua costituitiva autoritatività ed egemonia nei confronti di tutte le affezioni particolari [27], benevolenza inclusa [28].

In definitiva le affezioni e i desideri sono tutti « disinteressati », o meglio sono tutti interessati e disnteressati al tempo stesso, poiché coinvolgono, a pari titolo, l'io e l'oggetto [29].

Questo rapidissimo cenno alla dottrina butleriana è sufficiente per evidenziare i limiti della utilizzazione huchesoniana della dottrina che il grande vescovo inglese esibisce a proposito delle affezioni e impulsi particolari. Infatti il principio secondo cui tutte le affezioni particolari si riferiscono direttamente alle cose e si esauriscono in tale riferimento serve a Butler per affermare che nessuna di esse, nemmeno la benevolenza, è specificamente disinteressata o più disinte-

26. *Op. cit.*, p. 173. Butler dice testualmente con chiara allusione polemica alla *Inquiry* di Hutcheson: « Therefore to those who are shocked to hear virtue spoken of as disinterested, it may be allowed that it is indeed absurd to speak thus of it; unless hatred, several particular istances of vice, and all the common affections and aversions in mankind, are acknowledged to be disinterested too ».

27. Cfr. spec. Sermon II e Sermon III (p. 46 seg. e p. 60 seg.). Vedi anche *A dissertation upon the Nature of Virtue*, in *Sermons*, cit. (pp. 245-257), p. 246 seg. (la *Dissertation*, è ben noto, comparve la prima volta come appendice alla famosa opera religiosa di Butler, *The Analogy of Religion*, London 1736).

28. Il Sidgwick osserva oportunamente che in Butler la benevolenza, benché intesa come naturale principio di azione pur subordinato alla « Conscience », tende a determinarsi come un'affezione particolare per particolari individui (Sidgwick si riferisce al Sermon I; *op. cit.*, pp. 33-35) e, in ogni caso, non si pone, come invece, giova ripeterlo, accade in Hutcheson, sullo stesso piano direttivo del « calmo » amore di sé (*Outlines of the History of Ethics*, London 1962, rist., pp. 194-195). Anche P. Allan Carlsson riconosce che per Butler la benevolenza non sta alla pari con il self-love ma, diversamente dal Sigwick, considera nell'etica del vescovo inglese due forme di benevolenza, cioè sia la benevolenza come « prudenza », che si distingue e collega a un tempo con quella più strettamente egoistica, sia la benevolenza che è solo un'affezione particolare (cfr. P. Allan Carlsson, *Butler's Etrics*, The Hague 1964, pp. 151-157, spec. pp. 155-157).

29. Butler, Sermon XI, pp. 173-174. Sulla dottrina butleriana delle affezioni e dei desideri particolari cfr. spec. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 192 seg.; Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1962, rist., II Vol., pp. 43-44; C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1967 (1ª ediz. 1930), pp. 63-71; W. R. Matthews, introduz. a ediz. cit. di *Sermons*, pp. XXII-XXIII.

ressata di altre, e che, per quanto concerne la virtù, non ha senso parlare di quel disinteresse che contrassegna solo le affezioni particolari che essa governa. Al contrario Hutcheson, almeno nelle pagine che ora esaminiamo ,utilizza tale principio per un fine ben diverso, cioé per affermare l'esistenza di ben determinati desideri disinteressati, e precisamente di quello che costituisce la benevolenza, intesa ancora, proprio in dissenso con Butler, come la stessa virtù. Aggiungasi che Butler, nella misura stessa in cui subordina la benevolenza al « self-love », considera quest'ultimo, almeno a volte, come un intrinseco e validissimo principio della vita morale e religiosa cospirante e quasi assimilantesi alla coscienza morale [30], laddove, come sappiamo, Hutcheson, già nella *Inquiry*, ritiene che il self-love, in quanto tale, produce solo azioni moralmente indifferenti. Infine Hutcheson distingue nettamente, come vedremo, i desideri dalle affezioni e passioni, il che non accade in Butler; pertanto in Butler abbiamo l'estroversione della intera vita affettiva, laddove nello Hutcheson dello *Essay* abbiamo soltanto quella dei desideri. Ma (e affrontiamo a bella posta per ultimo un quesito che non è certo di secondaria importanza) è storiograficamente corretto affermare, senz'altro, che Hutcheson mutua a Butler la convinzione secondo cui le affezioni particolari mirano direttamente e unicamente agli oggetti e non già alla rimozione di certe pene o alla fruizione di certi piaceri che sono invece, le prime e i secondi, solo ed eventualmente « concomitanti »? Il vero è che Hutcheson, già nella *Inquiry* (1725) anteriore ai *Sermons* (1726) di Butler, formula talune considerazioni che preludono in maniera pregnante alla dottrina butleriana delle affezioni particolari e alla dottrina dei desideri dello stesso *Essay*. Infatti nella *Inquiry* il filosofo scozzese, discorrendo di passioni come la tristezza, l'ira, la gelosia, la compassione e del loro distinguersi da certi piaceri e pene che sono solo « concomitanti », considera in particolare la compassione e afferma che essa ha sì come suo possibile effetto quello di rimuovere, grazie alle azioni che da essa scaturiscono, il disagio che anima lo stesso compassionante, ma tale

30. Cfr. BUTLER, *op. cit.*, Sermon XI, pp. 181-182. A proposito di tale posizione cfr. SELBY BIGGE, *Introduzione, op. cit.*, I vol., p. LXVIII.

rimozione non è il fine di questa affezione, che mira invece, unicamente e direttamente (cioè disinteressatamente) alla modificazione della situazione che affligge il prossimo [31]. Orbene qui ci preme osservare che il discorso di Hutcheson, pur riferendosi specificamente a un'affezione morale qual è la pietà, sorge per spiegare anche il processo di altre affezioni (tristezza, gelosia, ira ecc.) che non sono, in se stesse, faccende morali, anche se tale spiegazione non è portata a compimento e ripiega sul tema del disinteresse specifico delle affezioni morali. In effetti è Butler che trovò, o poté trovare, nella *Inquiry* almeno uno spunto per la sua dottrina delle affezioni particolari. Lo Hutcheson dello *Essay* si ricollega sì a tale dottrina, ma in quanto ritrova in essa l'elaborazione e lo sviluppo di una tematica che è già indipendentemente avviata nella sua *Inquiry* [32]. La stessa cosa accade per la dottrina del carattere egemonico del senso o coscienza morale.

Comunque Hutcheson, nel corso dello *Essay,* utilizzerà altri capisaldi dell'etica e della psicologia del grande vescovo inglese, ma sempre parzialmente, secondo una direttiva a volte sostanzialmente eclettica, a volte più originale e selettiva.

* * *

La seconda sezione dello *Essay* comincia col distinguere le affezioni dalle passioni. Qui l'affezione è intesa come una percezione di piacere o di pena, che non è prodotta in noi direttamente da un oggetto, come accade invece nelle sensazioni, ma dalla nostra opinione relativa o a un bene attualmente posseduto e goduto, o a futuri beni o mali, nostri o altrui; sicché l'affezione stessa, così concepita, si distingue nettamente dal desiderio [33]. Comunque i desideri e le

31. HUTCHESON, *Inquiry,* sulla virtù, I ediz. cit., pp. 140-141.

32. Di tutto ciò non sembra rendersi conto lo Scott, quando si limita ad osservare (*op.* e *loc. cit.*) che Hutcheson, per quanto concerne la sua dottrina dei desideri, è debitore verso la dottrina butleriana delle affezioni particolari.

33. HUTCHESON, *Essay,* cit., p. 26. Cfr. anche pp. 54-55; qui le affezioni sono definite come « ... those pleasures or pains... resulting from some reflection upon or opinion of our possession of any andvantage, or from a certain prospect of future pleasant sensations on the one hand, or from a like reflection or prospect of

affezioni possono essere, diversamente dalle passioni, « puri » e soltanto « spirituali » [34].

La passione si distingue dalla affezione poiché implica un cieco e forte impulso della volontà, privo a volte di una chiara nozione del bene pubblico e privato, che a) è seguito da una confusa sensazione di piacere o di pena, b) è « occasionato » o seguito da violenti movimenti corporei, c) non consente alla mente di guardare oltre l'immediato presente, d) a volte prolunga e intensifica l'affezione a tal punto da impedirci ogni azione razionalmente deliberata [35].

Questa definizione hutchesoniana si alimenta ecletticamente almeno di tre interpretazioni delle passioni (o meglio di taluni elementi di esse) offerte dalla filosofia moderna, cioè di quella di Cartesio, di quella di Hobbes e di quella di Malebranche. Dalla prima interpretazione [36], Hutcheson prende la convinzione secondo cui nella realtà della passione, intesa come percezione oscura e sconvolgente, si influenzano reciprocamente due « sostanze » ben di-

evil or painful sensations on the other, either to ourselves, or others... ». Su quest'ultimo punto cfr. SCOTT, *op. cit.*, pp. 201-202. Aggiungasi che la dottrina hutchesoniana delle affezioni e, più in generale, della vita affettiva e morale esibisce l'esigenza di ricondurre il piacere e il dolore solo a ben determinate « idee semplici », esigenza che distingue nettamente Hutcheson da Locke, il quale, come è noto, riteneva che quasi tutte le « idee semplici » implicassero piacere o dolore per il loro oggetto, avessero cioè una componente sentimentale (cfr. *Saggio*, libro II, cap. VII, 2: trad. cit., vol. I, p. 160).

34. HUTCHESON, *op. cit.*, pp. 56-57. Qui il filosofo scozzese si rifà esplicitamente al Malebranche; al quale, tuttavia, rimprovera la mancata distinzione tra desideri e passioni (*op. cit.*, pp. 54 seg.).

35. *Op. cit.*, pp. 26-27. L'A. dice testualmente che la passione « ... includes a strong brutal impulse of the will, sometimes without any distinct notions of good, public or private, attended with a confused sensation either of pleasure or pain, *occasioned* or attended by some violent bodily motions, wich keeps the mind much employed upon the present affair, to the exclusion of every thing else, and prolongs or strengthens the affection sometimes to such degree, as to prevent all deliberate reasoning about our conduct ». Il corsivo è mio e allude alle reminiscenze occasionalistiche dell'A.

36. Secondo Cartesio, come è noto, le passioni sono percezioni o sentimenti o emozioni dell'anima, « causate, mantenute, rafforzate » da un certo movimento degli « spiriti animali »; esse sono percezioni oscure e confuse proprio perché implicano una stretta relazione dell'anima col corpo, sono « ricevute » e non già prodotte da questa « al modo stesso degli oggetti dei sensi esterni », e sono infine, tra tutte le percezioni, quelle più forti e violente (cfr. *Le passioni dell'anima,* parte I, art. 27, 28 e 29, trad. it., Bari 1954, pp. 20 seg.).

stinte tra loro, l'anima e il corpo, ma respinge, la concezione della passione stessa come modificazione passiva dell'anima; dalla seconda [37], prende la convinzione secondo cui la passione è qualcosa di attivo, una tendenza, anche se oscura, della volontà, ma ne respinge la psicologia materialistica.

Per quanto concerne i debiti della dottrina huchesoniana delle passioni nei confronti di quella di Malabranche, bisogna osservare che il filosofo scozzese, pur prescindendo dalle spiegazioni strettamente anatomistiche di Malebranche e, in particolare, dal suo ricorso agli « spiriti animali » di Cartesio, riprende dal pensatore francese a) la convinzione secondo cui le passioni, coinvolgenti necessariamente l'immaginazione e i sensi, sono « movimenti dell'anima » che « accompagnano » certi movimenti corporei violenti e reiterati; b) la convinzione secondo cui le passioni sono comunque necessarie per la salute e per la vita, per la procreazione, per la conservazione della società, per l'acquisizione dei beni indispensabili, per il commercio e simili, sebbene siano, per sé prese, contrarie alla virtù; c) la convinzione secondo cui esse, verificandosi, dominano interamente la mente e le rendono impossibile la considerazione di ogni altra cosa che non sia l'oggetto presente della passione stessa; d) la convinzione secondo cui la passione, grazie alla immaginazione cui è legata, riveste di apparenze morali razionali la sua stessa condotta; e) la convinzione secondo cui le passioni possono essere moderate, sia pure con difficoltà, subordinando la immaginazione alla ragione e rendendole « ridicole e disprezzabili » (ridicules et méprisables) con la ragione stessa; si tratta, invero, di una posizione malebranchiana che sarà ampiamente tasaurizzata anche da Shaftesbury [38]. Aggiungasi, per quanto concerne, in generale, i rapporti tra l'etica di Malebranche e quella di Hutcheson, che questi a) riprende dallo scrittore francese, e non solo da Butler, la distinzione tra l'amore calmo, razionale e moralmente selettivo (Malebranche parla di un « amour de *bienveil-*

37. Hobbes, spec. *Leviathan*, parte I, cap. 6, trad. it., Torino 1955, vol. I, pp. 84 seg.

38. Cfr. Malebranche, *Traité de morale*, parte I, cap. XIII, par. I-XII, in *Oeuvrés complètes*, vol. XI, Paris 1966, pp. 146-151. (La prima edizione del *Trattato* risale, come è noto, al 1683 e la seconda al 1697).

lance ») e quello istintivo, cieco, passivo e moralmente disordinato (Malebranche parla di un « amour ...d'*union* ») [39], distinzione che in Hutcheson si riconfigura come distinzione tra la benevolenza calma e razionale e quella meramente istintiva e affettiva; b) ritrova anche in Malebranche l'affermazione del ruolo decisivo che l'abitudine svolge nella vita morale [40]; c) pur non condividendo l'asserzione malebranchiana dell'assoluta involontarietà delle passioni [41], sembra rifarsi alla dottrina occasionalistica del rapporto anima-corpo, in quanto applicata alle passioni, dottrina secondo cui i movimenti dell'anima non sono « causa » di quelli corporei, ma solo la « occasione » di cui fruisce l'unica ed autentica Causa (Dio) per muovere la « macchina » del nostro corpo [42], anche se resta sempre il fatto che Hutcheson, diversamente da Malebranche, non ricorre all'escogitazione cartesiana degli « spiriti animali » [43].

Comunque Hutcheson non considera affatto le passioni come una sotto-classe di affezioni [44]; infatti il Nostro non riduce le passioni stesse ad affezioni confuse, ma le dota di un elemento attivo e volontario anche se oscuro, mentre nulla di simile fa per le affezioni.

Più innanzi Hutcheson, ritornando sul tema delle passioni, riconosce che esse svolgono un ruolo positivo nella nostra vita spirituale e non smentiscono affatto la bontà divina, tendendo natu-

39. MALEBRANCHE, *Traité*, parte I, cap. III, par. VIII, in *op. cit.*, p. 42.

40. *Traité*, cit., parte I, cap. III, par. XVII, in *op. cit.*, p. 48 (cfr. anche cap. IV, in *op. cit.*, pp. 51 seg).

41. Cfr., tra l'altro, *Traité*, parte I, cap. XVIII, par. VIII, in *op. cit.*, p. 149.

42. Cfr. MALEBRANCHE, spec. *De la Recherche de la Verité*, libro VI, parte II, cap. III, passim in *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris 1964. Malebranche, come è noto, afferma che i desideri e le passioni sono movimenti involontari dell'anima « causati » in noi da Dio il quale fruisce degli « spiriti animali » che muovono il corpo solo come della « occasione » per la sua attività causale-produttiva. Su ciò cfr., tra gli altri, CARLO GIACON, *La causalità nel razionalismo moderno*, Milano-Roma, 1954, pp. 233 seg.

43. La presenza di motivi occasionalistici nello *Essay* di Hutcheson è confermata dal fatto che questi afferma altrove, in linea generale, che certi movimenti del corpo sono « occasione » di certe percezioni della mente (*op. cit.*, p. 3, nota). Per un sommario accenno agli influssi di Malebranche sullo *Essay* cfr. spec. SCOTT, *op. cit.*, p. 201.

44. Così invece ritiene lo SCOTT, *op. cit.*, p. 201.

ralmente a controbilanciarsi e a limitarsi l'una con l'altra [45]. D'altra parte le passioni non sono soltanto private ed egoistiche; infatti abbiamo anche a) le passioni pubbliche, come la compassione per i dolori altrui e il compiacimento per le gioie altrui [46]; b) le passioni pubbliche congiunte con la percezione morale della virtù o del vizio degli agenti (si pensi al nostro fervido desiderio della felicità degli uomini virtuosi [47]); c) le passioni scaturenti dal senso morale e dalle pubbliche affezioni, in quanto consideriamo a un tempo le azioni di due o più agenti, come quelle del benefattore e del beneficato, dell'offensore e dell'offeso, e simili [48]; d) le passioni pubbliche connesse armonicamente con quelle private [49].

Abbiamo già accennato al fatto che il discorso hutchesoniano sulle passioni, ben diversamente da quello cartesiano e malebranchiano, non indugia nella spegazione fisiologica dei movimenti corporei connessi alle passioni e delle disposizioni corporee che inclinano l'uomo alle passioni o sono prodotte dalla frequenza delle passioni stesse, e la rinvia alla competenza dei « fisici » e degli « anatomisti » [50]; Hutcheson, limitandosi lockianamente a considerare l'esperienza (latamente intesa) in quanto tale, afferma soltanto che la connessione tra i movimenti corporei e le passioni è dovuta a una « fixed law of nature » [51]. Giova piuttosto osservare che il filosofo scozzese, se ha finora individuato e definito tre moventi dell'azione, cioè il desiderio, l'affezione e la passione, indicherà successivamente un quarto movente, cioè lo « appetito »; questo è distinto dalla affezione poiché si identifica con il bisogno e con l'inquietudine che ci fanno cercare un oggetto ancor prima di avere una qualsiasi opinione del bene che esso contiene per noi (si pensi alla fame, alla sete, al bisogno sessuale, e simili) [52].

45. HUTCHESON, *op. cit.*, p. 163.
46. *Op. cit.*, pp. 64-66.
47. *Op. cit.*, pp. 66 seg.
48. *Op. cit.*, pp. 74 seg.
49. *Op. cit.*, pp. 77 seg.
50. *Op. cit.*, p. 51.
51. *Op. cit.*, p. 51.
52. *Op. cit.*, sez. IV, pp. 81-82.

* * *

Hutcheson ritiene che il « general calm desire of private good of any kind » e il « general calm desire of the happiness of others » siano due principi pratici di carattere generale ed egemonico, ben distinti dalle particolari passioni egoistiche e altruistiche che essi, rispettivamente, governano [53]. Quest'ultima distinzione è confermata dal fatto che certe passioni egoistiche (bramosia, spirito vendicativo ecc.) possono essere dominate dal calmo « self-love » o dominarlo [54].

Qui, come si vede subito, Hutcheson mutua a Butler la convinzione secondo cui sussiste un « cool » e « reasonable » amore di sé, distinto e superiore rispetto alle affezioni particolari [55]. Senonché il distacco del filosofo scozzese dal vescovo inglese si manifesta, ancora una volta, ben presto; infatti il primo concepisce, come ora si è visto, il calmo amore di sé e la calma benevolenza come principi egualmente direttivi e generali in ordine alle affezioni particolari ad essi corrispondenti, laddove il secondo non esiterà ad affermare che la benevolenza è subordinata al calmo e razionale amore di sé, allo stesso titolo delle affezioni particolari, poiché, si dice, solo esso contribuisce, validamente e costantemente, all'autentico « private interest » [56]. Né può dirsi che qui Butler si riferisce solo alla benevolenza come affezione particolare, senza escludere una sua diversa dimensione, universale e capace di egemonia; e ciò sia perché egli, come già si disse, tende a ridurre la benvolenza *tout court* a una affezione particolare, sia perché, anche a prescindere da ciò, accade comunque che, essendo trasferite sotto l'autorità del « self-love » le affezioni benevole particolari, è sottratto alla benevolenza, pur come principio generale di azione, il campo stesso delle sue operazioni, cioè accade che questa, per altra e più indiretta via, è parimenti compromessa nella sua dimensione egemonica.

Hutcheson, giova ripeterlo, si limita a distinguere, nelle loro rispettive sfere di competenza, il calmo desiderio del bene privato

53. *Op. cit.*, pp. 27-28.
54. *Op. cit.*, p. 28.
55. BUTLER, *op. cit.*, Sermon II, pp. 55 seg.; Sermon XI, pp. 169 seg., e passim.
56. BUTLER, *op. cit.*, Sermon XI, p. 181.

e il calmo desiderio del bene pubblico. Secondo tale direttiva speculativa egli afferma che siffatti desideri saranno egemoni nei confronti delle affezioni e delle passioni particolari nella misura in cui saranno rafforzati dalla ragione e diventeranno abituali, nella misura insomma, in cui saranno entrambi pervasi di razionalità [57]. Anzi, a un certo punto ,il filosofo scozzese, pur non senza contraddizione con quanto ha già detto, subordina « tutte » le affezioni e passioni particolari, e quindi anche quelle egoistiche, alla benevolenza universale, seguendo una strada puntualmente e interamente opposta a quella di Butler. Infatti egli dice che solo in « persons of little reflection » una « calm particular benevolence » può sussistere senza quella universale [58], giacché la condizione più naturale e morale dell'uomo si realizza quando la calma benevolenza universale, sostenuta e alimentata dalla ragione, governa e limita « *all* particular affections or passions » (il corsivo è mio) [59], quando, col frequente esercizio della ragione, non solo rafforziamo i « calm desires » privati e pubblici, ma li subordiniamo alla « calm universal benevolence » [61].

57. HUTCHESON, *op. cit.*, pp. 27-28. L'A. dice testualmente « We obtain command over the particular passions, principally by strengthening the general desires through frequent reflection, and making them habitual, so as to obtain strength superior to the particular passions » (p. 28). Sul fatto che nello *Essay* la benevolenza universale e razionale si distingue nettamente da quella meramente « istintiva », cfr. SELBY-BIGGE, introduz. a *op. cit.*, vol. I, p. LXXIV.

58. HUTCHESON, *op. cit.*, p. 29.

59. *Op. cit.*, pp. 29-30. Hutcheson dice testualmente che il senso morale approva non solo le varie passioni generose e una calma benevolenza particolare, ma anche e soprattutto « ... the restraint or limitation of all particular affections or passions, by the calm universal benevolence » (p. 29).

60. *Op. cit.*, p. 50. L'A. afferma: « ... it must be of the highest importance to all, to strengthen as much as possible by frequent meditation and reflection, the calm desires either private or public, rather than particular passions, and to make the calm universal benevolence superior to them ».

61. Scott riconosce sia che lo *Essay* finisce col porre su un piano egualmente egemonico l'amore di sé e la benevolenza (*op. cit.*, p. 199), sia che altrove la stessa opera rivela la convinzione secondo cui la benevolenza calma e universale governa non solo le affezioni egoistiche ma anche quelle limitatamente benevole (*op. cit.*, p. 201). Tuttavia Scott non denunzia l'evidente contraddizione tra queste due posizioni. Comunque, relativamente alla prima posizione, Scott precisa opportunamente che l'amore di sé unifica le affezioni particolari solo dal punto di vista del « bene naturale », cioè della felicità intesa come somma di piaceri privati, e quindi con-

Pertanto, almeno secondo quest'ultima posizione, la benevolenza universale e razionale si configura come il supremo principio regolativo dell'intera vita morale e affettiva, come la virtù o almeno come l'eccellenza della virtù [61], anche se ciò non impedisce a Hutcheson di sovrapporre contraddittoriamente, ancora una volta, a questa concezione della virtù quella, propriamente shaftesburyana, della virtù stessa, intesa solo come equilibrio e armonia spirituale [62].

* * *

Nello *Essay* non manca, come già si accennò, il tentativo di una individuazione dei vari tipi di piaceri, corrispondenti ai vari sens esterni e interni. I piaceri o le pene percepite, dice Hutcheson, sono a volte « semplici », cioè tali che non presuppongono altre idee o immagini, e a volte ben diverse perché presuppongono idee, immagini o credenze intellettuali con cui entrano in rapporto, come accade, ad esempio, nelle percezioni piacevoli o spiacevoli che formano la valutazione morale [63]. Anche i piaceri di questa sorgono in noi necessariamente, cioè indipendentemente dalla nostra volontà, e non possiamo modificarli o bloccarli finché la nostra opinione sulle qualità morali dell'agente resta immutata [64].

I piaceri e le pene sono in ragione composta della loro intensità e della loro durata [65] e si lasciano disporre secondo il seguente ordine ascendente: piaceri sensuali piaceri estetici o della « immaginazione », piaceri del senso pubblico, piaceri dell'onore, piaceri del senso morale [66]. Questa classificazione dei piaceri, almeno in quanto implica il primato di quelli morali, si rifà chiaramente a

cerne l'individuo in quanto tale, il microcosmo senza il macrocosmo, laddove la benevolenza le unifica dal punto di vista del bene morale che non è più, in alcun modo, sul piano del piacere individuale, ma su quello della felicità universale e della perfezione, proprie della virtù e fondate sull'unione dell'individuo col tutto (*op. cit.*, p. 200).

62. HUTCHESON, *op. cit.*, pp. 50-51.
63. *Op. cit.*, pp. 2-3.
64. *Op. cit.*, pp. 3-4.
65. *Op. cit.*, p. 114.
66. *Op. cit.*, pp. 139 seg., pp. 116 seg. e passim.

Shaftesbury [67] e non è affatto meramente quantitativa, basata cioè solo sulla considerazione della « intensità » e della « durata » dei piaceri stessi, ma anche qualitativa, basata cioè sulla considerazione della intrinseca dignità e valore delle diverse forme di piacere. Da questo punto di vista John Stuart Mill è ampiamente debitore nei riguardi di Hutcheson.

II

La dottrina hutchesoniana dei desideri mira, come già si accennò, a fornire un più saldo fondamento psicologico all'affermazione dei sentimenti specificamente disinteressati della vita morale, cioè alla stessa concezione della virtù intesa come spontanea e originaria « disposizione » altruistica, contrassegnata dalla sua intrinseca validità. Pertanto questa dottrina non può essere assimilata, almeno direttamente, con l'altra direttiva fondamentale dell'etica hutchesoniana, connessa solo ecletticamente con essa, cioè con l'interpretazione utilitaristico-sociale della virtù. Tuttavia è pur sempre vero che Hutcheson ci presenta l'estroversione, già esaminata, dei desideri in quanto tali e che, almeno nella *Inquiry,* vengono « estrovertite » affezioni e passioni particolari, distinte dai desideri stessi, come la compassione, l'ira, la gelosia e simili. Insomma, se teniamo presenti la *Inquiry* e lo *Essay*, dobbiamo riconoscere che Hutcheson esibisce sia l'abbozzo di una estroversione dell'intera vita affettiva (abbozzo che sarà sviluppato da Butler), sia l'estroversione, psicologicamente elaborata sulle orme dello stesso Butler, dei desideri per sé presi.

Ma cosa vuol dir questa estroversione dal punto di vista storico-culturale e da quello, più particolare, di ordine storico-speculativo? E' lecito supporre che l'estroversione in parola, in quanto mette l'accento non più sull'esperienza che si piega su se stessa ma sulla direzione immediata di questa verso il mondo e gli oggetti che esso presenta innanzi alla nostra vita pratica, consacra, in termini di responsabile mediazione culturale storicamente « condizionata »

67. SHAFTESBURY, *Inquiry*, cit., libro II, parte II, sez. I, in *op. cit.*, vol. I, pp. 293 seg.

(« condizionata », si badi, e non « determinata »), un atteggiamento fondamentale, il quale anima il nuovo ceto sociale che lega il suo nome e la sua sorte alla transizione del capitalismo commerciale a quello industriale, transizione già ben delineata nell'Inghilterra e nell'Irlanda della prima metà del '700 e appena abbozzata nella Scozia della stessa epoca (non si dimentichi che Hutcheson visse in Irlanda, dove nacque e si trattenne sino ai primissimi anni della giovinezza dove insegnò privatamente in quelli immediatamente successivi alla conclusione dei suoi studi universitari, e in Iscozia, dove fu studente prima e professore poi presso l'Università di Glasgow [68]). Un nuovo costume e una nuova mentalità pervasi di attivismo e di intraprendenza sociale sono conosciuti e vissuti da Hutcheson, sicché questa circostanza contribuisce molto probabilmente alla formazione, e alla pregnanza storica, di certi temi fondamentali della sua dottrina come, appunto, l'estroversione della vita affettiva, o almeno di una parte di questa, e lo stesso utilitarismo sociale, che implica la presa di coscienza delle coeve trasformazioni socioeconomiche almeno nella misura in cui si aggancia all'economia politica [69]. Il che significa, tra l'altro, che i due temi or ora ricordati, pur implicando, come già si disse, diverse preoccupazioni ed esigenze speculative, convergono nel testimoniare una nuova società e un nuovo costume.

Dal punto di vista della storia della filosofia più specificamente intesa, la dottrina hutchesoniana dei desideri esprime l'esigenza di sbloccare, in una direzione essenzialmente antipsicologistica e antisoggettivistica, che investe non solo il cartesianismo ma anche il lockismo, la coscienza o almeno taluni suoi processi di ordine effettivo e pratico. Si tratta di un'esigenza di notevole interesse, poiché essa non è senza affinità con quella che si esprime, in un contesto epistemologico e storico-culturale ben diverso, nella filosofia contemporanea, e precisamente nella rivendicazione del carattere « intenzionale » della coscienza, promossa da talune correnti di essa, e, soprattutto, dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo.

GIOVANNI DE CRESCENZO

68. Cfr. spec. SCOTT, *op. cit.*, pp. 15 seg.

69. Per quest'ultimo punto ci permettiamo di rinviare a un nostro lavoro di prossima pubblicazione: *Francis Hutcheson e il suo tempo*, parte V, cap. II

LA POETICA DI ANDRÉ BRETON

1. Il surrealismo tende a un sapere radicalmente diverso dalla conoscenza e dal sapere elaborato dalla cultura del tempo. « Pourtant il est une philosophie, au plus grand sens de ce mot, car il esprime une nouvelle conception du monde et il cherche la possession du secret de l'univers », per utilizzare Michel Carrouges [1]. E tuttavia non si può trascurare di considerare, seguendo il suggerimento di Alquié, che l'espressione « philosophie du surréalisme » non dovrà significare « philosophie surréaliste », allo stesso titolo che l'espressione filosofia platonica o hegeliana [2].

La questione fondamentale è comunque quella di individuare ed enucleare il senso di questo nuovo sapere promosso da Breton e dai surrealisti: una formazione che ben presto, come si vedrà, subì violenti contrasti. Indizio, questo, della estrema vivacità di alcuni dei suoi affiliati. Ma segno anche che il surrealismo non si è placato mai nelle acquisizioni fatte e nella porzione di realtà conquistata.

Il surrealismo vive una situazione culturale e storica che è, per tanti versi, drammatica, tra le più sofferte e tese dell'avanguardia storica. Su un versante il surrealismo (erede della tradizione romantica) si tende all'estremo a bruciare il margine dell'essere nell'ansia di confondere « il problema della poesia con quello cruciale dell'essere » (Raymond). D'altra parte lucidamente recupera le proposte della filosofia hegeliana, del materialismo storico e della psicoanalisi nel tentativo di operare una decisa « disintossicazione metafisica » del corredo romantico.

L'assunzione della matrice hegelo-marxiana e della lezione freudiana non ha soltanto il compito di procedere a una depurazione del forte spessore mistico e esoterico inerente all'ipotesi ro-

1. M. Carrouges, *André Breton et les données fondamentales du surréalisme,* Paris 1950, p. 9.

2. Falquiè, infatti, in *Solitude de la raison,* Paris 1966, p. 21, a questo riguardo annota precisamente che « la philosophie du surréalisme est celle que l'on peut dégager des ouvres surréalistes, celle que l'on peut apercevoir comme leur fondement implicite ».

mantica, ma ha soprattutto lo scopo di avviare un discorso più largo e più ampio sulla realtà. A questa nuova proposta Breton consegna la responsabilità di ingaggiare una nozione di realtà e di uomo più profonda e meno filistea. Una concezione della realtà e dell'uomo colta nelle sue relazioni, a volte anche oscure e torbide, e collegata in un sistema di riferimenti sottili e complessi. La demistificazione del tenore mitico-culturale dell'arte, il bisogno di ancorare la ricerca artistica al movimento concreto della storia, l'allargamento della medesima nozione di storia, ricorrendo alle indagini della psicoanalisi, il soccorso dialettico di Hegel e Marx, la inevitabile polemica, accanita, contro ipotesi di lavoro naturalistiche e positivistiche, la dura e risoluta presa di posizione contro le direttive culturali del comunismo russo, i contrasti ad altalena nel gruppo che aveva in Breton il profeta, pongono il surrealismo in una condizione drammatica. Questi motivi, cioè, assegnano al surrealismo un ruolo delicato e decisivo: lo pongono al centro di larghi interessi e contrastanti.

Di questa lacerazione André Breton ha sofferto più di ogni altro. Anzi bisogna aggiungere che proprio lui, con i suoi contributi di poeta e di scrittore ma soprattutto di teorico, l'ha fortemente creata. La poetica di Breton, perciò, è veramente esemplare per rivisitare il surrealismo e i suoi prodotti. È Breton, infatti, che fa virare con decisione l'interesse oltre Dada appunto perché tenta un sapere strutturalmente rinnovato. Perché con consapevolezza pone il problema di una cultura nuova.

In questo senso l'esperienza surrealista si lascia alle spalle la ricerca Dada dalla quale certamente prende l'avvio. Anzi è uno stereotipo considerare il surrealismo come il momento della coscienza e del positivo rispetto al dadaismo, il tempo della negazione, dell'anarchia e del nichilismo.

2. Certamente Breton ha messo a partito la lezione di Tzara. Di Tzara che con premeditazione ha negato alla ricerca artistica di assumersi responsabilità e garanzie rispetto alla speculazione sul Bello Eterno: investigazioni che « pretendevano di raggiungere la perfezione situandosi fuori del tempo ». C'è un lungo brano nei

Manifesti del Dadaismo di estrema importanza per comprendere il ruolo assegnato dal poeta rumeno all'arte. Un brano che è anche un valido documento per ripensare l'avventura Dada. « Dadà non ha voluto distruggere l'arte e la letteratura, ma piuttosto l'idea che ce ne si era fatti. Ridurre le rigide frontiere, abbassare i vertici immaginari, rimettere l'arte e la poesia alle dipendenze dell'uomo, alla sua mercé, umiliandole, significa assegnargli un posto subordinato a quel movimento supremo che si può valutare solo in termini di vita. L'arte con l'A maiuscola, sarebbe incline infatti a occupare, nella scelta dei valori, un posto privilegiato e tirannico, che la porterebbe a rompere ogni rapporto con le contingenze umane. Era in questo senso che Dadà si proclamava antiartistico, antiletterario, antipoetico » [3].

Tzara, come risulta largamente dal brano, aspira ad assegnare un destino terrestre alla poesia, alla pittura, all'arte, dopo tanta orgia di metafisica. Aspira a svincolarla dalla dura ipoteca sovrastorica. A farla incamminare sulla terra senza alcun privilegio, esperienza che si costituisce al pari di altre esperienze. Del resto i baffi duchampiani che devastano lo « strano » sorriso della Gioconda sono una riprova, clamorosa, del rifiuto dell'arte con l'iniziale maiuscola [4]. Ma Tzara e il Dadaismo non vanno oltre questa denunzia, tuttavia. Il Dadaismo individuato il male ne fa una diagnosi accurata e spietata.

Breton è convinto della verità dadaista. « L'oggetto d'arte è stato detto molto felicemente (avverte Breton) sta a metà strada tra il sensibile e il razionale. È qualcosa di spirituale che appare come

3. T. Tzara, *Manifesti del Dadaismo*, trad. it., intr. di G. Neri, Torino 1964, p. 127.

4. Molto bene commenta Vattimo (*Poesia e ontologia*, Milano 1967, p. 52) che « nel Dadaismo e nel surrealismo si pone per la prima volta esplicitamente un problema di grande rilievo per l'estetica contemporanea, e cioè se e fino a che punto il concetto di *contemplazione* estetica, che nella maggior parte della storia dell'estetica conserva sempre un elemento di intransitività e di staticità, valga e sia applicabile nel caso di molta arte contemporanea... Ora, vari surrealisti e dadaisti, di là dai generici atteggiamenti distruttivi che più colpirono la cultura media del tempo, ebbero chiara coscienza di questa funzione di polemica più specifica e precisa contro la coscienza estetistica del loro tempo ».

materiale »[5]. È dunque Hegel (al quale appartiene senza dubbio il concetto ripreso da Breton) che gli consente di superare gli argini segnati dalla *Romantik* e di andare oltre le stesse fertili intuizioni tzarariane. Nella celebre conferenza di Praga del '35 Breton ci offre, forse, le argomentazioni e i temi più forti per comprendere il raccordo che istituisce con Hegel. Anzitutto Breton contesta con violenza l'ignoranza della filosofia hegeliana. Infatti è appunto all'ignoranza dei testi di Hegel che egli attribuisce le vuote diatribe intorno al concetto e alla destinazione dell'arte, tanto da aprire le ostilità anche contro il partito dei marxisti di stretta osservanza. « E ci vuole anche tutta la cieca sottomissione (alla lettera e non allo spirito) di troppi marxisti verso ciò che essi stessi interpretano sommariamente come il pensiero di Marx e Engels perché la Russia sovietica e gli organismi culturali posti negli altri paesi sotto il suo controllo facciano deplorevolmente coro con i precedenti (cioè contro quelli che precedentemente Breton ha chiamato « oscurantisti puzzolenti ») lasciando che si riaprano e, ciò che è peggio, si esasperino dei dibattiti che, dopo Hegel, non possono più avere luogo »[6]. E un momento dopo con più forza Breton aggiunge che « se citate Hegel, vedete subito, negli ambienti rivoluzionari, oscurarsi le fronti. Come, Hegel, quello che aveva voluto far camminare la dialettica sulla testa! ». E conclude amaramente che perciò « un qualsiasi filisteo può a buon mercato farsi applaudire buttandovi in faccia le parole *letteratura e pittura di lotta, contenuto di classe* »[7].

La rivendicazione della lezione hegeliana è compiuta da Breton puntando prima di tutto sulla scoperta della dialettica, « una macchina la cui potenza si è dimostrata unica »[8]. Uno strumento che consente di immettere l'*Erlebnis* artistico nel circuito della storia.

5. HEGEL, *Introduzione all'Estetica*, in A. BRETON, *Manifesti del surrealismo*, Torino 1966, tr. it., intr. di G. Neri, p. 185.

6. Si confronti BRETON, *op. cit.*, p. 189. Dove, a partire dalla fine della pagina precedente, si legge: « Non insisterò mai troppo sul fatto che Hegel, nella sua *Estetica*, ha affrontato tutti i problemi che possono attualmente essere ritenuti più difficili sul piano della poesia e dell'arte, e con lucidità incomparabile li ha in massima parte risolti ».

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

Breton individua tre punti fondamentali nella concezione dell'arte di Hegel ai quali incondizionatamente si richiama. « A quali condizioni (si domanda Breton), già al tempo di Hegel, poteva esserci poesia? Occorreva: 1) che il soggetto non fosse concepito né soto la forma del pensiero *razionale* o *speculativo,* né sotto quella del sentimento che paralizza il linguaggio, né con la precisione degli oggetti sensibili; 2) che si spogliasse, entrando nell'immaginazione delle particolarità e degli accidenti che ne distruggono l'*unità* e del carattere di dipendenza relativa di queste parti; 3) che l'immaginazione restasse libera e plasmasse tutto ciò che concepiva come un mondo indipendente » [9].

Appare chiaramente dai larghi imprestiti hegeliani, testuali o parafrasati, che i collegamenti con la *Ästetik* sono riallacciati da Breton per mettere in crisi non solamente la *Bildung* romantica, ma anche una concezione del mondo e dell'arte positivistica e materialistica.

3. Il raccordo con la tematica hegeliana ben presto converge con i risultati più fecondi del materialismo storico e della psicoanalisi. Breton, secondo il suo racconto, si era interessato alla teoria freudiana durante la prima guerra mondiale a scopo terapeutico [10]. Soltanto in un secondo momento egli pensa di utilizzare la psicoanalisi come strumento di conoscenza e come mezzo per abbattere il reticolato di rigidi procedimenti logici che impediscono di cogliere l'uomo nella globalità del suo essere e nella relazione con l'orizzonte della mondanità. « Si direbbe che si deve a un caso fortuito — si legge nel primo *Manifesto* — se di recente è stata riportata alla luce una parte del mondo intellettuale, a mio parere di gran lunga la più importante, di cui si ostinava di non tenere più conto. Bisogna rendere grazie alle scoperte di Freud. In forza di queste scoperte si delinea finalmente una corrente di opinione grazie alla quale l'esploratore umano potrà spingere più avanti le proprie investigazioni,

9. A. Breton, *op. cit.*, pp. 194-195.
10. A. Breton, *op. cit.*, p. 27.

sentendosi ormai autorizzato a non considerare soltanto le realtà sommarie » [11].

Freud, dunque, permette di andare oltre lo spessore aggressivo di una realtà parziale e monca che tuttavia aspira a costituirsi come l'unica realtà o l'unico modo di essere. La scoperta di Freud è, in questo senso, lo scacco di una lettura dell'uomo e dei suoi problemi a senso unico, a una dimensione. L'*avance* freudiana dell'inconscio è assunta da Breton come possibilità per allargare i confini della realtà e dell'uomo. « Il razionalismo assoluto che rimane di moda ci permette — scrive nel '24 — di considerare soltanto i fatti strettamente connessi alla nostra esperienza. I fini logici, invece, ci sfuggono » [12]. E subito dopo, Breton rincara: « In nome della civiltà, sotto pretesto di progresso si è arrivati... a proscrivere qualsiasi modo di ricerca che non sia conforme all'uso » [13]. Breton è fortemente convinto della lacerazione perenne in cui si trova l'uomo, del violento taglio che ha sofferto. L'uomo è stato ridotto a un lucido ingranaggio logico. Ora, grazie a Freud, si può riscattare dal suo stato, dalla sua condizione. Dopo Freud, Breton può scrivere: « Credo alla futura soluzione di quei due stati, in apparenza così contraddittori, che sono il sogno e la ragione, in una specie di realtà assoluta, di *surrealtà*, se così si può dire » [14].

11. A. Breton, *op. cit.*, p. 17. Dove Breton aggiunge ancora molto significativamente che « se le profondità del nostro spirito celano strane forze capaci di dare incremento a quelle di superficie, o di lottare vittoriosamente contro di esse, abbiamo tutto l'interesse a captarle, a captare per cominciare, per poi sottometterle, se sarà il caso, al controllo della nostra ragione. Gli analisti hanno tutto da guadagnarci. Ma occorre notare che nessun mezzo è designato *a priori* per condurre quest'impresa, che fino a nuovo ordine essa può essere considerata tanto di pertinenza dei poeti, come degli scienziati, e che il suo successo non dipende dalle vie più o meno capricciose che saranno seguite ».

12. A. Breton, *op. cit.*, p. 16. « Inutile aggiungere che l'esperienza stessa — ironizza Breton — si è vista assegnare dei limiti. Gira dentro una gabbia dalla quale è sempre più difficile farla uscire. Anch'essa poggia sull'utile immediato, ed è sorvegliata dal buon senso ».

13. A. Breton, *op. cit.*, p. 17.

14. A. Breton, *op. cit.*, p. 20. Il tema della surrealtà è, naturalmente, uno dei temi di fondo della concezione bretoniana e surrealista. Da questa nozione o, meglio, dalla sua interpretazione è dipesa e dipende la comprensione delle loro intenzioni operative. Di questo Breton è stato sempre consapevole. Nel '28 ha scritto, infatti, in modi che non lasciano margini all'ambiguità: « Tutto ciò che amo, tutto

Ecco dunque che la lacerazione dell'uomo può essere rimossa e ricomposta grazie all'importanza che Freud attribuisce allo stato onirico. Il sogno (che è stato il grande e suggestivo tema dell'età romantica) diventa nel surrealismo il sogno della psicoanalisi, della scienza [15]. Non è più la costruzione fantastica e fascinosa di un altro mondo dove si possa essere risarciti dello scacco subito nella città terrena, ma il sogno diventa (trasformandosi) un affilato e pungente strumento di conoscenza che permette di trovare o ritrovare quelle zone che malamente sono state messe fuori gioco. « Se conserva (l'uomo) un tanto di lucidità, non potrà non volgersi indietro verso l'infanzia che, per quanto massacrata grazie allo zelo di chi lo ha ammaestrato, gli appare pur sempre piena di incanto » [16]. La spietata ricerca di Freud serve a Breton per recuperare questa zona, vitale e fertile, dell'uomo. Per offrire un volto e un'immagine dell'uomo e della sua storia ripristinata e ricomposta nella sua interna struttura.

La psicoanalisi, almeno da questa angolazione, è una teoria che consente a Breton di allargare il concetto di realtà e di storia. Questo, in definitiva, è il senso dell'intenso dialogo del surrealismo con la psicoanalisi. A Breton non importa utilizzare la ricerca freudiana e i suoi risultati da un punto di osservazione terapeutico. Da questo punto potrà risultare anche paradossale e contraddittoria l'assunzione dell'ipotesi psicoanalitica. Non scientifica, se si preferisce. Paradossale e non scientifica, avverte Morpurgo Tagliabue, per il fatto che il surrealismo si serve del procedimento psicoanalitico « a rebours ». Infatti, mentre il trattamento psicoanalitico prevede una

ciò che penso e sento, mi porta a una particolare filosofia dell'immanenza secondo la quale la surrealtà sarebbe contenuta nella realtà stessa senza esserle né superiore né inferiore. E viceversa, perché il contenente sarebbe anche il contenuto. Si potrebbe quasi parlare di un vaso comunicante tra il contenente e il contenuto. In altre parole respingo con tutte le mie forze i tentativi che, nel campo della pittura come in quello della scrittura, potrebbero determinare il distacco del pensiero dalla vita, o anche porre la vita sotto l'egida del pensiero. Ciò che si nasconde non vale di più o di meno di ciò che si trova. E ciò che si nasconde di ciò che si permette agli altri di trovare » (A. BRETON, *Il surrealismo e la pittura*, trad. it., Firenze 1966, p. 46).

15. Per il tema del sogno nella civiltà romantica e postromantica si rinvia al celebre libro di A. BEGUIN, *L'anima romantica e il sogno*, trad. it., Milano 1967.

16. A. BRETON, *Manifesti del surrealismo*, op. cit., p. 11.

sistematica esplorazione dell'inconscio per illuminare la vita razionale, nell'*Erlebnis* surrealista al contrario ci si affida all'inconscio per trovare scampo e sfuggire alla realtà [17]. Mentre Ferdinand Alquié configura i rapporti surrealismo-psicoanalisi insistendo sulla circostanza che « la psycoanalyse veut guérir le trouble auquel le surréalisme semble s'attacher » [18].

D'altra parte, a riprova della confusione e dell'approssimazione bretoniana e surrealista nell'interpretazione della psicoanalisi, molti studiosi hanno insistito sul rifiuto freudiano del movimento. Esplicitamente Freud dichiara di non capire il surrealismo.

Già in altre occasioni, per la verità, Freud aveva dato prova di grande insensibilità nei riguardi dell'arte a lui contemporanea. Esemplare, per il nostro discorso, la liquidazione dell'espressionismo. In un biglietto di risposta a Oscar Pfister (che gli aveva inviato un suo intervento sulle radici psicologiche e biologiche dell'espressionismo), Freud chiarisce in modo inequivocabile il suo punto di vista. « Debbo dirle infatti che nella vita privata non ho per niente pazienza con i matti. Vedo soltanto il danno che possono fare, e per quanto riguarda questi *artisti* io sono in effetti uno di quei filistei e lumaconi che lei mette alla gogna nella sua introduzione » [19]. Tuttavia, quando nel '38, a Londra, per le insistenze di Stefan Zweig, Freud decide di incontrare Salvador Dali la sua reazione è più contenuta e misurata, tanto che in qualche punto risulta addirittura mutata. « Fino ad ora — confessa — ero incline a considerare i surrealisti,

17. G. Morpurgo Tagliabue, *L'Esthétique contemporaine*, Milan 1960, p. 503.

18. F. Alquié, *op. cit.*, p. 26. Di Alquié si veda la fondamentale *Philosophie du surréalisme*, Paris 1955 (su Alquié si cfr. D. Huisman, *L'estetica francese negli ultimi cento anni*, in particolare p. 1139, in « Momenti e problemi di storia dell'estetica », parte III, Milano 1961). Di recente M. David (*Letteratura e psicoanalisi*, Milano 1967) ci ha offerto un catalogo aggiornato ed esatto delle interpretazioni sui rapporti Freud-psicoanalisi-surrealismo. Di rilievo il contributo di Starobinski (Freud, Breton, Myers, in l'*Arc* n. 34 ora anche in « Il Verri » n. 28) in cui si insiste sull'importanza della parapsicologia. « La parapsicologia di Myers o di Richet gli (a Breton) permetteva di valorizzare al massimo l'inconscio, il *profondo*, l'automatico; lo autorizzava d'altra parte a gettare il discredito sui limiti esigui della coscienza diurna » (p. 18).

19. Le citazioni di Freud si trovano in Gombrich, *Freud e la psicoanalisi*, trad. it., Torino 1967, pp. 24-25.

che sembra mi abbiano scelto come loro santo patrono, dei puri folli, o diciamo pure al 95 per cento, come l'alcool... Il giovane spagnolo con i suoi occhi evidentemente sinceri e fanatici e la sua innegabile maestria tecnica mi ha suggerito una diversa valutazione. Sarebbe davvero assai interessante esplorare analiticamente le origini di una pittura del genere » [20].

Tuttavia le motivazioni più profonde che si celano dietro il rifiuto dell'espressionismo e del surrealismo (rifiuto poi attenuato) vanno ricercate e rintracciate nella educazione e nella preparazione *umanistica* di Freud. Freud è in sostanza, come hanno dimostrato Kris e Gombrich, un winckelmaniano. Egli è ancora legato al mito dell'armonia greca e della bellezza apollinea. « L'atteggiamento di Freud nei riguardi delle arti plastiche del passato e del presente — avverte Gombrich — può essere inquadrato nel contesto della sua ricca e sostanziosa cultura così profondamente radicata nelle tradizioni della *Bildung* tedesca. In effetti, sino alla fine della sua vita Freud guardò l'arte e la letteratura con gli occhi di Goethe e di Schopenauer » [21]. Naturalmente Gombrich non può non sottolineare che è stata « un'ironia della sorte il fatto che l'insegnamento di Freud abbia avuto una funzione determinante nel minare e distruggere questa tradizione » [22].

È giunto ormai il momento di chiarire anche un altro punto dei rapporti surrealismo-psicoanalisi. Il più delle volte questo rapporto viene limitato e circoscritto alla matrice onirica. Senz'altro il fatto onirico, il sogno, ha avuto un'importanza rilevante nella storia del surrealismo. Anna Balakian, per ricordare un solo esempio, di recente, ha descritto minutamente la diversa fenomenologia dei comportamenti onirici nei testi surrealisti (si è riferita soprattutto ai documenti letterari) [23]. Naturalmente questi interventi critici sono assai meritori in quanto consentono di decifrare alcune situazioni che diversamente resterebbero oscure e inaccessibili. Ma d'altra parte, rischiano di accreditare una immagine del surrealismo falsa e de-

20. *Ibidem.*

21. S. FREUD, lettera datata 20 luglio 1938, cit. da GOMBRICH in *Freud e la psicoanalisi dell'arte*, già cit., p. 25.

22. E. H. GOMBRICH, *op. cit.*, p. 13.

23. A. BALAKIAN, *Surrealism: the road to the absolute*, New York 1959.

formata. L'immagine di una civiltà che si è affidata e consegnata al sogno per fuggire i reali problemi che la storia poneva. E allora è opportuno chiarire cosa intendessero i surrealisti per sogno, brevemente. Dell'equivoco che la nozione di sogno potesse ingenerare essi erano consapevoli. Al riguardo c'è una dichiarazione di Max Ernst che bisogna perentoriamente esibire. « Quando dunque si dice che i surrealisti sono pittori di una realtà di sogno sempre mutevole, ciò non vuol dire che essi riproducono in pittura i loro sogni (questo sarebbe un ingenuo naturalismo descrittivo), o che ciascuno si costruisce con elementi di sogno un piccolo mondo per comportarsi in esso bene o male (questa sarebbe *fuga dal mondo*) bensì vuol dire che essi si muovono liberamente e con naturalezza sulla zona di confino tra il mondo interiore e quello esteriore, che è una zona assolutamente reale (*surreale*) fisicamente e corporeamente, anche se ancora poco determinata » [24]. E, a ulteriore chiarificazione, aggiunge che « la contrapposizione di principio tra meditazione e azione (secondo la concezione della filosofia classica) cade cioè con la distinzione di principio tra mondo esteriore e mondo interiore, e il significato universale del surrealismo è riposto in questo, che ad esso nessun campo della vita può restare chiuso dopo questa scoperta » [25].

Caduta la distinzione tra *esterno* e *interno,* tra meditazione e azione, tra teoria e prassi, al pittore e al poeta surrealista spetta prendere coscienza di questa nuova (nuova perché globale) condizione della realtà e portarla alla luce con assoluta lucidità. Di qui nasce l'esigenza di inventare strumenti e tecniche linguistici inediti. La scrittura automatica, il *frottage,* per esempio. Sono procedimenti che servono (con diversi esiti e rigore) a costruire oggetti che devono interrompere e spezzare bruscamente i rapporti consueti che lo spettatore intrattiene con l'opera. Ma queste tecniche e procedimenti operativi in dotazione sono stati usati dai surrealisti più aperti con estrema libertà, privandoli anche di quello spessore *automatico* che la definizione tradisce [26].

24. Le citazioni di Max Ernst si trovano in W. Hess, *I problemi della pittura moderna*, trad. it., Milano 1960, pp. 169-170.

25. *Ibidem.*

26. La scrittura automatica costituisce tuttavia uno dei temi più difficili della *Weltanschauung* del surrealismo. Per Merleau-Ponty « la scrittura automatica era

Del resto la scrittura automatica « non ha mai costituito per il surrealismo un fine in sé e pretendere il contrario è dare prova di malafede », ha precisato Breton. E ha aggiunto: « Si trattava di sventare, sventare per sempre la coalizione delle forze che vigilano perché l'inconscio sia incapace di qualsiasi eruzione violenta: una società che si sente minacciata da ogni parte come la società borghese pensa infatti, e a ragione, che una tale eruzione possa esserle fatale. I procedimenti tecnici che il surrealismo ha proposto a questo

l'appello a una parola non governata e indistinta dal suo senso ». Ma aggiunge prontamente che « i surrealisti hanno presto compreso che non tutte le scrittture involontarie hanno questa forza » (MERLEAU-PONTY, *Segni*, trad. it., Milano 1967, p. 385). « È naturale che quello che emerse a prima vista in questo incontro tra la poesia e la scrittura irriflessa — scrive Blanchot — sia stato l'intento di sfuggire a certi condizionamenti: la ragione ci sorveglia, lo spirito critico ci trattiene, parliamo secondo le convenienze e le convenzioni. La scrittura automatica ci rivela un modo di scrivere che si scosta da queste potenze... La scrittura automatica tendeva a eliminare i condizionamenti, a sospendere i termini intermedi, a respingere ogni mediazione; metteva in contatto la mano che scrive con qualche cosa di originale, faceva di questa mano attiva una sovrana passività, non più una *mano di penna*, uno strumento, ma una potenza indipendente, sulla quale nessuno aveva diritti, che non apparteneva a nessuno, che non poteva e non sapeva fare più niente altro che scrivere: una mano morta analoga a quella mano di gloria di cui parla la magia » (M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, trad. it., introd. di Jean Pfeiffer, Torino 1967, pp. 153-154). Di Blanchot si veda anche *Le demain joueur (sur l'avenir du surréalisme)* in « La Nouvelle Revue Française », aprile 1967, interamente dedicato a Breton e al movimento surrealista.

Le indicazioni di Merleau-Ponty e di Blanchot, anche se con intenzioni differenti, sono estremamente importanti per valutare il paradosso della scrittura automatica. Un paradosso che rischierebbe di negare proprio il linguaggio traducendolo in rito e magia. Oppure rischierebbe di trasformarsi in una pura e semplice registrazione di uno stato onirico (e questa volta non si uscirebbe dagli argini di un naturalismo che, invece, è stato l'idolo polemico dei surrealisti. Breton dopo i primi furori, ha avuto coscienza di questo paradosso. Del resto i surrealisti hanno utilizzato tecniche interpretative diverse. Non si deve dimenticare (e mi pare sia una questione nevralgica) che la proposta bretoniana della scrittura automatica è una ipotesi polemica. « Si tratta di una idea-limite sulle possibilità inerenti al linguaggio », è stato detto di recente. Una idea-limite, si potrebbe azzardare, sulla concezione stessa della letteratura come antiletteratura. Breton vorrebbe eliminare qualsiasi disturbo letterario, in modo da ottenere « un monologo... che sia quanto più esattamente è possibile il *pensiero parlato* (BRETON, *op. cit.*, pp. 27-28). È lo sforzo supremo per bruciare ogni diaframma che occulta il senso delle cose. « Ripetetevi — ammonisce Breton — che la letteratura è una delle strade più tristi che conducano a tutto » (*ivi*, p. 34). Del resto nessuno può essere certo di essere al riparo dalla letteratura. Per questo Breton chiede « l'occultamento profondo, effettivo del surrealismo ». In questo senso Breton ha sentito fortemente il problema della mercificazione dei prodotti artistici.

scopo non potrebbero naturalmente avere ai suoi occhi altro valore se non di sonda e non si può pensare a farli valere se non come tali » [27].

Gli artisti, pittori o poeti che siano, fanno esperienza di questa realtà allargata e ripristinata nel suo senso autentico e la ri-costruiscono con un'ardita ma sapiente azione di montaggio. « Quel che il surrealismo aggiunge alle immagini delle cose reali è quel che noi abbiamo perduto dopo la nostra infanzia », ricorda Adorno [28]. La realtà (o la *surrealtà*) che emerge è una realtà inquietante, complessa, e che non si lascia mutilare. Una realtà che ha finalmente relazionato i propri livelli di significazione. In questa prospettiva ha ragione Hans Sedlmayr quando dice che « la produzione del surrealismo viene definita, in trattazioni inesatte, come una creazione dell'inconscio ». Giacché essa è appunto creazione della coscienza. Ma di una coscienza che ha smesso l'abito della coscienzialità e della teoreticità. Che non è più pura e trasparente. Ma che, invece, è impura e non si rifiuta alla mondanità. Ma ha torto Sedlmayr quando pretende che il surrealismo è lo stato di « pazzia premeditata, deliberata », del « caos putrescente », della « rivolta in permanenza »: « un nihilismo romantico, che si sente chiamato a capovolgere l'ordine costituito e a compiere il sovvertimento di tutti i valori » [29].

E' vero che il surrealismo ha sovvertito tutti i valori. Ma si tratta di valori scaduti, fuori corso. I valori della convenzione che il conformismo tentava disperatamente di mantenere in uso. L'amore la patria, la ragione repressiva, il costume. « Il surrealismo che è rimasto valido — scrive Merleau-Ponty — non si accontentava di lacerare il mondo abituale, ne componeva un altro » [30].

27. A. Breton, *op. cit.*, pp. 160-161.

28. T. W. Adorno, *Noten zur Literatur 1*, Frankfurt am Main 1958 (specificatamente *Ruckbliekend auf den Surrealisms*, pp. 153-160). Una porzione del saggio è tradotto in F. Fortini, *Il movimento surrealista*, Milano 1963, ed. II, pp. 200-203. La citazione è a p. 201. « Lo spirito che si immerge nel surrealismo — scrive Breton — rivive con esaltazione la parte migliore della sua infanzia » (op. cit., p. 43). E in un altro luogo Adorno afferma senz'altro che « l'affinità con la psicoanalisi dovrà essere rilevata non già nel simbolismo dell'inconscio ma nel tentativo di metter a nudo, mediante vere e proprie esplosioni, certe zone infantili » (in Fortini, cit., p. 201).

29. H. Sedlmayr, *La rivoluzione dell'arte moderna*, trad. it., Milano 1964, pp. 104 e 108.

30. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 385.

4. Il *Surrealismo e la pittura* [31] rappresenta uno dei punti obbligati per comprendere le intenzioni bretoniane riguardo alla costituzione di un linguaggio visivo. Un discorso che egli vuole costruire sul modello della poesia. « Bisogna veramente avere preso coscienza del tradimento delle cose sensibili per avere il coraggio di rompere completamente con esse, e a maggior ragione con ciò che di facile il loro aspetto ci propone » [32]. Breton pensa di contrapporre « un modello esclusivamente interiore » all'opacità delle « cose sensibili ». D'altra parte affidarsi a un modello interiore non significa bruciare la realtà e annullarla. Significa, piuttosto, come ha fatto Max Ernst, incominciare « a interrogare la sostanza degli oggetti, (per) darle piena libertà di scegliersi nuovamente la propria ombra, il proprio atteggiamento e la propria forma » [33]. Il modo più alto di questa aggressione all'esteriorità delle cose si è stato offerto da Picasso. La pittura dovrà perciò incamminarsi per la via tracciata da lui.

Breton coglie nel vivo la portata e il senso della rivoluzione artistica a partire dal 900. Da Picasso e da Kandisky parte l'attacco. Anche se, evidentemente, in direzioni diverse. La corteccia dell'oggetto viene sezionata dai cubisti per esibirne contemporaneamente in tutti i suoi aspetti il nucleo essenziale. Questo intervento, primo fra tutti quello di Picasso, suscitò ondate di sdegno: perfino Valery ne rimase a lungo scandalizzato. « Questo pubblico che urlava alla mistificazione — commenta spietatamente Breton — doveva sentirsi istintivamente frustrato. Era in effetti come se fosse stato privato della propria sicurezza, della soddisfazione ben riposante, e veramente meschina per poco che si pensi sopra, che provava davanti alla *fedele* riproduzione di ciò che gli era familiare » [34]. Dal cubismo al dadaismo, attraverso vari slittamenti di senso, la crisi dell'oggetto (come mera esteriorità) si è fatta drammatica. Il contributo dei futuristi, del resto, è incalcolabile, giacché « il modello (sempre quello

31. A. Breton, *Il surrealismo e la pittura*, op. cit.
32. A. Breton, *op. cit.*, p. 5.
33. A. Breton, *op. cit.*, pp. 29-30.
34. A. Breton, *op. cit.*, p. 52.

esteriore) si libera dalle condizioni nelle quali è sempre stato considerato (immobile, senza apprezzabili modifiche determinate dall'attrazione e dalla repulsione, insomma da un angolo esclusivamente visivo) » [35]. Spetta, però, al dadaismo e al suo spirito di derisione e di negazione di ogni convenzione avere teso al limite la critica alla cosalità dell'oggetto. « Il punto veramente nevralgico — scrive Breton a conclusione di questa rapida *storia* dell'avanguardia — è che per l'artista (dadaista) il mondo esterno è diventato improvvisamente deserto, l'oggetto esterno, screditato, accusato di vacuità nella sua apparenza convenzionale, è bruscamente svanito... Il modello antico, preso nel mondo esterno, non esiste più e non può esistere » [36]. De Chirico (il De Chirico tra il '12-13 e il '17) e Chagall rappresentano il punto di passaggio, obbligato, tra queste esperienze e il surrealismo. Con De Chirico, infatti, l'oggetto viene *spiazzato* e l'uomo viene ridotto a una maschera [37], con Chagall, invece « entra trionfalmente nella pittura moderna la metafora » [38].

La crisi e il dramma dell'oggetto è, in definitiva, la crisi e il dramma di una concezione dell'arte che per lungo tempo ha patito la violenza della imitazione. Infatti « l'oggetto aveva rotto con il suo campo abituale e le parti che lo costituivano si erano in certo modo emancipate, tanto da stabilire con altri elementi rapporti in-

35. A. Breton, *op. cit.*, p. 59.

36. A. Breton, *op. cit.*, p. 60.

37. A. Breton, *op. cit.*, p. 63. Di De Chirico egli fa una diagnosi precisa ma spietata. « Le opere dipinte da De Chirico prima del 1918 son le sole che abbiano sempre trovato grazie presso i giovani sguardi più severi e più diffidenti degli ultimi venti anni ». Dopo questa fase, continua Breton « lo si vede con tristezza avviarsi su una strada di esasperato tecnicismo (preoccupazione di mestiere che porta a deplorevoli copie di Raffaello, ossessionante differenza per i colori a olio, ecc.) dalla quale non uscirà più, preda di volta in volta della tentazione di rinnegarsi o falsificare se stesso in modo ridicolo » (p. 60).

38. A. Breton, *op. cit.*, p. 64. « Fu per molto tempo una grave lacuna dei movimenti — Dada, surrealismo — che opereranno la fusione tra poesia e arti plastiche, il non avere reso completamente giustizia a Chagall », confessa Breton (p. 63). E, a proposito della metafora, Breton annota che « per completare lo sconvolgimento dei piani spaziali preannunciati a suo tempo da Rimbaud, per liberare contemporaneamente l'oggetto dalle leggi della gravità, per abbattere la barriera degli elementi e dei regni, la metafora chagalliana trova un immediato appoggio nell'immagine ipnagogica e nell'immagine eidetica che sarebbe stata descritta soltanto più tardi con tutte le caratteristiche che già Chagall aveva saputo attribuirle ».

teramente nuovi, sfuggendo al principio di realtà ma mostrandosi egualmente importanti sul piano reale (sconvolgimento del concetto di relazione) » [39].

5. La funzione e il ruolo che Breton assegna all'arte hanno senz'altro una tensione rivoluzionaria. Una tensione rivoluzionaria che presto entrerà in collisione con i progetti e le ambizioni politico-sociali elaborati (o in via di elaborazione) dal partito comunista. E questo è senza dubbio il momento più delicato e difficile che attraversa il surrealismo. Ma anche in questa circostanza, come in tante altre, i rapporti surrealismo-marxismo ufficiale non si svolgono a senso unico, senza deviazioni. Che anzi, proprio sopra questi rapporti, le decisioni del gruppo sono assai divergenti e altalenanti. Al punto da produrre nel suo schieramento delle violente scissioni. Breton come si sa, nel '33 abbandonerà le posizioni del partito comunista insieme a Eluard, definitivamente.

Il surrealismo, subito dopo la pubblicazione del *Primo Manifesto*, con decisione rivolge i suoi interessi all'attività politica e all'azione concreta. Del resto il richiamo alle celebri glosse di Rimbaud e Marx riassumono esattamente — pure con gli equivoci che generano — l'angolazione e la prospettiva bretoniana. « *Trasformare il mondo* — ha detto Marx, *cambiare la vita,* ha detto Rimbaud: per noi queste due parole d'ordine fanno tutt'uno » [40]. Ben presto, nel '27, Breton, Eluard, Aragon, Péret, fiancheggiano vivacemente il programma del partito comunista, tanto che, tre anni dopo, la rivista *Révolution surréaliste* si tramuta in *Le surréalisme au service de la Révolution*, fedele alle indicazioni della Terza internazionale. Ma anche quando i rapporti tra surrealismo e comunismo entrano

39. A. Breton, *op. cit.*, p. 64. « Lo spaesamento sistematico », la declinazione dello spazio inedita, *autre*, « l'accoppiamento di due realtà in apparenza non accoppiabili su un piano che, in apparenza, non s'addice loro » (definizione, quest'ultima, che richiama la boutade di Lautréamont) sono dichiarazioni efficaci della volontà di mettere tra parentesi l'ordine e costituzione accreditati degli oggetti e delle cose, del mondo, in ultima analisi. D'altra parte questo sistematico smantellamento che il surrealismo opera a carico della logica tradizionale è riscontrabile (e la convergenza non può essere casuale) anche nell'area delle ricerche scientifiche.

40. A. Breton, *Manifesti del surrealismo*, cit., p. 172.

in collisione, restano, tuttavia, immutati alcuni principi fondamentali. Per questo allo scoppio della guerra civile di Spagna tutti i surrealisti si schierano contro il fascismo e contro il generale Franco. E quando nel '36 scoppia la rivolta dei minatori delle Asturie, Eluard chiarisce in maniera netta la posizione politica sua (che è poi di tanti altri amici). « C'è una parola che non ho mai inteso — dice Eluard — senza una grande emozione, una grande speranza, la più grande, quella di vincere le potenze della rovina e della morte che gravano sugli uomini; questa parola è: fraternizzazione... I poeti degni di questo nome, come i proletari, rifiutano di essere sfruttati. La poesia vera è inclusa in tutto ciò che libera l'uomo da questo bene spaventoso, bene che ha un volto di morte. Essa è anche nelle opere di Sade, di Marx o di Picasso come in quella di Rimbaud, di Lautréamont o Freud » [41]. Molto serenamente ha commentato De Micheli che « queste parole indicano assai bene, al di là dei dissensi personali o di partito, l'orientamento, vivo, aperto, ricco, dei surrealisti in un momento difficile della storia europea » [42]. Un orientamento politico che certamente non può essere ridotto, come suggerisce Morpurgo Tagliabue, a « proiezioni di formule estetiche », « a una specie di estetismo orfico » [43].

Il discorso semmai può valere per Dali. Ma non per Breton o Eluard. Del resto Breton ha chiarito magistralmente il caso-Dali, avvertendo che « dal 1936 non ha più nullla a che fare col surrealismo » [44]. Per Breton ed Eluard impegnarsi nella azione politica significa lavorare contro la falsa coscienza di una realtà fragile e compromessa, che pure tanto ancora pretende di sé.

Ma questo gesto, disperato talvolta, non implica assolutamente l'*impasse* di una letteratura o arte, in generale, che avvilisca la sua funzione al rango di pubblicistica o di parenesi politica. Breton ha chiarito questo punto in modo esemplare al Congresso degli scrittori.

41. P. Eluard, *Doner a voir*, Paris 1939, pp. 79-87, in M. De Micheli, *Le avanguardie artistiche del novecento*, Milano 1959, p. 166.

42. M. De Micheli, *op. cit.*, p. 166.

43. G. Morpurgo Tagliabue, *Socialità delle avanguardie*, in « Rivista di estetica », maggio-agosto 1965, p. 178.

44. A. Breton, *Il surrealismo e la pittura*, cit., p. 74.

« Nel periodo attuale, uno dei nostri primi doveri culturali, uno dei primi doveri sul piano culturale, è di mettere simili opere *piene di linfa* al riparo da ogni falsificazione di destra o di sinistra, che avrebbero l'effetto di impoverirle » [45]. E senza mezze misure Breton insorge « con tro qualsiasi concezione regressiva (dell'arte) che tenda a opporre il contenuto alla forma per sacrificare questa a quello. Il passaggio dei poeti autentici di oggi alla propaganda, poesia che si definisce come estesiore, signicherebbe per loro la negazione delle *determinazioni storiche* della poesia stessa [46]. Breton, Eluard rifiutano, dunque, ogni compromissione con l'ordine politico ufficiale. A rileggere le dense pagine bretoniane pronunciate al *Congrés international pour la défense de la culture,* a più di trenta anni di distanza, si ricavano in pieno i motivi di dissenso e il rifiuto delle direttive politiche dell'Urss. La trama teorica di fondo dell'argomentare di Breton è costituita dalla denuncia del progressivo e sostanziale dogmatismo del marxismo russo. Breton è, invece, fermo al senso di certe illuminanti affermazioni leniniane. « Non consideriamo certo la teoria di Marx — ha detto Lenin appunto — come qualcosa di perfetto e di inattaccabile; al contrario, siamo persuasi che ha dentro soltanto le basi della scienza che i socialisti devono necessariamente perfezionare in tutti i sensi se non vogliono essere in ritardo sulla vita » [47]. Perciò, continua Breton, « questa convinzione non ci dispone ad accettare senza controllo le attuali parole d'ordine dell'Internazionale comunista e ad approvare a priori le loro modalità di applicazione » [48]. Breton rifiuta anche il mito che « il socialismo si costruisce in un paese solo ». E commenta amaramente: « Ecco a che punto siamo, ecco la libertà intellettuale che ci viene lasciata. Chiunque pensi in termini rivoluzionari ha oggi davanti a sé un pensiero che non è il suo, che al massimo egli può a forza di ingegnosità pretendere di giustificare giorno per giorno » [49].

45. A. Breton, *Manifesti del surrealismo*, cit., p. 172.
46. A. Breton, *op. cit.*, p. 172.
47. A. Breton, *op. cit.*, p. 176.
48. A. Breton, *op. cit.*, p. 176.
49. A. Breton, *op. cit.*, p. 177.

La critica di Breton è una grave accusa al sistema, una critica radicale all'adialettismo del marxismo russo e alla sclerosi del partito comunista. E l'accusa è tanto forte e pertinente in quanto viene mossa a un sistema politico che programmaticamente si ispira, almeno così dichiara, alla genuina lezione di Marx (e quindi a un pensiero dialettico e antidogmatico). In Breton non manca (siamo nel '35 e perciò le sue considerazioni non godono il falso privilegio del « senno di poi ») un'ironica, ma sofferta, demistificazione del « *culto idolatra* col quale certi zelatori interessati si sforzano di legare le masse operaie alla persona del capo » [50]. Una presa di posizione appuntita tanto da affermare che allo stato presente « non si tratta di misconoscere ciò che ha fatto la rivoluzione russa, si tratta di sapere se vive ancora, e in quali condizioni di salute » [51].

Il tema dell'irrigidimento dogmatico e dello strapotere politico, della negazione della libertà e della dialettica sono coinvolti allo stesso titolo nella diagnosi preoccupante di Breton. E, naturalmente, Breton mette alla prova questa sua ipotesi facendola scontrare con la realtà artistica e con la situazione culturale della Russia. La condizione della cultura russa non è certamente rassicurante. Lo provano il suicidio di Majakovskij e quello di Esenin. Ma il problema posto da Breton non si limita a individuare queste sfasature. Egli pone più specificamente il problema dei rapporti arte rivoluzionaria-struttura politica rivoluzionaria, sinistra culturale-sinistra politica. Per essere un artista rivoluzionario (cioè innovatore), non basta verniciare a secondo delle occasioni e della convenienza il contenuto, mostrandosi bene allineato con l'ideologia dominante. La posizione dello scrittore e dell'artista francamente rivoluzionario è perciò drammatica. « In effetti — prosegue Breton — si trovano di fronte a un dilemma: devono rinunciare o a interpretare [o] e a tradurre il mondo secondo i mezzi di cui ciascuno di loro trova in se stesso, e in sé solo, il segreto — e qui è in gioco la sua stessa possibilità di durare — oppure a collaborare sul piano dell'azione pratica alla trasformazione di quel mondo » [52]. E subito dopo, allargando la latitudine del problema, si

50. A. Breton, *op. cit.*, pp. 181-182.
51. A. Breton, *op. cit.*, p. 182.
52. A. Breton, *op. cit.*, pp. 140-141.

domanda se « c'è sì o no un'arte di sinistra capace di difendersi, voglio dire che sia in grado di giustificare la propria tecnica avanzata col fatto stesso d'essere al servizio di una disposizione mentale di sinistra? » [53]. Il rapporto tra mentalità rivoluzionaria e innovazione linguistica o tecnica non può essere ricondotto a una relazione di causa ed effetto, suggerisce immediatamente Breton. « Dico che quest'arte (l'arte innovatrice cioè) — continua Breton — non può trarre la propria giustificazione che dalla analisi approfondita e dall'oggettivazione sistematica delle proprie risorse » [54]. Fermarsi viceversa al contenuto e alla sua analisi significa sbagliare bersaglio. Lo riprova la politica culturale russa, ancora una volta. « Lo dimostrano chiaramente, da un lato, l'attuale fallimento dei *falsi* poeti cosiddetti proletari e d'altra parte, il crescente successo di un Boris Pasternak che, come si tiene a farci notare, sempre *irrazionale*, sempre spontaneo, *seppe crearsi un suo universo*, universo che è ben lontano dal dipendere in tutto e per tutto dalle preoccupazioni specifiche del suo ambiente e del suo tempo » [55].

La preoccupazione più grave di Breton è che, in definitiva, proprio una concezione della vita rivoluzionaria (quale appunto si definisce il comunismo russo) per un pericoloso irrigidimento dogmatico e repressivo possa convertirsi in un banale materialismo *ancien regime*. Come se Marx non fosse mai venuto, e prima di lui Hegel. Avverte Breton: « *Più coscienza*: è questa, in effetti, la parola d'ordine che amiamo per eccellenza serbare di Marx e che vorremmo trarre da questo primo Congresso. Più coscienza di ciò che è sociale sempre, ma anche più coscienza di ciò che è psicologico » [56]. Nuovamente Marx e Freud si tornano ad incontrare e riprendono a dialogare. La dura realtà della politica culturale russa convince Breton ancora una volta della giustezza del proprio lavoro. Un'arte (se è ancora un'arte) di propaganda, asservita a una idea è un'arte reazionaria. Un'arte di imitazione,

53. A. Breton, *op. cit.*, p. 141.
54. A. Breton, *op. cit.*
55. A. Breton, *op. cit.*, p. 156.
56. A. Bretonn, *op. cit.*, p. 158.

nuovamente. Non si è fatto un passo avanti. Il problema del surrealismo e di Breton è un altro. « Noi diciamo che l'arte di imitazione (di luoghi, di scene, d'oggetti esterni) ha fatto il suo tempo e che il problema artistico, oggi, è di portare la rappresentazione mentale a una precisione sempre più oggettiva, con l'esercizio volontario dell'immaginazione e della memoria ». E conclude affermando che « il maggior beneficio che il surrealismo abbia tratto da questo tipo di operazione è di essere riuscito a conciliare *dialetticamente* questi due termini violentemente contraddittori per l'uomo adulto: percezione e rappresentazione; d'aver gettato un ponte sull'abisso che li separava » [57].

Il rifiuto alle direttive del marxismo ufficiale di Breton non è casuale, occasionale o sterilmente polemico. E', invece, profondamente motivato: è il rifiuto di accettare daccapo una nozione di uomo e di mondo, di società, ristretta e imprigionata « nella logica e nel linguaggio dei fatti » [58]. È la lezione genuina del marxismo che si è incontrata con le indagini di Freud a dare forza e penetrazione teoretica al « gran rifiuto » bretoniano.

ANGELO TRIMARCO

57. A. BRETON, *op. cit.*, p.

58. H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, trad. it., intr. di A. Santucci, Bologna 1965, p. 10. Molto felicemente aggiunge: « È questo l'intimo legame tra pensiero dialettico e il tentativo della letteratura d'avanguardia: lo sforzo di superare il potere dei fatti sul mondo, di parlare un linguaggio che non sia il linguaggio di coloro che stabiliscono i fatti, impongono l'obbedienza a essi e ne traggono profitto ».

LA GUERRA DI ALVARO

Ottobre 1914. Firenze; Scuola Allievi Ufficiali di fanteria. Luca Fabio [1], meridionale, diciannove anni, studente universitario, inizia il periodo di addestramento che in nove mesi lo trasformerà in ufficiale subalterno dell'Esercito Italiano. Per il paese gruppi di giovani vanno già gridando alla guerra imminente. Il Governo ha deciso la neutralità e il Parlamento l'ha votata, ma la minoranza più accesa della popolazione comprendente gruppi di nazionalisti, anarchici, massoni, socialisti riformisti, repubblicani, futuristi, sindacalisti chiedono una politica più decisa e alcuni persino l'intervento immediato contro l'antico alleato. La motivazione di fondo del loro atteggiamento è data in gran parte dal risorgere di antiche istanze risorgimentali, sopite forse, ma non liquidate dalla politica giolittiana. L'Italia doveva cancellare la grande ombra dei Cesari [2], riscattare antiche onte, dare a Roma nuovo prestigio con l'affermazione di nuovi valori ideali che le consentissero di assumere un posto di rilievo tra le nazioni europee quando, all'indomani della grande guerra, si sarebbe proceduto a quel « vasto rimaneggiamento della carta d'Europa » che già dall'agosto aveva fatto intravedere il Ministro degli Esteri francese Delcassé, in un'intervista concessa al quotidiano milanese interventista «*Il Cor-*

1. Luca Fabio è il nome del protagonista del romanzo di guerra di Alvaro, *Vent'anni*, pubblicato a Milano dall'Editore Treves nel 1930. Una seconda edizione, ridotta e semplificata dall'autore stesso, è stata pubblicata da Bompiani nel 1953. A tale edizione ci rifaremo nel corso della presente trattazione, come a quella più vicina alla matura volontà di Alvaro che nel ristampare il libro a distanza di tanti anni lo riportò alla sua espressione più genuina sfrondandone le sovrabbondanze numerose che fin dal suo apparire la critica gli aveva rimproverato, pur se ancora non si può parlare di esso come di un autentico capolavoro.

2. Manca, per il periodo in questione, uno studio organico ed obiettivo sulle componenti ideologiche o morali, sugli interessi, le aspirazioni, le idealità degli italiani alla vigilia della prima guerra mondiale, quale ci ha lasciato, per il periodo di poco precedente, Federico Chabod (cfr. *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, vol. I, *Le premesse*, Bari, Laterza, 1951), per cui la nostra analisi si fonda su una ricostruzione personale del fenomeno.

riere della Sera »[3]. Ad una approfondita analisi dei fermenti che esplodevano in quell'anno, ma che covavano già da parecchio nelle coscienze di molti italiani, si scopre che quei valori ideali, con diversità di toni, e con qualche sfumatura ideologica, erano comuni a uomini dalle tendenze più disparate che si trovavano così d'accordo sulla necessità dell'intervento immediato. Risorgeva il mito dell'Italia che doveva eguagliare il prestigio dell'impero, mentre su altre basi s'imponeva la necessità dell'intervento in una guerra contro l'imperialismo germanico che veniva presentato da socialisti riformisti e sindacalisti come unico vero nemico delle classi proletarie e il cui trionfo avrebbe significato la definitiva vittoria del capitalismo. Perciò, mentre repubblicani, nazionalisti di ogni colorazione, e massonici guardavano alla guerra come la naturale ripresa delle istanze risorgimentali, gruppi socialisti vedevano una strana coincidenza degli interessi nazionali con quelli proletari e consideravano la guerra contro gli stati centrali, reazionari e imperialisti, come una guerra di rivoluzione. Questa è la condizione politica dell'Italia, senza dilungarci a definirne le varie sfumature o le relative componenti, proprio in quell'ottobre 1914 da cui inizia l'azione del romanzo di Alvaro: *Vent'anni*. Luca Fabio, dopo un intenso periodo di addestramento durante il quale ha stretto amicizia con un giovane volontario fiorentino, Attilio Bandi, e con la famiglia di lui: la madre vedova, figlia di patriota e martire, la sorella, amorevole e dolce, nonché con una strana ma affascinante signora, Eva Ammeri, è inviato, dopo una breve licenza di fine corso, direttamente al fronte.

Nella mente di Fabio si alternano pensieri gravi, profondi, che gli vengono dalla sua esperienza provinciale, ad osservazioni sconcer-

3. Questo giornale era stato il primo, ad opera del suo direttore, Luigi Albertini, a salutare la dichiarazione di neutralità dell'Italia con parole di vivo compiacimento (4 agosto 1914), e a richiamare nel contempo, già in quei giorni tanto dubbiosi, il dovere morale di tener fede alla tradizione patriottica e risorgimentale del paese, plaudendo poi alla mobilitazione di due classi ordinata dal Ministro per la guerra. In seguito esso, ad opera dello stesso Albertini e del corrispondente parlamentare da Roma, deputato Andrea Torre, sempre attento ai problemi di politica interna ed estera, gareggerà con *Il Secolo* e col *Popolo d'Italia* di Benito Mussolini — dimessosi dalla direzione dell'*Avanti!* — nell'accesa campagna a favore dell'intervento.

tanti sulla vuotaggine della vita di città, la retorica della guerra, le ipocrisie, cui contrasta amaramente la situazione dei soldati al fronte: soldati improvvisati, mal vestiti, male armati, impreparati per lo più persino psicologicamente. Su quella guerra fin troppi libri furono scritti: libri presto dimenticati, diari, memorie, resoconti... Tra i pochi ancora degni di ricordo, questo romanzo di Alvaro occupa un posto preminente.

Scritto a Positano, nell'estate del 1930, in poco più di trenta giorni, a quindici anni di distanza dagli avvenimenti cui si riferisce, è una serena meditazione sulla guerra e presenta già tutte le caratteristiche dell'arte di Alvaro. Arte difficile, a volte ricercata, a volte sostenuta da una pressante necessità di dire tutto, pur nel timore che qualche cosa possa sfuggire, in cui la realtà, anche quando è più cruda ed urgente, assume toni di favola per il distacco che sempre caratterizza l'atteggiamento dello scrittore. Secondo un postulato, infatti, della sua poetica Alvaro è sempre preso dal bisogno di scrivere « come se ricordasse un altro mondo » [4] indugiando piuttosto sugli elementi capaci di riattestargli e documentargli la favola della vita che sulla spoeticizzante successione delle piccole realtà quotidiane [5]. Ma sempre, a richiamarlo al mondo fisico, a riportare la sua attenzione sugli aspetti umanamente più significativi, è la sua esperienza di uomo del sud, di meridionale che non è mai riuscito ad inserirsi completamente nel flusso della civiltà moderna da cui ha preso suggestioni ed insegnamenti che poi ha durato fatica a fondere con le memorie della sua infanzia, il suo mondo intimo, paesano, sofferente, misero, ma copiosamente ricco di amore, di pazienza, di spirito di sacrificio [6]. Tutta la produzione di Alvaro ha da fare i conti con questa duplice esigenza, e i personaggi di tanti bellissimi racconti o romanzi, rinunziano, potremmo dire, in partenza a parte della loro

4. C. Alvaro, *Quasi una vita. Giornale di uno scrittore*, Milano, Bompiani, 1959 (III ed.), p. 379.

5. « La favola della vita m'interessa ormai più della vita » (*ivi*, p. 426).

6. A questo problema è collegato pure quel senso di smarrimento di fronte alla città che spesso si avverte in tutte le opere di Alvaro (« Chi lo sa che cosa faremo noialtri meridionali e se avremo una civiltà nuova. Io ho veduto poco di Firenze, ma ho già capito e mi dà soggezione » confessa Fabio ad Attilio Bandi in caserma. Cfr. *Vent'anni*, cit., p. 17).

personalità per incarnare e simboleggiare una condizione sociale, il più delle volte, morale e politica, spesso. Da ciò deriva la caratterizzazione « corale » che ritroviamo anche nel romanzo di guerra *Vent'anni* [7]. Tuttavia esso va ricordato perché, condannati gli ideali eroici di quel conflitto, rappresenta, come è stato notato, la testimonianza del primo episodio della grande crisi che aveva investito l'Europa [8]. Quella stessa crisi che, iniziata all'insegna del nazionalismo e del colonialismo, rimasta sospesa tra l'attivismo dilagante e il risorto idealismo, si svilupperà poi con una serie di rivoluzioni, guerre civili, scioperi a catena in molti Paesi, mentre in Italia non riuscirà a risolversi neanche dopo un ventennio di regime dittatoriale. Ai nazionalismi esasperati l'uno contro l'altro, tra lotte e contrasti di ogni sorta, si erano così mescolate « speranze messianiche di trasformazione universale » [9] che, denunciando tutte le deficienze di una politica dell'equilibrio piatta e prosaica, chiamavano gli uomini alla lotta, al sacrificio cruento. E « si esaltava la virtù moralizzatrice della guerra e del sangue, la selezione che compie dei più forti e migliori, la rigenerazione degli uomini infiacchiti mercé quel bagno e lavacro cruento, la civiltà che solo la guerra promuove, la forza che essa sola possiede di salvare l'umanità dal ristagno, dallo « addomesticamento » (dalla « Domestikation », come si diceva con un nuovo vocabolo tecnico) » [10]. Si arrivò persino a sostenere che quella guerra dovesse essere l'ultima [11], destinata proprio a generare

7. Un esempio per tutti: « Quell'umanità maschile, densa, unica, era un gigantesco organismo pieno d'inquietudini vaghe, strappato alle donne innamorate e spose, uniforme e confuso, ognuno parte minima e irriconoscibile di un tutto omogeneo, come un armento o un alveare. Questa era una condizione nuova. Alla fine era una specie di pudore che dominava tutti, il pudore di sentirsi folla, confusione... ». *Ivi*, pp. 65-66.

8. Sulla presa di coscienza di quella crisi così scrive A. Balduino: « Affacciatosi alla vita italiana alle soglie della prima guerra mondiale, egli avvertì subito che una lunga, complessa crisi investiva tutta la società e di quella crisi, o se si vuole di quel processo di trasformazione che assunse spesso forme tragiche diventò ben presto l'interprete inquieto, lucido, poeticamente impegnato ». (*Corrado Alvaro*, Milano, Mursia, 1965, p. 158).

9. L'espressione è di L. Salvatorelli.

10. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1943 (VI ed.), p. 331.

11. « A ogni guerra — scrive Alvaro — dicono che questa sarà davvero l'ultima, la fine di tutte le guerre. Ma poi vengono i nuovi che crescono, diven-

una radicale ristrutturazione dei rapporti internazionali ormai in crisi a causa delle concorrenti aspirazioni dell'Inghilterra e della Germania ad assumere la « leader-ship » della politica europea. Così, sul piano della politica interna dei vari stati, la guerra avrebbe trasformato in senso veramente democratico la configurazione delle diverse classi sociali, rese più responsabili alcune, infiacchite le altre, preludio a una vera e propria rivoluzione.

Ma la rivoluzione non sarebbe venuta e ben diversa appariva la realtà alle coscienze stesse dei soldati [12]! Illuminante, in tal senso, è questo romanzo di Alvaro che viene così ad assumere una importanza imprevedibile.

Il passo dalla retorica alla realtà era difficile per i fanatici sostenitori delle teorie nazional-imperialistiche o riformiste, che, nel battesimo cruento, vedevano quasi una forma di rigenerazione sociale, oltre che uno stimolo inconsueto all'azione sotto la specie di un nuovo più dinamico romanticismo. L'idealismo prendeva ora la sua rivincita sul naturalismo; il « sogno » trionfava sulla « realtà » [13]. Si aveva così l'attivismo in filosofia, il superomismo e il futurismo in letteratura, l'interventismo in politica. Interventismo, attivismo, superomismo e futurismo erano destinati a concordare sul principio codificato dal Marinetti della « guerra sola igiene del mondo » [14].

gono forti, quello che hanno preso non gli basta, la famiglia si è allargata, e ricominciano. Non c'è nessuno che voglia la guerra, e tutti a un certo punto la fanno ». (*Vent'anni*, cit., p. 72).

12. « Tutto quello che avevano imparato era un inganno, la vita si conchiudeva come un'enorme sorpresa, sbagliava i suoi calcoli come tutti avevano sbagliato i loro calcoli: non c'era che la guerra. Ma più che la guerra alla frontiera, era la guerra e la tempesta nei cuori umani. Il mondo gozzovigliava in pochi mesi tutto quello che aveva tenuto nascosto per secoli il popolo nelle sue strade strette, non capiva: era come mettere in piazza la candidatura per l'avvenire, dalla parte dei borghesi ». (*Ivi*, p. 83).

13. Già nel luglio 1893 Gabriele D'Annunzio aveva impostato tale problema in polemica con le teorie del naturalismo e del positivismo in tre articoli dedicati alla morale di Emilio Zola e pubblicati sui numeri del 3, 10 e 15 luglio della *Tribuna*. Cfr. C. SALINARI, *Miti e coscienza del decadentismo italiano*, Milano, Feltrinelli, 1967 (III ed.), pp. 86-87.

14. Cfr. *Manifeste du Futurisme*, in *Le Figaro*, 20 fevrier 1909, ora riprodotto nel volume a cura di LUIGI SCRIVO, *Sintesi del Futurismo*, Roma, Bulzoni, 1968, pp. 1-2. Per una più completa documentazione sul Futurismo e la guerra, cfr. la recentissima edizione del II volume delle *Opere di F. T. Marinetti* che

Ugualmente difficile era, tuttavia, per un attento osservatore, lasciarsi infatuare da quei principi [15]. Infine avevano inventato una guerra. Erano riusciti a creare molti accaniti sostenitori di essa e i volontari si contavano numerosi, sin dal tempo della spedizione garibaldina nelle Argonne capeggiata dai figli del Gen. Ricciotti Garibaldi [16]. Erano persino riusciti a stabilire un collegamento con la più gloriosa e la più toccante tradizione nazionalistica degli italiani richiamando le guerre del Risorgimento [17]. Da questo però, a sostenere che tale coscienza fosse veramente radicata e diffusa nella maggioranza degli italiani corre un vero abisso [18]. Volontari a parte,

Luciano De Maria ha curato per l'editore Mondadori (*Teoria e invenzione futurista,* Milano 1968).

15. Ecco come Alvaro ritrae lo stato di indecisione e di provvisorietà diffuso: « Attenzione, attenzione, diceva tutto. Il borghese si tingeva di un colore drammatico ed equivoco, anche quello che gridava *Viva la guerra!* Qualcuno aveva veduto un treno carico di cannoni, un cannone per ogni carro, puntato al cielo; li trasportavano di notte, e di notte avevano il profilo degli aratri. (...) Il mondo non sapeva più che fare, e compiva gli atti quotidiani come vuoti di senso ». (*Vent'anni*, cit., p. 32).

16. Particolarmente indicative sono le calorose onoranze rese a Roma tra il 6 e il 7 gennaio 1915, alla salma di Bruno Garibaldi, per le impressionanti manifestazioni preparate dagli interventisti, specie filo-francesi, la cui eco varcò i confini italiani suscitando commenti di vario tenore, ma sempre di fiduciosa attesa in tutta la stampa anglo-francese (*Le Figaro, Le Petit Parisien, Le Temps*, ecc.). Una cronaca molto particolareggiata dei funerali di Bruno Garibaldi si può leggere sul numero del 7 gennaio del *Corriere della Sera.* Inoltre particolarmente significative sono anche le parole che uomini politici francesi (Poincaré, Presidente della Repubblica, Millerand, Ministro della guerra e numerosi altri) in quell'occasione rivolsero al vecchio Ricciotti, subito riprese e divulgate da tutta la stampa interventista italiana.

17. Diamo di seguito un quadro sommario delle posizioni dei principali giornali italiani sul problema dell'intervento nel periodo compreso tra la fine del 1914 e il principio del 1915, che ricalcano poi l'atteggiamento dei più noti intellettuali:

a) Accesamente interventisti e antigermanici sono: *Il Popolo d'Italia, Idea nazionale, L'Ora, Azione socialista, L'Idea democratica, Il Secolo*, e, un po' più cautamente, il *Corriere della sera, Il Messaggero.*

b) Neutralisti ad oltranza: *Il popolo romano, Il giornale d'Italia, La Perseveranza* (filogovernativi), *La Stampa* (giolittiano), *Il corriere d'Italia* e *L'Osservatore romano* (cattolici), *Avanti!* (socialisti di Turati), *Italia nostra* (fondato sul finire del 1914 per combattere *Idea nazionale*).

c) Privi di una spiccata fisionomia sono poi altri giornali quali *La Tribuna, La Nazione.*

18. In particolare ai contadini del sud, che sono poi i veri protagonisti del romanzo di Alvaro, la guerra non doveva essere molto gradita. Essi non avevano ancora una idea precisa di che cosa fosse veramente l'Italia, né capivano il ter-

documenta Alvaro, i soldati, veri attori della guerra, « odiavano ogni manifestazione retorica del paese, con un odio naturale e istintivo, vedevano in questi uomini [19] la conseguenza estrema di quella retorica, sebbene a torto, perché i retori più veri erano rimasti a casa, contenti del titolo di "aver voluto la guerra", convinti della loro funzione di alta politica, e della loro presenza nella difesa interna del paese. Sembrava arrivato il tempo delle grandi azioni diplomatiche, e molti giornalisti erano divenuti dei Cavour. A questa luce, quei volontari erano stimati ragazzi che avessero ecceduto... » [20]. Ora è facile capire come le fitte di Alvaro non vadano a quei volontari i quali, proprio perché tali e perché spesso da civili essi avevano rappresentato la volontà interventista che ora testimoniavano, coerentemente, col sacrificio del proprio sangue, erano tenuti in sospetto dalle gararchie dell'esercito, quali sovversivi o rivoluzionari [21]. I volontari, in fondo, non sono per lui che dei ragazzi. Ragazzi che hanno creduto e hanno ecceduto scambiando per realtà la retorica, per un gioco la guerra. Bandi, Corridoni, Vitale, Stefanoni sono, tutto sommato, buoni soldati. Così la retorica è ancora patrimonio di quella gente che sta dietro la guerra, veste abiti civili, legge i

mine *patria* poiché non si sentivano veramente inseriti nella nazione a causa dei decenni di politica più paternalistica e moraleggiante che veramente sociale ed economica. Di qui deriverà la concezione completamente antropomorfica della guerra che riprende convinto lo stesso Alvaro. In fondo il sud non aveva mai guardato al nord come a una terra su cui avesse dei diritti che imponessero poi particolari doveri. I meridionali erano invece attratti dalle guerre coloniali le quali, per lo sbocco che le terre d'oltre mare davano alle correnti d'emigrazione, esercitavano sempre su di essi un certo fascino. Si può dire che in politica l'Italia fosse divisa anche sul problema della guerra e della espansione territoriale fra nord e sud: il nord, erede del Risorgimento, sentiva fortemente l'irredentismo e il nazionalismo; il sud, più vicino alla sensibilità del Crispi, si entusiasmava nel colonialismo. Non è questo il luogo per approfondire tale discorso; ma ogni qualvolta (dopo l'unità d'Italia) è andata al governo una classe politica prevalentemente meridionale, si è avuto un intensificarsi della propaganda imperialista che ha rispolverato di volta in volta il mito di Roma « regina del Mediterraneo » (*Mare nostrum!*). Anche recentemente, alla vigilia dell'impresa libica, grande peso avevano avuto, nel Gabinetto Giolitti, uomini politici meridionali (cfr. G. Carocci, *Giolitti e l'età giolittiana*, Torino, Einaudi, 1961, p. 147; e, sul problema delle matrici ideologiche dell'imperialismo, tutto il cap. II (*L'idea di Roma*) del *vol. cit.* dello Chabod).

19. I volontari (n.d.t.).
20. *Vent'anni*, cit., p. 188.
21. Alvaro cita il caso di Filippo Corridoni, socialista milanese (*ivi*, p. 188).

giornali tendenziosi e parziali [22], si limita a spostare le bandierine sulle carte della guerra appese al muro che l'Istituto De Agostini aveva provveduto a divulgare. È la stessa gente che ama ripetere « i reticolati si rompono coi petti » [23], come se in guerra il coraggio e il valore bastassero! E i soldati facevano, a proprie spese, quotidiana esperienza delle conseguenze disastrose, specie per loro, di una guerra improvvisata [24]. Perciò il dramma maggiore era rappresentato dal fatto che i soldati, passata — nei pochi che pur l'avevano avuta — l'euforia e la fiducia nella guerra-lampo, guerra di conquista e di assalto, e costretti invece a sostenere per mesi e mesi una guerra di posizione tutt'altro che soddisfacente o esaltante [25], dovevano combattere contro un nemico di cui non si conosceva niente e che era il più delle volte assai meglio addestrato ed equipag-

22. Un esempio di come i bollettini militari e gli stessi giornali nelle corrispondenze di guerra usavano riassumere un'azione, ce lo fornisce lo stesso Alvaro, con notevole dose di autenticità: « Avanzati allo scoperto sotto il fuoco, rimasti tutti sulle posizioni malgrado lo smascherarsi di molte batterie avversarie; sulle posizioni si rimane inchiodati, si muore, ma non si abbandona un metro. A prezzo di sanguinosi sacrifici. (...) Gli austriaci sono rimasti fulminati dal tiro preciso, rapidissimo, abbondante, delle nostre artiglierie. (...) Legge la gente in Italia: tiro abbondante, fulminati. (...) Le città sono soddisfatte, i giornali sono soddisfatti » (*Ivi*, pp. 222-23). « La verità — commenta un altro scrittore nel suo diario riferendosi ad un caso analogo — l'avevamo solo noi, di fronte ai nostri occhi » (E. Lussu, *Un anno sull'altipiano*, Torino, Einaudi, 1967, p. 112, III ed.). E Malaparte, in diverso contesto: « il povero fante... taceva. Taceva, chè se lo facevano parlar di guerra e se egli diceva la verità — fango, morti, pidocchi, ingiustizie — se diceva che la guerra era difficile e penosa, che molto ancora si doveva sanguinare per prendere Gorizia, o Trieste, o Trento, che gli austriaci si battevano, e bene, subito gli veniva gettata sulla faccia la parola: disfattismo » (cfr. *La rivolta dei santi maledetti*, Roma, Rassegna Internazionale, 1921, p. 72). E gli esempi potrebbero centuplicarsi.

23. *Vent'anni*, cit., p. 145.

24. « La preparazione affrettata della nostra guerra non ha permesso ai comandi, come sarebbe stato desiderabile, di fornire i signori ufficiali subalterni di quanto è necessario per il più completo adempimento della loro missione e, per non dire altro, carte esatte e dettagliate. Molti fra i subalterni non hanno neppure cognizione delle posizioni che hanno avanti, né del loro disegno approssimativo. Talvolta non conoscono altro, della loro linea, che un elemento, quello in cui si trovano coi loro uomini ». *Ivi*, p. 105 (Dal discorso del generale).

25. « Neppure io immaginavo che fosse questa la guerra (parla il meridionale Luca Fabio, n.d.t.). Nessuno lo sa ancora in Italia, e lo sappiamo soltanto noi. Lo sapranno mai un giorno? Non è ancora un mese, e la guerra si presenta già perfetta e interminabile. È come il diluvio. Si è tornati a uno stato primitivo come tra selvaggi ». *Ivi*, p. 133.

giato [26]. I più semplici, come il soldato Spinosi, sapevano di dover combattere per « l'onore della cara patria » [27] e, cercando di convincersene davvero, ripetevano quelle parole come se le avessero « imparate a memoria, per far piacere all'ufficiale, per accontentarlo, per parlare il linguaggio di lui, un linguaggio obbligato da dottrina cristiana » [28] dal momento che non riuscivano a renderne proprio il senso, come non potevano capire i discorsi che venivano loro propinati. Così si faceva presa sul sentimento più semplice e popolare: l'onore.

Ma che cosa è dunque la patria? Risponde per tutti Luca Fabio, l'ufficiale di estrazione contadina: « La famiglia, la casa, ha l'uomo che la difende e l'accresce; ma la patria non sarebbe che un gran pezzo di terra senza senso, e non avrebbe mezzi per accrescersi e per difendersi se non ci fossero gli uomini che sopra questa grande terra hanno costruito le loro case, hanno allargato i loro campi, vi hanno messo le loro donne, le loro creature, le loro bestie, i loro alberi; e tutti respirano la sua aria, e amano sotto il suo cielo, il suo sole, il suo buon tepore. Perciò succede che a ogni trentina d'anni, gli uomini devono pensare alla terra di tutti. Il vicino è prepotente e dà noia; o è debole e non merita d'avere pace e prosperità. Come fa l'uomo con gli altri uomini, la nazione lo fa con le altre nazioni... Così c'è la guerra fra le nazioni » [29]. Retorica? Spiegazione elementare di concetti fondamentali, che forse nemmeno Luca Fabio crede. Terra di tutti, patria, nazione, sono una cosa per i soldati affratellati dalla vita delle trincee. Prima, l'unica guerra che molti di essi conoscessero era quella per la vita: contro i « galantuomini » nei loro paesi d'origine, contro la terra, le intemperie o il vicino prepotente [30]. E Luca che era uno della terra, le

26. « Questi nemici hanno tutto. Hanno fucili buonissimi... » (*ivi*, p. 117).
27. *Ivi*, p. 74.
28. *Ivi*, p. 70.
29. *Ivi*, pp. 71-72. È questa una definizione autopormofica del diritto internazionale e quindi della guerra fra le nazioni. (Su tale problema, cfr. F. FORNARI, *Psicanalisi della guerra*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 28).
30. Circa la tesi sulla storia della Calabria come conflitto tra le due classi cfr. C. ALVARO, *Calabria*, Firenze, Nemi, 1931, pp. 12-20, fondamentale anche per la definizione della sua poetica ed ideologia.

capiva queste cose; e capiva ancora l'eterna lotta della città contro la campagna, del cittadino operoso e presuntuoso contro il provinciale conservatore e impacciato. Era però difficile capire la guerra fra le nazioni; a meno che non si facessero concettualmente coincidere la guerra tra i popoli e quella tra gli uomini! Perché i soldati di Alvaro, come quelli di moltissimi altri scrittori, sono tutti « contadini, montanari, fabbricatori di case, minatori, facitori di argini, costruttori di strade » [31]. Così, se « in guerra si muore — capiscono i soldati — anche a vivere si muore » [32]. Inoltre — ed ecco un elemento positivo — la guerra ha in se stessa le regole per la parificazione di certi scompensi. Da una parte ci sono le sovvenzioni che lo Stato dà alle famiglie per i figli militari, mentre dall'altra l'obbligatorietà del servizio per i cittadini di qualsiasi ceto sociale, porta automaticamente a una certa forma di livellamento, almeno sul piano del sacrificio e del dolore. È, praticamente, una maniera di trarre vendetta, nella generale conflagrazione, di tanti soprusi e ingiustizie perpetrati ai danni dei più deboli. È infine la rivincita e la prova finale della lunga lotta tra il ricco e il povero, tra la città e la campagna, questa volta combattuta a parità di condizioni, nelle trincee e nei camminamenti, dai soldati di estrazione contadina e operaia, e dagli ufficiali, rappresentanti e simbolo, in guerra, della classe dominante privata ormai delle sue tradizionali protezioni, e nelle campagne, attraverso la comune sofferenza per il figlio, il fratello o il marito soldato. Ecco stabilito un nesso tra la vita e la morte su due piani distinti: al fronte e nelle famiglie. E su tutto domina una forza superiore, indistinta, ma avvertita coscientemente da Alvaro [33]. Per la prima volta, nella storia del sud, la classe dominante non aveva potuto trovare una soluzione di comodo e sottrarsi al comune sacrificio [34]. « La guerra ha diviso l'umanità in due parti, ha

31. *Vent'anni*, cit., p. 134.

32. *Ivi*, p. 72.

33. « Io dico che quando il destino umano è affidato a tante congiunture incerte, qualcuno più alto lo regola. È impossibile che si muoia per caso. *Ivi*, p. 130.

34. In realtà era accaduto un fenomeno di enorme rilievo: « la fine dell'età delle *élites* per l'affermarsi di quella che divenne, per l'Europa, l'età delle "masse" ». (Cfr. A. Caracciolo, *L'ingresso delle masse sulla scena europea*, in *Il trauma dell'intervento: 1914-1919*, Firenze, Vallecchi, 1968, p. 10).

messo tutti gli uomini insieme e, invece dei temporali, dei fulmini, dei terremoti, inondazioni, pestilenze, accidenti di ogni genere, ha una cosa sola: le armi » [35], pensano questi soldati. In fondo si tratta di un modo come un altro per rassegnarsi alla sorte! perché la qualità predominante dei combattenti non è, in questo romanzo, la forza del soldato, ma l'energia del contadino e dell'artigiano che tutti hanno dovuto assimilare [36]. È quella stessa energia che, volendo, possiamo ritrovare nella maggior parte dei racconti di Alvaro, e nel suo capolavoro, *Gente in Aspromonte*.

Ora, dal punto di vista di un tipo di critica storico-sociologica, non è difficile comprendere l'atteggiamento di Alvaro e le ragioni dei suoi giudizi come delle sue reticenze. Questa guerra in fondo, lungi dall'essere la manifestazione della volontà di potenza dello Stato, perde, al contatto della realtà e nelle coscienze stesse dei soldati, ogni titanismo, ogni significato ideale, per ridursi in una lotta quotidiana per la sopravvivenza contro la tecnica militare nemica, le pestilenze, la fame. Così, come il contadino e l'artigiano, nei paesi d'origine, per anni avevano accettato con pazienza una condizione sociale ed economica, lottando, per sopravvivere, contro avversità di ogni sorta e servendo, per lavorare, ora essi trasformati in soldati, hanno sostituito alle vanghe e alle picche i fucili e combattono quasi seguendo lo stesso imperativo morale (il « dovere! »), contro un nemico che non sanno odiare e che non conoscono neppure. La guerra è una nuova fatale avversità cui ci si deve « assoggettare senza potersi ribellare [37]. Di qui il senso diffuso della impreparatezza per una guerra che sfuggiva alle regole della lotta quoti-

35. *Vent'anni*, cit., p. 73.

36. « Ognuno ha la guerra che corrisponde alla sua natura. Per gl'italiani che hanno una vita dura e che da secoli sono molestati da quello che c'è di più meschino nei bisogni e nella vita dei popoli poveri, la guerra è diventata un incubo in cui la faccenda di vivere è l'ultima preoccupazione. Sembra di stare in una latrina ». *Ivi*, p. 133.

37. « Vogliono sopprimere col fuoco ogni elemento di pensiero, e ci riescono. È come se il mondo dovesse seguitare a vivere per anni tra torrenti di pioggia, di grandine e fulmini. (...) I contadini sopportano come se si trattasse di una tempesta di fuoco. Ma una tempesta del cielo, mandata da Dio ». *Ivi*, pp. 134-135.

diana. E tale impreparatezza trovava rispondenza nella realtà del paese.

Antonio Pagnin, classe 1883, giardiniere, al suo tenente che gli dice: « Oggi vi farò cambiare il fucile », risponde senza esitazione: « non dipenderà mica dal fucile, signor Tenente. E poi, quanto a sparare, non acchiapperei una vacca! » [38], è la rivelazione più sincera della realtà dell'Italia di quegli anni. Pagnin « stava a testa bassa, nei capelli troppo neri aveva qualche filo bianco. Alta la testa, Pagnin! ». Levò la testa come un vecchio cavallo da carretta. Aveva due grossi baffi neri, e stando sull'attenti faceva uno sforzo a non guardarsi le scarpe, i pantaloni che cadevano a vite sulle sue gambe di camminatore ». Chi volesse farsi un'idea del contadino-soldato di Alvaro della guerra del '15, basterebbe che leggesse questo breve ritratto del soldato Pagnin Antonio.

Sull'impreparazione dell'Italia di fronte a quella guerra molti scrittori hanno lasciato significative testimonianze. I soldati venivano mandati al fronte con scarso equipaggiamento [39] e senza addestramento. Si ripeteva così, nella guerra, gli errori di improntitudine che avevano caratterizzato, specie negli ultimi anni, la politica italiana, sollecita a problemi coloniali ed espansionistici, ma miope di fronte alla grave questione meridionale [40]. E questi soldati di Alvaro sono gli eredi di quella politica, il simbolo vivente della oppressione spesso esercitata dalla città sulla provincia. La guerra così appare come un parto della città, che rappresenta poi la volontà di conquista, la corsa alla ricchezza e alla potenza, la sete di dominio. Il sacri-

38. *Ivi*, p. 73.

39. « Un soldato si presentò a Fabio mostrandogli che gli si erano spaccate le scarpe, e la suola di cartone divenuta un cencio ignobile. « Vogliono che andiamo avanti con queste scarpe, noi che dobbiamo camminare. Sarebbe meglio che ci mandassero scalzi ». *Ivi*, p. 152.

40. Immensa è la letteratura meridionalista. Oltre gli scritti ormai classici, sulla questione meridionale, di Salvemini, Fortunato, Nitti, Gramsci, cfr. utilmente: S. F. Romano, *Storia della questione meridionale*, Palermo, Pante, 1945; *Antologia dilla questione meridionale* di B. Caizzi, Milano, Comunità, 1955; M. L. Salvadori, *il mito del buongoverno*, Torino, Einaudi, 1962 (II ed.).

ficio è, invece, legato intimamente a un mondo più umile, più vero: alla provincia. Così in città poteva ben esserci ancora chi si divertiva e credeva al bollettino di guerra su cui di tanto in tanto era annotata qualche vittoria, anche lì ammantata di retorica: retorica sui soldati, sulle armi, sui fatti. La città stentava molto a capire!

Questo giudizio completamente negativo di Alvaro sulla città potrebbe apparire eccessivamente severo se non lo si proiettasse nell'ambito della sua poetica in cui proprio il profondo contrasto tra la città e la campagna occupa un posto fondamentale. Alvaro infatti è l'esponente tipico di quella categoria di uomini della provincia i quali, svestiti gli abiti rozzi e patriarcali che li avevano per anni coperti, e rotti bruscamente i rapporti con la civiltà primitiva e quasi selvaggia in cui oramai non soffrivano di continuare a vivere, scendono in città con l'aria e la volont" di conquistare quel mondo nuovo, diverso. Vagheggiato nell'infanzia, intravisto attraverso le descrizioni di quanti avevano avuto occasione di conoscerlo, quel mondo era apparso come qualcosa di fantasticamente superbo e fascinoso. Così facile era stato invaghirsi del concetto astratto e illusorio che passava sotto il nome di « civiltà moderna ». Essa era fatta di luci e di colori, si manifestava negli splendidi negozi delle grandi città, nei moderni « caffè », nei salotti mondani, aveva nome « democrazia » e postulava nuovi rapporti umani, politici, economici, tra uno sciopero socialista e una minaccia cattolica. Dietro le fragili impalcature del nuovo fenomeno dell'urbanesimo e del rinnovato nazionalismo, presero a far capolino i principi dello stato democratico: libertà e uguaglianza. Nelle campagne arrivavano gli echi del nuovo fermento e sembrava che la città potesse finalmente risolvere tanti annosi problemi. Così si cominciò a disertare i piccoli centri. Ma grossi vantaggi non si riversavano sulle popolazioni che rimanevano in campagna. E illusoria appariva presto anche la possibilità di inserimento nella nuova macchina della città a causa soprattutto della chiusura verso ogni forma di ingerenza contadina o proletaria. Quel sogno fiammeggiante si scontrava con l'arrivismo, gli abusi, i compromessi che l'apparente modernità e il connesso benessere nascondevano. E il trasformismo politico era la più chiara espressione di tale fenomeno.

Drammatico fu dunque il passaggio da quel sogno irreale di civiltà, giustizia, benessere, attraverso la fustigazione segreta di sentimenti, valori, idealità, alla vita reale resa ognora più piatta dalle nuove esigenze, dai bisogni, dalle aumentate necessità.

Responsabile di questo nuovo stato di cose era proprio la città [41]. Altrove abbiamo già rilevato come dall'urto tra questi due mondi costituenti il problema fondamentale cui la critica si è trovata di fronte, fossero derivati ad Alvaro quei complessi da cui non gli riuscì mai di liberarsi durante tutta la vita. Ed anche la guerra doveva essere un altro male voluto dalla nuova società, vale a dire dalla città che viene perciò ad assumere in tutta la sua opera un ruolo di scoperta negatività. Era stata, infatti, la nuova civiltà cittadina a volere, secondo Alvaro (e non gli si può dare tutti i torti!), quel conflitto e a scatenarlo. Gli altri, i contadini-soldati, vi apporteranno unicamente il loro contributo di sangue. Infine la città, assorbita dalle innumerevoli distrazioni della frivolezza mondana, non poteva assumere una posizione di critica attenta neanche di fronte a quelle notizie, spesso contrastanti, diffuse dai bollettini militari e dalle corrispondenze di guerra [42]. Come gradualmente era crollata l'illusione della guerra lampo, così solo poco a poco poteva crollare quella tutta risorgimentale circa lo stampino tra l'idillico e il marziale del soldatino di ferro e della guerra di conquista. Ma ciò poteva avvenire solo per gradi: prima nelle trincee, al fronte, e solo successivamente nel Paese.

41. Leggiamo la dichiarazione dello scalpellino romano Titocci, così espressiva e significativa nella semplicità della sua formulazione: « Quando passammo da Bologna, le dame, come le chiamano, ci vennero a offrire fiori e cioccolatini. Ah, io ho allungato un pugno nello stomaco a una. Mi fanno rabbia. Credono di fare la guerra, è questo che mi fa rabbia. E magari gli danno la medaglia. Mi fa schifo quando dicono: i nostri cari soldatini, e ci trattano da bambini. Voglio vedere quando torno da borghese che cosa mi dicono. Sembra che lo facciano per dare loro delle emozioni. Io faccio il mio dovere e non ho bisogno di gente che mi accompagni con un mazzetto di fiori. E voglio ridere, poi, quando torno, se torno, e andremo a dire che ci diano il nostro lavoro. Voglio ridere. Poi loro vanno a ballare e a prendere il tè, velano la luce nelle città, e credono di fare la guerra ». *Vent'anni*, cit., p. 117.

42. Ed ecco una città di confine, così come appare a Fabio nella licenza di fine corso: « La città si apriva coi suoi portici, le sue chiese, i suoi caffè, il suo popolo, e tutto era intento alle solite operazioni della vita come vi fosse tempo per tutto, e anzi con una specie di eccitazione di benessere improvviso ». *Ivi*, p. 85.

In certo qual modo, per accelerarne il processo, era veramente indispensabile Caporetto! (Ma in *Vent'anni* Caporetto non compare, anche se una sua lettura attenta può farlo temere [43]).

E poteva accadere che mentre la città si divertiva, sui fronti i soldati cadevano a centinaia, gli ufficiali facevano da caporale [44], i feriti non potevano essere curati.

A questo punto è facile capire il valore documentario di *Vent'anni*. E in questo ordine di idee è davvero il migliore libro che su quella guerra sia stato scritto, privo di partigianeria o di rancori politici, nella serenità che solo una rimeditazione a quindici anni di distanza dai fatti narrati poteva dare. Inoltre, a differenza di quasi tutti gli altri libri del genere, la narrazione non è episodica, limitata a fatti esclusivamente personali, ad azioni assai particolari, ma, attraverso quella coralità diffusa, vero patrimonio di Alvaro accanto al senso magico delle cose, è espressione di uno stato d'animo collettivo, di una maniera diffusa di sentire piuttosto che di essere, di una energia vitale alla quale, nel periodo in cui il libro fu scritto e dato alle stampe, ben pochi prestavano attenzione, e il cui significato squisitamente attuale sfuggì del tutto anche alla critica più attenta. Se la guerra era stata la naturale erede di una politica nazionalistica e imperialistica, condannando la guerra si condannava anche quella politica e, implicitamente, ogni nazional-imperialismo. Ed ecco che un posto importante viene ad occupare questo romanzo in tutta la produzione di Alvaro, specie per la definizione della sua poetica ed ideologia. In esso, infatti, egli assume un atteggiamento, nei confronti della guerra, molto più realistico di quello assunto nei confronti della questione meridionale che risente troppo di certe preoccupazioni moralistiche, perché proprio nella guerra vede lo sbocco

43. « I soldati (...) ubbidivano come a capricci della natura e della storia, e questa era ben l'Italia.

(...) I soldati aiutavano a portare pesi, a falciare il fieno, a legare le piante. Un esercito mai veduto. Avrebbe vinto questo esercito? Non lo credevano i vecchi, le giovani non lo credevano. Gli ufficiali trattavano i soldati come artigiani che dovessero compiere bene un dato lavoro ». *Ivi*, pp. 75-76.

44. « In nessun esercito del mondo, credo, l'ufficiale subalterno si trova in una situazione difficile come nel nostro. Qui è, tutto insieme, caporale, sottufficiale, ufficiale, ciò che ci procura dolorose e irreparabili perdite ». *Ivi*, p. 105.

di molti mali che tormentavano il sud, con il travaglio di una fatica cui il contadino e il pastore non si sentivano chiamati, ma che accettavano come avevano accettato la miseria e la fame, la sopraffazione e l'ingiustizia [45].

Questa guerra che da sola riassumeva nella sua esperienza la « fatica a vivere » dell'Italia era divenuta la « quintessenza della fatica umana più primiiva » e metteva ancora una volta alla prova la pazienza e la tolleranza dei contadini che solo pensavano a « resistere, durare, difendersi » [46], così come erano soliti fare nei loro villaggi [47]. Infatti, « per il popolo svegliato all'improvviso, era ancora un sacrificio di più, dopo la vita di emigrazione, la lotta per la vita, la lotta contro i padroni, i fermenti di quegli anni... Essi si accingevano per un lungo viaggio come sempre si erano accinti ai lunghi viaggi: la guerra, l'America, il Canale di Suez, l'Australia. Era lo stesso » [48].

A questo punto non è difficile l'innesto di questo romanzo di Alvaro con tutti gli altri suoi scritti. E il giudizio che egli dà della guerra deve essere seriamente meditato, poiché viene da un uomo che in tutta la vita ha cercato di mantenersi sempre profondamente onesto e coerente nelle sue idee e nella guerra combattuta in giovanissima età, portò la sua esperienza, già ben salda, di meridionale, gli affetti, le passioni che sostenevano tanti soldati, i complessi di contadini e pastori, eternamente condannati a sopportare e a resistere.

Il fatto più ipmortante del libro, al di là della funzione cronachistica e documentaria che abbiamo messo in luce, rimane, per la formazione dello scrittore, la scoperta dell'urto frontale fra i due mondi (la città e la provincia) i quali rispecchiano due modi di concepire la vita. Così nell'urto con l'esperienza quotidiana, Alvaro mostra di aver preso esattamente coscienza del suo bagaglio poetico, delle

45. « Fanno di tutto per avvilirci e umiliarci; una buca stretta senza potersi muovere, senza poter levare la testa; il fuoco concepito come la razzia contro le cimici, nessuno sa quello che succede, e tutti stanno qui come se fossero stati creati sul posto ». *Ivi*, p. 133.

46. *Ivi*, p. 134.

47. « La guerra ha preso lo stesso ritmo della vita e ha sostituito la lotta quotidiana ». *Ivi*, p. 222.

48. *Ivi*, pp. 83-84.

sue ansie, dei suoi complessi, anche se non saprà trarne gran giovamento ai fini dell'arte.

Luca Fabio, in un tono quasi di confessione, alla signora Ammeri, la donna fatale di Vent'anni, conosciuta ed amata nel soggiorno fiorentino, confessa: « Io sono un uomo nato in provincia. Al mio paese, come in tutti i paesi, la vita è piccola, è minuta. Mi mandano agli studi e mi danno dei libri fra mano. Io in questi libri leggo tante belle cose, che l'amore c'è, che l'amore solleva il mondo e rende la vita degna di essere vissuta, che con l'amore esiste la gloria e la bellezza. Mi guardo attorno. L'umanità non se ne dà per inteso; anzi, quello che è scritto sui libri è un modo per camuffare la vita mediocre e accomodante. Non c'è niente... Hanno messo questi concetti nei libri per ingannare noi, senza sapere che li avremmo presi sul serio » [49]. Queste poche osservazioni mostrano il rifiuto e la denuncia di un certo tipo di educazione assai formalistica e retorica, abbastanza diffusa negli anni che precedettero la prima guerra mondiale, in cui tutta l'educazione tradizionale era venuta in crisi a causa anche della estensione dell'istruzione a sempre nuove classi che facevano sentire il loro peso persino nella politica se un uomo come Giolitti, sempre pronto ad accogliere sul nascere tutte le istanze popolari che, con il passare del tempo, avrebbero potuto sensibilmente influire a determinare la rivoluzione nel paese, sentì la necessità di allargare addirittura l'area del diritto di voto a favore delle nuove categorie. Proprio lo straordinario rifiorire di riviste che si è registrato nel primo quindicennio di questo secolo, riviste assai poco tradizionali, per lo più, e sempre impegnate, dimostra quanto diffuso fosse il senso d'insoddisfazione e di fastidio per la vecchia educazione. Ma c'è anche, a saper leggere tra le righe, un cauto richiamo agli anni immediatamente precedenti a quello della composizione del libro. La conseguenza del nazionalismo e della politica imperialistica di quasi tutti i paesi d'Europa era stata la guerra [50]. Erede invece della incontrol-

49. *Ivi*, pp. 26-27.

50. « Si vendevano cartoline illustrate raffiguranti la fucilazione di Giolitti che non voleva la guerra, o un soldato che cade bellamente all'ombra di una bandiera ». *Ivi*, p. 35.

labile chiassata interventista doveva essere il nazional-socialismo. Così niente cambiava, e quegli stessi personaggi che nell'anno di neutralità italiana andavano gridando per il paese al tradimento, e, mentre minacciavano la rivoluzione se non si intervenisse alla guerra contro il blocco reazionario e imperialistico dell'Alleanza, chiedevano la guerra per preparare la rivoluzione, di lì a pochi anni si trovavano a capo della nazione grazie proprio a una nuova montatura politica che aveva tutta la parvenza di rivoluzione.

La guerra, a costoro, non aveva insegnato veramente niente! Solo i soldati, quelli di Alvaro, di Lussu, di Frescura, e di tanti, tanti altri Ufficiali-scrittori, avrebbero potuto accorgersi del fallimento di tutta una politica [51]. Il titanismo, l'eroismo, lo stesso sacrificio: in una espressione sola, il « bagno cruento » non doveva servire praticamente a nulla. Ma quei soldati forse non avevano mai prestato fede a queste cose [52]. Essi sentivano soltanto la loro impreparazione e soffrivano per la mancanza dei mezzi indispensabili in quella guerra di giganti, guerra di tecniche, di piani, dove si moriva improvvisamente, senza poter neanche guardare in viso il nemico [53]. Persino la morte che per la grande maggioranza dei soldati era l'addio alla terra, alla famiglia, a una posizione sociale che erano riusciti a crearsi con anni di dura fatica in patria o all'estero, appariva a questi retori « un sogno fiammeggiante, una irrealtà in un mondo piatto e decrepito » [54].

51. « Fabio riconosceva nella formula del capitano (« I reticolati si rompono coi petti » n.d.t.) una delle tante formule irragionevoli e vuote di senso che hanno sempre pesato nella vita italiana ». *Ivi*, p. 146.

52. « Si notava un disprezzo per tutto quello che era fornito dal governo, un odio distruttore, per cui armi e cartucce lastricavano il campo ». *Ivi*, p. 150.

53. « ... con una voce di difesa, scoppiò fra i cannoni avversi un litigio serrato, cercando ognuno di far tacere l'altro; queste voci alte e come adulte in confronto a ogni altro rumore della battaglia, frugavano le profondità lontane, sondavano i nascondigli, ruggivano trionfalmente di averli trovati (...). Questo duello ebbe il tono di un dibattito fra giganti, troppo più alto dell'umanità minuta che si affermava, per un'estensione di qualche chilometro, a raggiungere un punto ». *Ivi*, p. 158. (Sull'evoluzione della tecnica militare cfr. P. Pieri, *Guerra e politica negli scrittori italiani*, Napoli, Ricciardi, 1955, *Epilogo*, pp. 300-315, oltre alle varie opere complessive sulla prima guerra mondiale).

54. *Vent'anni*, cit., p. 35.

« Voi che vivete nelle città non vi accorgete di nulla, ma per noi che veniamo da fuori questo mondo ci delude. Sarà questo magari un eccesso di fantasia da parte nostra », confesserà ancora Luca Fabio. Poi, continuando : « Io credevo l'Italia il più grande, il più ricco, il più potente paese del mondo. Lo dicevano i libri. E non è vero. Allora mi son detto: sarà il più piccolo e il più povero, ma appunto perché piccolo e povero, i suoi temi di vita hanno fatto di lei un mito profumato nel cuore del mondo. Dico: almeno ha degli uomini. Non è vero neppur questo. Siamo poveri, siamo piccoli, siamo vecchi. Allora non ci resta che saper morire »[55]. (E già aveva fatto un'altra amara confessione: « Io mi annoio, a vedere vivere, perché io so già tutto, e me lo immagino » [53]). Era quel peso che lo stesso Alvaro già si portava sulle spalle, e che faceva sentire a Luca Fabio « l'eternità della fatica umana » [57], a dargli un'esperienza e un modo di pensare così insolito in uno della sua età. Perciò, tra tanta retorica, unica realtà non rimaneva che la morte. Invece in campagna qualcosa di reale c'era, di palpabile, sicuro: la terra. « Se io fossi rimasto quello che era mio nonno, quello che è mio padre, un uomo della terra, sarei felice. Ma tutto quello che mi hanno fatto conoscere è entrato in me come un veleno. Ora più niente mi piace » [58].

Il collegamento con l'esperienza provinciale e contadina si farà sempre più insistente, man mano che dalla prima pagina la lettura si avvicina alla conclusione del libro. È tutto il bagaglio di Alvaro! quello positivo, intendo. Ed è ciò che fa di questo scrittore calabrese una delle più significative espressioni di certa arte e di certa cultura italiana della prima metà del nostro secolo [59].

LUIGI REINA

55. *Ivi*, p. 27. 56. *Ivi*, p. 26. 57. *Ivi*, p. 132. 58. *Ivi*, p. 27.

59. L'esperienza di guerra di Alvaro è documentata altresì in diversi altri scritti. Ma in nessuno essa ha avuto una sistemazione tale da poter offrire sicura materia d'indagine ai fini della caratterizzazione della sua personalità artistica. Così, mentre le *Poesie grigioverdi* offrono « in nuce » un primo quadro, attraverso un tono confidenziale e dimesso, della sua umanità contadina, i pochi racconti di guerra ritraggono sempre situazioni del tutto particolari. La loro problematica non esula dal clima in cui si sviluppa la vicenda di *Vent'anni* che rimane per questo un'opera fondamentale da cui non si può prescindere, nel delineare il profilo dello scrittore, come fondamentali sono *Gente in Aspromonte, L'uomo è forte*, i diari e le opere teatrali.

OTTO TRIMETRI INEDITI SULLE DIECI PIAGHE D'EGITTO

Il codice Marcianus graecus VII, 18 (coll. 1410), copiato nei secoli XV-XVI, contiene al foglio 227v, di mano del XVI secolo, otto trimetri giambici adespoti di età bizantina [1]. L'anonimo versificatore elenca le dieci piaghe d'Egitto attenendosi al testo dei *Settanta*.

Il libri veterotestamentari [2], che trattano più diffusamente questo argomento, sono: *Esodo* 7, 14-12, 34; *Salmo* 77 (78), 43-51; *Salmo* 104 (105), 26-37; *Sapienza* 11. 16-18. Altri passi del *Vecchio* e *Nuovo Testamento*, contenenti allusioni, più o meno dirette, più o meno esplicite, alle dieci piaghe, saranno citati in nota al testo greco dei trimetri.

L'*Esodo* descrive con abbondanza di particolari le dieci piaghe che Jahve infligge agli Egiziani per commuovere il cuore indurito del Faraone. L'ordine, in cui si succedono le piaghe, è il seguente: 1) l'acqua mutata in sangue; 2) le rane; 3) le zanzare; 4) i mosconi; 5) la morte del bestiame; 6) gli ascessi 7) la grandine e il fuoco; 8) le cavallette; 9) le tenebre; 10) la morte dei primogeniti.

Il *Salmo* 77, che è una poetica e suggestiva rievocazione della storia d'Israele dai prodigi della liberazione dalla schiavitù d'Egitto al costituirsi della dinastia davidica, espone rapidamente gli eventi straordinari delle piaghe, la cui enumerazione, però, è incompleta. Il Salmista ricorda soltanto: 1) l'acqua mutata in sangue; 2) i mosconi; 3) le rane; 4) le cavallette; 5) la grandine e il fuoco; 6) la morte dei primogeniti.

Il *Salmo* 104 (105), che riprende sommariamente le prime vicende del popolo d'Israele, descrive di nuovo e a larghi tratti la liberazione degli Ebrei dalla schiavitù d'Egitto e i prodigi operati da Mosè e Aron-

1. Le opere contenute nel manoscritto sono: I. *Cronografia dall'origine del mondo fino a Niceforo Botaniate* (a. D. 1081); II. Ps. Atanasio, *Quaestiones quaedam ad Antiochum ducem;* III. Filippo Solitario, *Diottra* (soltanto una parte); IV. *Trimetri sulle dieci piaghe;* V. Giovanni Crisostomo, *Excerpta* del *Sermone* 34 *sugli Atti degli Apostoli*; VI. *Sul Sacerdozio di Cristo.*

Per un'accurata descrizione del codice cf. *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti*, recensuit E. Mioni, vol. II, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1960, pp. 32 ss.

2. Per il testo dei *Settanta* mi sono avvalso di *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, editio quinta, Stuttgart 1952.

ne. Il Salmista ricorda soltanto otto piaghe e muta ancora una volta l'ordine di successione: 1) le tenebre; 2) l'acqua mutata in sangue; 3) le rane; 4) i mosconi; 5) le zanzare; 6) la grandine e il fuoco; 7) le cavallette; 8) la morte dei primogeniti.

Il libro della *Sapienza* ricorda in primo luogo l'acqua mutata in sangue (11, 6-8), indi l'invasione delle rane (16, 1), le cavallette e i mosconi (16, 9), la grandine e il fuoco (16, 16-19), le tenebre (17,1-20), la morte dei primogeniti (18, 5-19). L'autore segue quasi fedelmente l'ordine secondo cui le piaghe sono enumerate nell'*Esodo*: soltanto le cavallette, che nell'Esodo costituivano l'ottava piaga, vengono qui ricordate subito dopo l'invasione delle rane [3].

L'anonimo bizantino, che evidentemente si è affidato alla sua memoria, non segue nessuno degli ordini già descritti, ma ricorda le piaghe secondo questo nuovo ordine di successione: 1) l'acqua mutata in sangue; 2) le rane; 3) le zanzare; 4) la grandine; 5) le cavallette; 6) le tenebre; 7) gli ascessi; 8) i mosconi; 9) lo sterminio del bestiame; 10) la morte dei primogeniti.

Il nostro autore, come appare evidente, nella sua enumerazione segue l'ordine dell'*Esodo* fino alla terza piaga (le zanzare), poi costituisce un nuovo ordine di successione, in cui tuttavia la morte dei primogeniti ricorre ancora al decimo posto. Degno di nota è che in tutti gli elenchi la morte dei primogeniti occupa sempre l'ultimo posto e che la piaga della grandine e quella delle cavallette siano sempre ricordate l'una accanto all'altra. Inoltre, l'enumerazione del nostro anonimo e quella del *Salmo* 104 (105) presentano più stretti rapporti: infatti, se si prescinda dalla quarta piaga del Salmista (mosconi), la successione 2. 3. 5. 6. 7 del *Salmo* coincide con la successione 1. 2. 3. 4. 5 dell'anonimo.

Ecco il testo greco del nostro componimento:

Εἰς τὰς δέκα πληγὰς τῶν Αἰγυπτίων.

Αἰγυπτιακὰς εἰ μαθεῖν πληγὰς θέλεις,
μεταβολὴν ὕδατος εἰς αἷμα μάθε,
πλῆθος βατράχων καὶ σκνιπῶν αὖθις βίαν,
φορὰν χαλάζης καὶ πυρὸς δεινὸν σέλας,

3. In *Sap.* 19, 10 il popolo d'Israele, prodigiosamente salvato dalla schiavitù d'Egitto, ricorda gli stupefacenti fatti accaduti in terra straniera ed in particolare la piaga delle zanzare e quella delle rane.

ἀκρίδα συχνὴν ψηλαφητόν τε σκότος,
τὰ σαρκὸς ἕλκη, φλυκτίδων ἄνθη ξένα,
τὴν κυνόμυιαν, τὴν φθορὰν τῶν ἀλόγων
γόνων τε πρώτων ἐξαπίναιον μόρον.

2. μεταβολὴν ... αἷμα: cf. *Ex.* 7, 14-25; *Ps.* 104, 29; *Ps.* 77, 44; *Sap.* 11, 6-8; *Ap.* 16, 4-7; 8, 8-9 3. πλῆθος βατράχων: cf. *Ex.* 7, 26-8, 11; *Ps.* 104, 30; *Ps.* 77, 45; *Sap.* 16, 1; 19, 20; *Ap.* 16, 13 σκνιπῶν ... βιάν: cf. *Ex.* 8, 12-15; *Ps.* 104, 31 4. φορὰν ... σέλας: cf. *Ex.* 9, 13-35; *Ps.* 104, 32; *Ps.* 77, 47-48; *Sap.* 16, 16-19; *Ap.* 8, 7; 16, 21 5. ἀκρίδα συχνὴν: cf. *Ex.* 10, 1-20; *Ps.* 104, 34; *Ps.* 77, 46; *Sap.* 16, 9; *Joel* 1, 4; *Ap.* 9, 3 ψηλαφητόν τε σκότος: cf. *Ex.* 10, 21-29; *Ps.* 104, 28; *Sap.* 17, 2-3 6. τὰ σαρκὸς ... ξένα: cf. *Ex.* 9, 8-12; *Deut.* 28, 35; *Ap.* 16, 2 7. τὴν κυνόμυιαν: cf. *Ex.* 8, 16-28; *Ps.* 104, 31; *Ps.* 77, 45; Sap. 16, 9 τὴν φθορὰν τῶν ἀλόγων: cf. *Ex.* 9, 1-7; *Ps.* 77, 48 8. γόνων ... μόρον: cf. *Ex* 4, 23; 11, 1-10; 12, 12. 29; 13, 15; *Ps.* 104, 36; *Ps.* 78, 51; *Sap.* 18, 5. 13; *Num.* 3, 13; 8, 17; 33, 4.

Traduzione

Sulle dieci piaghe degli Egiziani.

Se vuoi imparare le piaghe d'Egitto,
impara la conversione dell'acqua in sangue,
la moltitudine delle rane ed ancora l'assalto delle zanzare,
la tempesta di grandine e la terribile vampa del fuoco,
le raddensate cavallette e la tenebra palpabile,
le piaghe della carne, non mai viste efflorescenze di pustole,
i mosconi, lo sterminio degli animali,
dei primi nati il fato di morte improvvisa.

L'analisi linguistica dei versi dimostra che l'autore usa, in generale, il lessico dei *Settanta*[4]; soltanto qua e là introduce parole estranee al greco dei *Settanta*.

V. 2 μεταβολήν. Il libro dell'*Esodo* (7, 17; 7, 20) usa il verbo μεταβάλλειν per indicare la trasformazione dell'acqua in sangue. Di qui il giambografo ha tratto il sostantivo, che è frequente nella grecità

4. Per un lessico dei *Settanta* e delle altre traduzioni greche del *Vecchio Testamento: A Concordance to the Septuaginta and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, by E. Hatch and H. A. Redpath, Oxford 1897-1906; ristampa anastatica, Graz 1954.

profana col significato di *mutamento, trasformazione*[5]: cf., ad esempio, Eur., *Iph. A.*, 1101; Plato, *Resp.* IV 434 B-C; *Leg.* V 732 D.

V. 3 πλῆθος βατράχων. La stessa espressione ricorre in *Sapientia* 19, 10. L'*Esodo* (8, 20) usa il termine πλῆθος per la κυνόμυια.

V. 3 σκνιπῶν. L'*Esodo* (8, 12-14) usa la forma σκνῖφες. La forma σκνῖπες ricorre in *Ps.* 104, 31 e in *Sap.* 19, 10. Gli *Hexapla* di Origene[6] attestano che una traduzione greca diversa da quella dei *Settanta* usava la forma σκνῖπες in *Ex.* 8, 13. È interessante osservare che la forma σκνῖπες ritorna nell'*Exagoge* di Ezechiele, v. 135.

V. 3 βίαν. Il termine è frequente nel greco dei *Settanta*, riferito sia a persone che a cose. Riferito a cose, col significato di *impeto, violenza*, ricorre in Sap. 4, 4 ὑπό βίας ἀνέμων. 5, 11 βίᾳ ῥοίζου. 19, 13 τῇ βίᾳ τῶν κεραυνῶν.

Nel Nuovo Testamento[7] è riferito a persone col significato di *forza, violenza*: *Act.* 5, 26 οὐ μετὰ βίας. 21, 35 διὰ τὴν βίαν τοῦ λαοῦ. 24, 7 μετὰ πολλῆς βίας. In *Act.* 27, 41 è riferito a cose: ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων.

V. 4 φοράν. Nel greco veterotestamentario φορά ricorre soltanto in due luoghi: in *Ps.* 66, 7 la traduzione di Simmaco ha φοράν in luogo di καρπόν dei *Settanta*; in *Hab.* 3, 17 il testo dei *Settanta* ha γεννήματα, mentre un'altra traduzione ha φορά. In ambedue i luoghi, quindi, φορά è usato nell'accezione di *frutto, prodotto vegetale*.

I *Settanta*, per indicare il cadere impetuoso della grandine, usano il verbo καταφέρεσθαι o συγκαταφέρεσθαι: *Is.* 28, 2 ὡς χάλαζα καταφερομένη. 30, 30 ὡς ὕδωρ καὶ χάλαζα συγκαταφερομένη βίᾳ.

Esichio[8] come primo significato di φορά dà πλημμύρα e spiega la voce πλημμύρα con i sinonimi ῥεῦσις ὕδατος, πλῆθος.

5. Cf. Stephanus-Hase-G. Dindorf-L. Dindorf, *Thesaurus Graecae Linguae*, Parisiis 1831-1865; ristampa anastatica, Graz 1954. H. G. Liddell-R. Scott-H. Stuart Jones-R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940.

6. Origenis *Hexaplorum* quae supersunt, ed. Fr. Field, Oxford 1875; ristampa anastatica, Hildesheim 1964.

7. Per il testo del *Nuovo Testamento: Novum Testamentum* Graece et Latine, ed. A. Merk, Romae 1964. Per il lessico: G. Kittel-G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933 (rist. 1953)-1964 (fino alla lettera σ). Edizione italiana, a cura di F. Montagnini e G. Scarpat, Paideia, Brescia, 1965-1968 (attualmente fino alla lettera κ); F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961.

8. *Lexicon*, rec. M. Schmidt, Jena 1858-1868.

CENTRO BIBLIOTECARIO DI AREA UMANISTICA

A questo significato di *impetuoso flusso di acque, marea* φορά giunge attraverso un naturale sviluppo semantico. Dal significato di *moto locale* [9], assai frequente nella grecità classica, specialmente in rapporto alla traslazione dei corpi celesti, deriva il significato di *moto rapido, veloce*, riferito a cose inanimate.

Così, in Theophr., *fr.* 10, 3 leggiamo: γαστρὸς φοραῖς ossia *scariche del ventre*; in Hippocr., *De int. aff.* (περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν), cap. 35, p. 256 Littré [10] leggiamo: πινέτω δὲ μὴ ἀθρόον πουλύ, ἀλλὰ κατὰ φορὰν ἡμικοτύλιον, ὅκως μὴ διάρροια αὐτῷ ἐπιγένηται. Il Littré traduce: *Il n'en boira pas beaucoup à la fois, mais seulement une demi-cotyle* d'un trait, *afin que la diarrhee ne le prenne pas* [11]. Demostene, *De corona* (18) 271 scrive: φοράν τινα πραγμάτων χαλεπήν per indicare *il corso, la forza delle circostanze*. In Polibio il significato di *forza violenta e impetuosa* è ancor più inequivocabilmente definito: cf. I 48, 2 ἀνέμου ... βίαν καὶ φοράν. IV 43, 3 ἡ φορὰ τοῦ ῥεύματος ossia *la corrente impetuosa* (del Bosforo). Analogamente Filone, *De opificio mundi*, (14) cap. 20, 63 usa φορά per indicare l'*impeto*, l'*assalto* dei flutti tempestosi. Ricordo infine Aristid., *De musica* (3, p. 125) III 7, p. 105,6 sq. Winnington-Ingram [12]: τροπάς τε ἀέρων καὶ ὑδάτων φοράς ossia *rivolgimenti di venti e flussi di acque*.

Dagli esempi addotti è sufficientemente confermato il significato di *tempesta, caduta violenta* (di grandine), che φορά ha nel nostro componimento.

V. 5 ψηλαφητόν. È termine proprio del greco veterotestamentario: cf. *Exod.* 10, 21. Ricorre anche in *Ez.* 16, 10, nella traduzione di Aquila. ψηλαφητός si ritrova, poi, frequentemente nel greco cristiano e bizantino [13].

V. 6 ἕλκη. Cf. *Exod.* 9, 9-11. Il termine è frequente anche in altri libri veterotestamentari: *Levitico, Deuteronomio, IV Libro dei Re, Giobbe* [14].

9. Dal passivo φέρεσθαι. Il patriarca Fozio (*Lexicon*, rec. S. A. Naber, Leidae 1864-1865) dà di φορά la definizione seguente: ἡ καθόλου τόπου ἐναλλαγή· καὶ μάλιστα ἡ μὴ δυναμένη ἐφ' ἑαυτῆς στῆναι ὅταν ἐθέλῃ.

10. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, par É. Littré, tome VII, Paris 1851.

11. *Op. cit.*, p. 257.

12. ARISTIDIS QUINTILIANI, *De musica*, ed. R. P. Winnington-Ingram, Lipsiae 1963.

13. Cf. *Stephanus, T. Gr. L., s. v.*

14. Cf. HATCH-REDPATH, *Concordance, s. v.*

V. 6 φλυκτίδων. Cf. *Exod.* 9, 9-10.

V. 6 ἄνθη. Col significato di *efflorescenza esantematica* ἄνθος ricorre soltanto in un passo di Ippocrate, *Coacae praenotiones*, par. 416, p. 678 Littré [15]:

Οἷσιν ἐκ πλευροῦ ἀλγήματος ἀσιτίαι παρακολουθοῦσιν, ὑπό τι καρδιαλγικοί, ἱδρώδεες, ἔχοντες δὲ προσώπου ἄνθη, καὶ κοιλίης ὑγροτέρης, ἐκπυήματα κατὰ πλεύμονα ἴσχουσιν.

Traduce il Littré [16]: *Ceux chez qui à la suite d'une douleur de côté l'anorexie se prolonge, qui ont un peu de cardialgie, des sueurs, mais dont le visage offre des efflorescences et les selles sont liquides, ont des vomiques dans le poumon.*

ἄνθος, dunque, in questa particolare accezione era un ἅπαξ. Donde ha ricavato il nostro anonimo questo uso dotto di ἄνθος? Dalla lettura diretta di Ippocrate o piuttosto dalla tradizione orale del linguaggio medico? Il linguaggio medico, come tutti i linguaggi tecnici, è conservativo: quindi, questo significato di ἄνθος potrebbe essere giunto al nostro anonimo per via orale. Tuttavia, nemmeno si può escludere che il termine tecnico ricorresse in qualche compendio bizantino di medicina a noi ignoto e che di qui giungesse al nostro autore [17]. Allo stato delle nostre conoscenze non è possibile risolvere in modo certo e sicuro questo problema. Un fatto tuttavia è acquisito: ἄνθος, in questo particolare significato, non è più da considerare ἅπαξ.

V. 6 ξένα. Col valore di *insolito, straordinario, inaudito* ξένος ricorre in *Sapientia* 16, 2-3; 16, 16; 19, 5. Ritorna anche in uno scritto neotestamentario: *I Ep. Petr.* 4, 12. Tale uso non è estraneo alla grecità profana: cf., ad esempio, Aesch., *Pr.* 688; Epicur., *fr.* 266; Apoll. Perg., *Con.* I, p. 4, 13 H. [18]; Lucian., *Charon sive Contemplantes* 13.

V. 7 ἀλόγων. ἄλογος, riferito ad animali, ricorre nei *Settanta: Sap.* 11, 15 ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετά ... πλῆθος ἀλόγων ξῴων εἰς ἐκδίκησιν. *IV Macc.* 14, 14 τὰ ἄλογα ξῷα ὁμοίαν ... στοργὴν ἔχει. *IV Macc.* 14, 18 διὰ τῶν ἀλόγων ζῴων ἐπιδεικνύναι.

V. 8 γόνων τε πρώτων. I libri veterotestamentari usano πρωτότοκος per indicare i primogeniti sterminati dalla decima piaga. L'aggettivo

15. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, tome V, Paris 1856.

16. *Op. cit.*, p. 679.

17. Devo queste osservazioni alla cortesia e alla dottrina del prof. G. Alessio.

18. Apollonii Pergaei quae graece extant, ed. et latine interpretatus est I. L. Heiberg, Lipsiae 1893.

πρωτόγονος non è infrequente nella grecità profana. Filone l'usa per designare il Logos, figlio primogenito del padre: cf. *De agricultura* (308) cap. 12, 51; *De confusione linguarum* (427) cap. 28, 146.

Il nostro autore, evidentemente per necessità metriche, scioglie l'aggettivo composto nelle due parti componenti. γόνος, col significato di *figlio*, è frequente nella grecità profana: *Il.* XXIV 59; Hes., *Theog.* 919; Aesch., *Choeph.* 253. 502; Eur., *Iph. T.* 533; Herod. I 109.

V. 8 ἐξαπίναιον. Nei *Settanta* ricorrono frequentemente gli avverbi ἐξάπινα, ἐξαπίνης, ἐξαίφνης.

Notevoli, per i rapporti di somiglianza col nostro testo, sono i seguenti luoghi: *Num.* 6, 9 ἐὰν δέ τις ἀποθάνῃ ἐπ'αὐτῷ ἐξάπινα. *Prov.* 6, 15 ἐξαπίνης ἔρχεται ἡ ἀπώλεια αὐτοῦ. *III Macc.* 4, 2 τὴν ἀπροσδόκητον ἐξαίφνης αὐτοῖς ἐπικριθεῖσαν ὀλεθρίαν.

V. 8 μόρον. Questo termine, col significato di *destino di morte*, ricorre in *II Macc.* 9, 28 οἰκτίστῳ μόρῳ κατέστρεψε τὸν βίον. *II Macc.* 13, 7 τοιούτῳ μόρῳ τὸν παράνομον συνέβη θανεῖν. *III Macc.* 3, 1 χειρίστῳ μόρῳ τοῦ ζῆν μεταστῆσαι. Ed ancora in *III Macc.* 5, 2. 8; 6, 10. 31.

Il termine è assai frequente nella grecità profana, in particolare nella tragedia.

I versi, come si è già detto, sono trimetri giambici non rigorosamente quantitativi. Il trimetro giambico, invero, già a partire dal III secolo d. C. viene modificato da un processo di trasformazione prosodica, che culminerà nel *Christus patiens*, in cui il senso della quantità è del tutto scomparso. Alla storia del trimetro giambico dai tempi più antichi fino alla più tarda età bizantina dedicò due studi assai importanti e ancora oggi fondamentali I. Hilberg [19].

Nell'opera *Das Princip der Silbenwägung* [20] il dotto formulò quattro principi generalissimi, sulla base dei quali deve essere impostato ogni problema di metrica greca e bizantina.

I. *Variabilità del materiale.* Nel corso del tempo le qualità del materiale linguistico si evolvono e variano.

II. *Resistenza del materiale.* Il materiale linguistico si distingue in due grandi classi: *parole non libere* e *parole libere*. Le *parole non libere*

19. I. Hilberg, *Das Princip der Silbenwägung und die daraus entspringenden Gesetze der Endsilben in der griechischen Poesie*, Wien 1879; *Kann Theodoros Prodromos der Verfasser des* χριστὸς πάσχων *sein?* in «Wiener Studien», VIII (1886), pp. 282-314.

20. Pp. 1-2.

costituiscono il nucleo centrale del lessico greco : sostantivi, verbi, aggettivi, avverbi aggettivali. Le *parole libere* sono: nomi propri, pronomi, numerali, avverbi pronominali, congiunzioni, preposizioni, interiezioni. Tutte le leggi metriche, a cui sono sottoposte le *parole libere*, valgono anche per le *parole non libere*. All'incontro, non tutte le leggi metriche, a cui sono sottoposte le *parole non libere*, valgono anche per le *parole libere*.

III. *Resistenza dell'individuo*. Il poeta può, consapevolmente o inconsapevolmente, opporsi alle leggi dominanti. La resistenza consapevole può avere origine anche da un semplice desiderio di originalità; la resistenza inconsapevole, invece, rivela l'incapacità di dominare lingua e metrica.

IV. *Guasti della tradizione manoscritta*. La violazione di una legge metrica è imputabile ad una corruzione del testo tràdito.

Per quanto riguarda il trimetro giambico in particolare, I. Hilberg enunciò tre leggi [21]:

I. (15): Nel trimetro giambico e nel coliambo le sillabe finali di parole trocaiche non possono costituire arsi. Sono escluse le *parole libere*.

II. (16): Nel trimetro giambico e nel coliambo le vocali finali brevi di parole di più di due sillabe possono costituire arsi soltanto se precedono l'ultima parola del verso. Sono escluse le *parole libere*.

III. (17): Nel trimetro giambico e nel coliambo le vocali finali di parole costituenti pirrichio non possono costituire la terza arsi.

Nel settimo secolo d. C., osserva sempre I. Hilberg [22], si costituisce questa legge: ogni trimetro giambico deve chiudersi con parola baritona, ossia parossitona o proparossitona. Successivamente questo principio diviene ancora più rigido ed a partire dal X secolo è scrupolosamente osservata la cosiddetta legge di Boissonade-Struve: ogni trimentro giambico deve chiudersi con parola parossitona [23].

Nell'articolo citato I. Hilberg, partendo dal problema della paternità del *Christus patiens*, passa a studiare il trimetro giambico bizantino

21. *Das Princip der Silbenwägung*, pp. 206 ss.; 218 ss.; 241 ss. Nel trattato tedesco le leggi sono contrassegnate con i numeri 15, 16, 17, perché fanno seguito a 16 leggi concernenti l'esametro dattilico e il pentametro dattilico.

22. *Op. cit.*, p. 272.

23. *Op. cit.*, p. 272.

con tanta finezza e perspicacia che le sue osservazioni sono integralmente riportate nell'opera ormai classica del Krumbacher [24].

Nella massa dei giambografi bizantini I. Hilberg distingue tre gruppi:

I. *Classici*. Questi autori rispettano rigorosamente le leggi della tecnica poetica classica per quanto riguarda la quantità delle sillabe e le cesure. Le vocali brevi, finali di parole, si allungano quando sono seguite da almeno due consonanti o da una consonante doppia. Questo fenomeno prosodico ricorre con maggiore frequenza che nei poeti antichi. Prevale lo schema dodecasillabico del trimetro; tuttavia, entro certi limiti, la lunga può sciogliersi in due brevi e l'anapesto può sostituire il giambo. Un rappresentante di questo gruppo è Giorgio Pisida (VII secolo) [25].

II. *Epigoni*. Il loro trimetro è rigorosamente dodecasillabico. Sono rispettate le cesure della metrica classica. La quantità delle sillabe è rispettata soltanto in quei casi in cui è palese ed evidente: così, i dittonghi, η ed ω sono sempre lunghi. Una sillaba breve, seguita almeno da due consonanti o da una consonante doppia, è sempre lunga. È regolarmente lunga la vocale α, se risulta da contrazione o crasi o se ha l'ι sottoscritto. Le vocali ε ed ο sono generalmente brevi; possono valere come lunghe soltanto nei termini tecnici e nei nomi propri, se il loro impiego nel trimetro dodecasillabico non sia altrimenti possibile. Tale licenza non è assoluta per i nomi propri. α lungo, ι lungo e υ lungo possono valere anche come brevi, nel qual caso l'accento circonflesso viene sostituito dall'acuto. α breve, ι breve, υ breve possono valere senza alcuna limitazione come vocali lunghe soltanto in principio e in corpo di parola; in fine di parola possono valere come vocali lunghe soltanto nelle parole libere. La parola finale del trimetro è regolarmente parossitona. Rappresentante di questo gruppo è Teodoro Prodromo (XII secolo) [26].

III. *Negligenti (Stümper)*. Si distinguono dagli epigoni in quanto usano incondizionatamente come vocali lunghe α breve, ι breve e υ breve in fine di parola. Per il resto in questo gruppo possono distinguersi varie gradazioni. Uno dei versificatori più inabili è proprio

24. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897 [2], pp. 648 s.

25. I. Hilberg, *art. cit.*, pp. 293-304.

26. I. Hilberg, *art. cit.*, pp. 291 s. 304-307.

l'autore del *Christus patiens*, il quale considera brevi persino i dittonghi, η, ω e conserva brevi le vocali seguite da almeno due consonanti o da consonante doppia [27].

Alla luce di queste distinzioni e classificazioni passiamo ad esaminare il nostro componimento. Tutti gli otto trimetri sono dodecasillabi. La parola finale del verso è sempre parossitona: dunque la legge di Boissonade-Struve è rigorosamente osservata. Le cesure sono quelle del trimetro classico: il secondo verso ha la cesura eftemimera, tutti gli altri hanno la cesura pentemimera. La quantità delle sillabe non è rispettata, ma generalmente entro i limiti ammessi dagli epigoni. L'unica eccezione è al v. 2, che si chiude con le parole αἶμα μάθε.

αἶμα vale come spondeo, pur essendo parola trocaica. Qui, pertanto, non solo è violata la I (15) legge di Hilberg, ma è altresì considerato lungo un α breve finale di parola non libera, contro l'uso degli epigoni. Questa unica eccezione, però, non legittima l'assegnazione dell'anonimo al gruppo dei giambografi negligenti, perché per tutto il resto egli osserva le leggi degli epigoni. Va, poi, osservato che eccezioni di tal genere non mancano nemmeno nei poeti di più stretta osservanza. Così, in Gregorio Nazianzeno leggiamo questo trimetro [28]:

νῦν δὲ σκόπει μοι τὸ πρᾶγμα καὶ ποῖ φέρει.

πρᾶγμα, parola trocaica, vale come spondeo.

Nello stesso Gregorio si legge questo altro trimetro [29]:

ἦρκτο γάρ, ἦρκτο συνδραμοῦσα τοῖς πόνοις.

Anche qui una parola trocaica, il primo ἦρκτο, vale come spondeo

Giovanni Damasceno (secolo VIII) scrive questo trimetro [30]:

σῆμα τῆς φύτλης καὶ χάριν ὑμνοπόλοις.

σῆμα, parola trocaica, vale come spondeo.

Giorgio Pisida nella *Expeditio Persica*, III 405, scrive questo trimetro [31]:

27. *Ibidem*, pp. 292, 307-308. Sulla base di questa indagine metrica il dotto esclude che Teodoro Prodromo possa essere considerato autore del *Christus patiens*.

28. Gregorius Naz., Carminum liber I: *Poemata theologica*, Sectio II: *Poemata moralia*, *Poema* XXIV, 35 = Migne, *Patr. Gr.*, vol. XXXVII, col. 793.

29. Gregorius Naz., Carminum liber II: *Poemata historica*, Sectio I: *De seipso*, Poema XI: *De vita sua*, v. 1443 = Migne, *Patr. Gr.*, vol. XXXVII, col. 1129.

30. Iohannes Damasc., *Carmina: In Pentecosten*, v. 4 = Migne, *Patr. Gr.*, vol. XCVI, col. 832.

31. Giorgio di Pisidia, *Poemi:* I. *Panegirici Epici*, a cura di A. Pertusi, Ettal 1960 [= Studia Patristica et Byzantina, 7. Heft], p. 133.

καὶ πᾶς τις ἀλλόφυλος εἰς αἷμα τρέχων

e nel poema Hexaemeron, v. 854, questo altro trimetro[32]:

ἢ καὶ πατάξει Νεῖλον εἰς αἷμα τρέπων.

È da osservare, però, che in questi due trimetri di Giorgio Pisida è violata soltanto la prima legge di Hilberg e non anche l'uso degli epigoni, perché la vocale finale α di αἷμα in ambedue i versi è seguita da due consonanti.

Tuttavia, i due esempi del Nazianzeno e l'esempio del Damasceno bastano a giustificare la licenza dell'anonimo, che per altro ha dovuto cedere anche alla fissità di un linguaggio in certo senso tecnico. Egli, infatti, riprendendo un argomento veterotestamentario, doveva di necessità usare lo stesso lessico dei *Settanta* e quindi non poteva sostituire altro sostantivo ad αἷμα.

Né la stringatezza dello stile poteva consentire di diluire in due trimetri l'accenno alla trasformazione dell'acqua in sangue e di collocare quindi in un diverso contesto la parola αἷμα.

Tutte queste cause giustificano sufficientemente, a mio avviso, la violazione della norma che vieta di trattare come lungo α breve in fine di parola non libera e nello stesso tempo legittimano l'ipotesi che la violazione sia consapevole. In altri termini, si ha in questo caso una consapevole resistenza dell'individuo ad una legge metrica dominante.

L'anonimo, dunque, può essere ascritto al gruppo degli epigoni.

A quale secolo appartiene? Come si è visto, egli è tutt'altro che indotto, anzi usa un lessico preciso e ricercato, in un luogo (v. 6 ἄνθη) addirittura glossematico. L'analisi metrica dei giambi dimostra che, entro i limiti detti, l'anonimo usa una tecnica corretta.

Per queste considerazioni io inclinerei ad assegnarlo al decimo secolo. Nell'età dell'umanesimo bizantino, promosso da Fozio e Areta, potrebbe ben essere fiorito l'anonimo giambografo.

Circa il genere del componimento non v'ha dubbio che si tratti di un *flos* scolastico, destinato a dare un sussidio per l'apprendimento mnemonico delle dieci piaghe d'Egitto.

LUIGI TORRACA

32. MIGNE, *Patr. Gr.*, vol. XCII, col. 1499. È degno di nota che in questo verso la parola αἷμα è usata proprio in riferimento alla prima piaga d'Egitto, come nel nostro componimento.

IL CILENTO NEL SEICENTO E SETTECENTO SECONDO LE RELAZIONI DEI VESCOVI CAPUTAQUENSI *

1. Il largo movimento di studi attorno alle condizioni del Regno che contrassegnò l'età del riformismo napoletano, anche se non portò a profondi mutamenti delle strutture amministrative e sociali, predispose indubbiamente gli animi alle più corpose realizzazioni del periodo dei napoleonidi. Da Galanti a Zurlo, come ha ben visto Pasquale Villani, la coscienza della necessità del rinnovamento della struttura semifeudale era già chiara, ma non sarebbe mai riuscita a diventare operativa se fosse mancato l'intervento dei governi di Giuseppe Bonaparte e di Gioacchino Murat. « I limiti del riformismo — scrive il Villani — erano invalicabili. Incertezze, esitazioni, contraddizioni, sono i caratteri predominanti della condotta del governo borbonico. La mancanza di un centro direttivo, di un criterio unitario e di efficace coordinameno risultano evidenti: si procede alla giornata, con un empirismo politico, che se da alcuni fu giudicato senso della storicità e di concretezza a noi pare invece conseguenza di poca chiarezza di problemi e di lento sviluppo delle forze sociali » [1]. Mancava la forza politica per realizzare il piano di quelle riforme, che apparivano incompatibili con la conservazione dell'antico regime e irrealizzabili con la fiducia illuministica nelle buone leggi. Incominciati con l'età di Carlo di Borbone, ispirati all'insegnamento di Antonio Genovesi, questi studi fatti sulla base di dati e di informazioni dirette, con l'ausilio delle statistiche, prive degli orpelli della rettorica seicentesca, non furono riserva esclusiva degli intellettuali cittadini; furono prediletti da centinaia di modesti, ma sensibili indagatori, vero veicolo delle istanze giannoniane e riformi-

* Le relazioni *ad limina* qui citate sono in Archivio Segreto Vaticano, S. Congregazione del Concilio (d'ora in poi ASV, SCC), fasc. *Caputaquen.* Citiamo qui una volta per tutte. Altri fondi: Fondo Archivistico Biblioteca Seminario di Campagna (FABSC); fondo archivistico Curia di Teggiano (FACT). Per altri fondi si cita di volta in volta per esteso.

1. PASQUALE VILLANI, *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, Bari 1962, p. 285.

stiche, rivitalizzate molto spesso dall'esperienza francese [2]. Filippo Rizzi, di Ascea, e Vincenzo Gatti, di Laureana, furono due di questi economisti, di cui Leopoldo Cassese ristampò, più di dieci anni fa, le relazioni sullo stato del Cilento. L'uno, il Rizzi, « imbevuto di idee umanitarie e fornito di una larga cultura di tipo tradizionale », vagheggiava « un astratto riformismo volto a promuovere il benessere delle popolazioni mediante la sollecitazione di provvedimenti da far giungere al cuore paterno del sovrano »; l'altro, di temperamento giacobino, non amava le idee astratte, voleva anche lui « la sana educazione », ma basata sull'azione e sulla lotta per ottenere un governo capace di fare leggi buone.

Le due relazioni, del Rizzi (1809) e del Gatti (1814), pure redatte in anni posteriori al periodo che esaminiamo, contengono giudizi e notizie che appartengono al Settecento e che restano validi per una regione, come il Cilento, di scarsa se non nulla mobilità sociale ed economica. Popolo coraggioso, lo diceva il Rizzi, ma pronto alla vendetta e al delitto: « Si aveva e si ha ben anche per usanza, ed onore l'uccidere, egualmente ch'era presso i Spartani il furto, eseguito con astuzia e maestria » [3]. Gli abitanti erano pressocché ignoranti e immersi in un clima di superstizioni e di pratiche magiche: « tuttoché sieno forniti di rare prerogative nell'animo e nel fisico, sono involti però tra le superstizioni ed esposti al flagello di coloro che hanno l'ingordezza di vivere sull'ignoranza e pregiudizi altrui » [4]. Da buon seguace del Genovesi, il Rizzi attribuiva lo scadimento della popolazione alla poca frequenza delle nozze e alle inclinazioni all'amore libero: « Quanto i Cilentani sono gelosi, altrettanto sono inclini alla venere vaga. Succedono perciò frequentemente degli aborti, e periscono moltissimi bamboli dati alla luce ». Ed in nota: « Tra gli altri inconvenienti rilevo quello delle nozze, rendute meno frequenti, massime tra i possidenti. Nei tempi trasandati era

2. Leopoldo Cassese, *Il Cilento al principio del secolo XIX*, Salerno 1956, p. 25.

3. Filippo Rizzi, *Osservazioni statistiche sul Cilento* (1809), in L. Cassese, *op. cit.*, p. 58.

4. *Idem*, p. 59.

assai più popolato il Cilento » [5]. Lo stesso scrisse il Gatti alcuni anni dopo: « Generalmente la popolazione va a mancare da giorno in giorno. Ciò avviene dalla scarsezza dei matrimoni che ha l'origine principalmente dalla depravazione dei costumi e dalla miseria » [6]. Il Gatti, però, va più a fondo e porta altre ragioni, pur di ispirazione genovesiana, per spiegare la povertà e l'abbandono del Cilento: squallido lo stato dell'agricoltura, le cui tecniche lavorative sono ignorate, la pastorizia, « fa molto più male che bene, giacché non serve ad altro che a distruggere l'agricoltura » [7], « non ci esistono gran pascoli », « non ci sono che armenti di capre e pecore. Non si ha alcuna cura di migliorarne le razze » [8]. Gli ostacoli, aggiunge il Gatti, « che fanno decadere l'agricoltura sono la mancanza della popolazione, i terreni in mano di pochi, la poca sicurezza dei prodotti per i danni, che rimangono impuniti, e finalmente la cattiva distribuzione del peso fondiario ». Precaria la condizione dei coloni: « Non so se la loro inerzia, o pure l'usura dei proprietari li abbia ridotti in uno stato di positiva impotenza » [9]. In altro luogo, parlando dello spirito pubblico, il Gatti attribuiva al baronaggio la responsabilità di avere diffuso la « prepotenza all'eccesso »: « Non si sa che comandare con alterigia e servire vilmente. Tutto effetto di educazione. Ogni villaggio avea un Barone, che tutto si permetteva. Questi quanto più erano

5. Aggiungeva il Rizzi con riferimento alla legislazione francese: « Sembra che ora con l'abolizione dei fidecommessi e (gioverà supporlo) dello stato religioso eziandio si apra così ampia via alle nozze coi possidenti ». Tra « le cagioni che popolano un paese » il Genovesi aveva posto appunto i matrimoni, che aiutavano i costumi a diventare più miti e i popoli più civili. In Europa la popolazione era diventata rada perché più rade erano diventate le nozze: « dove possono aversi tutti i piaceri delle nozze, senza i pesi che le accompagnano non ci saranno che gli uomini di corretti costumi, che vogliano piuttosto annodarsi, che la vaga e ferina venere seguitare. E quando gli uomini sono stolti e selvatichi non sia possibile che non s'ammazzino l'un l'altro crudelmente, come viddesi ne' tempi barbari d'Italia ». A. GENOVESI, *Ragionamento sul commercio in universale*, in *Autobiografia, lettere ed altri scritti*, Milano 1962, pp. 292-93.

6. VINCENZO GATTI, *Memorie statistiche dei circondari di Castellabate, Pollica e Torchiara in Principato citeriore* (1814), in L. CASSESE, *op. cit.*, p. 88.

7. *Idem*, p. 96.

8. *Idem*, p. 97.

9. *Idem*, p. 99.

poveri e deboli, altrettanto deboli e feroci. Quali guasti non hanno prodotto alla morale pubblica ed alle sostanze dei particolari! » [10].

Il giudizio del Gatti, dunque, è nella migliore tradizione riformistica napoletana. L'agricoltura, aveva sostenuto il Genovesi, era la prima delle « sorgenti delle robe di cui viviamo », ma anche la più abbandonata. Le campagne erano spopolate, ma non per colpa del clima, quanto per « cagioni morali »: l'agricoltura era affidata a mani rozze e selvatiche. « A chi si rilascia egli l'agricoltura? Alla gente più bassa e misera, la quale oltreché non ha mai altre conoscenze, che un poco di cattiva pratica, e una non migliore tradizione degli avi, pure, quando conoscesse, non ha mai spirito d'intraprender nulla di miglioria, temendo che la mala riuscita la rovini; e quando anche ardisse, non ha da spendere » [11]. La trasformazione dell'agricoltura napoletana è vista dal Genovesi attraverso l'esempio inglese. Egli vorrebbe che si formasse una borghesia agraria, residente nelle campagne, scientificamente preparata e fornita di spirito d'intrapresa: « Vuol essere dunque l'agricoltura impiego di gentiluomini e di scienziati. Hanno più intelligenza, e sanno meglio profittare dell'occasione e de' lumi, che la natura istessa ci somministra per poco che ci si applichiamo. (...) Hanno più pazienza da aspettarne il frutto col suo tempo, perché possono meglio farne di meno. Finalmente essi solo possono avere del coraggio dell'intraprendere senza temere di dar altro conto, che a se stessi » [12]. Genovesi intuisce che non si sarebbe potuto dare formazione di ricchezza senza un'accumulazione nella società rurale e senza la formazione di una forza capace di imprimere un ritmo di sviluppo moderno alla borghesia. Ma la borghesia agraria, che avrebbe dovuto assumere siffatto ruolo, la borghesia che con la sua scienza e la sua filosofia pratica, avrebbe dovuto pacificamente smobilitare la vecchia struttura proprietaria assenteista e sfruttatrice, era solo una speranza. Tornare alla campagna con senso

10. *Idem*, p. 110. Aveva già ammonito il Galanti: « Le oppressioni che si commettono nelle corti baronali fanno nascere molti grassatori ». GIUSEPPE MARIA GALANTI, *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, Napoli 1793, t. I, p. 508.

11. A. GENOVESI, *Discorso sull'agricoltura*, in *Autobiografia, lettere e altri scritti*, cit., p. 345.

12. *Idem*.

commerciale e imprenditoriale per farne il centro motore dell'economia meridionale e della vera cultura filosofica e religiosa, così come avveniva in Toscana e in Inghilterra dove i signori trascorrevano la maggior parte del loro tempo in campagna, interessandosi dei problemi della coltivazione, era un mito: « La Toscana per confessione di tutta Italia, è quella parte tra noi, dove l'agricoltura è meglio intesa, e più diligentemente praticata: ma i più grandi autori di quest'arte, i Crescenzi, i Vettori, i Soderini, gli Alamanni, i Davanzati, ed altri, sono stati o filosofi o gentiluomini, o l'uno e l'altro insieme. Si conviene che di tutta Europa, gl'Inglesi (maraviglia a pensarci per chi sa le loro antichità) coltivino meglio: ma si sa che in niuna parte di Europa i filosofi ed i signori sieno più tempo in campagna e s'interessino più alla coltivazione » [13].

Il problema ecclesiastico si innestava in quello della trasformazione dell'agricoltura, dal momento che nelle mani degli ecclesiastici era buona parte delle terre. Gli ecclesiastici, diceva il Genovesi, non debbono coltivare per se stessi: « Perché dunque i loro beni non decadono, non si può somministrar loro più bel consiglio che 'livellate, livellate, ma a piccole porzioni': e so che i più prudenti pensino a questo modo » [14]. Avrebbe voluto che il Papa intervenisse con un decreto per obbligare gli ecclesiastici a livellare. Il Genovesi chiedeva che gli ecclesiastici si preoccupassero di diffondere più catechismo tra la popolazione, perché il leggere, lo scrivere e il catechismo erano i mezzi migliori per addolcire i costumi e rendere la gente rustica meno rozza e selvaggia.

Anche per il Galanti la religione cristiana era « la più acconcia a formare del vero credente il buon cittadino ». Ma quale religione? Quella non dei teologi e degli istituti ecclesiastici, ma del Vangelo legato alla pratica, all'insegnamento civile: « Lasciamo la disputazione a' teologi — scriveva il Galanti — e diremo col Vangelo che la vera religione sia quella, che è tutta diretta alla pratica, alla giustizia, alla beneficenza verso degli uomini. Perché non disputare sopra i mezzi da rendere gli uomini migliori? Quindi la religione cri-

13. *Idem*, p. 349.
14. *Idem*, p. 352.

stiana, che dovrebbe unire i cittadini per mezzo dell'amore del prossimo, li rende isolati per mezzo de' nostri istituti, de' quali non riceviamo né costumi, né vera idea de' doveri sociali » [15].

Il Gatti, che era nel 1814 ricevitore del Registro e demani nel burò di Avellino e socio corrispondente della Società economica di Principato Citeriore, nella relazione, che abbiamo ricordato e che inviò al Ministro Zurlo, non si distacca dalle idee del Genovesi e del Galanti: « Si predica — egli scrive — tutto giorno l'osservanza di taluni atti di pietà, si sviluppano delle idee astratte e metafisiche, e giammai si fa conoscere l'esecuzione delle leggi fondamentali della religione. S'illude il popolo, facendoli apprendere che qualunque sceleraggine viene espiata da un digiuno od altra divozioncella (...) non vi è reo di più alti misfatti, che non abbia una divozione, e che non creda che quella basti a guidarlo in Paradiso ad onta degli omicidi, assassini ed altri atroci misfatti » [16]. Duro il giudizio sul comportamento degli ecclesiastici nel Cilento: « Quale influenza possono avere le persone le più perdute del paese e che alla svelata conculcano tutte le leggi del S. Vangelo? » [17].

Se la diagnosi dei riformisti napoletani, grandi e piccoli, era severa, le conclusioni però erano vaghe. Si girava attorno al problema della proprietà ecclesiastica, ma non si riusciva a trovare una soluzione chiara e netta. Una legge agraria? Si era chiesto il Genovesi nel suo *Discorso sull'agricoltura* (1764): « Dio mi liberi: io non sono sì stolto, né sì temerario da pensare a rimedi o impossibili o pericolosi alla pubblica pace » [18]. Il Settecento aveva visto una progressiva erosione della proprietà ecclesiastica: i grandi feudi avevano subìto gravi colpi, tutto a vantaggio di una borghesia, che non era quella ipotizzata dal Genovesi, riformatrice e colta, ma ben diversamente, aggressiva e usuraia, incapace di realizzare una produttività a lungo respiro. Lo sgretolamento della proprietà ecclesiastica non avveniva poi solo per urto esterno, ma anche dall'interno, a causa dell'impulso stesso di un clero per il quale l'ordinazione era stata

15. G. M. Galanti, *op. cit.*, t. I, p. 512.
16. V. Gatti, in L. Cassese, *op. cit.*, p. 117.
17. *Idem*, p. 118.
18. A. Genovesi, *op. cit.*, p. 351.

il più delle volte mezzo d'arricchirsi o di acquistare privilegi [19]. Si ha l'impressione che alle analisi del riformismo anticurialistico e post-giannoniano, da Costantino Grimaldi a Giuseppe Maria Galanti, sfuggisse la reale natura del rapporto esistente tra vescovi, clero, nobiltà e massa dei fedeli. Era difficile negare che vi fossero nel clero meridionale vizi, che lo facevano spesso poco degno della sua missione, ma ciò dipendeva dal fatto che i vescovi fossero poco diligenti o dal fatto che la struttura privilegiata a casta dello Stato, il carattere chiuso della società meridionale, il suo sostanziale immobilismo sociale rendevano possibile la formazione di un clero siffatto, che appariva però anche l'unico che sapesse vivere in mezzo a una popolazione abituata alla violenza, alle prepotenze baronali e al culto delle pratiche magiche? Il Genovesi riteneva, con il Muratori, che molto potesse fare la diffusione del catechismo. Ma quale clero era in grado di predicare il catechismo? E in quali condizioni? I sinodi post-tridentini a una voce denunciavano la impreparazione e l'ignoranza dei sacerdoti, la facilità delle loro ordinazioni, la mancanza di dottrina. Non c'era richiamo al Concilio Tridentino che valesse; la situazione tra il Seicento e il Settecento diventa inafferrabile per i vescovi: crescenti liti giurisdizionali con gli abati, conflitti con la nobiltà, dilagante banditismo che trova rifugio nelle chiese, lotta con il clero locale, turbolento e passionale. La verità è che con la fine del Cinquecento, si incominciano a registrare i primi importanti effetti di quella rivoluzione « copernicana » nell'orientamento della vita interna della Chiesa, operata dal Concilio di Trento [20]. La figura del vescovo-principe, che era sempre fuori dalla sua residenza, che faceva vita di corte, che considerava la diocesi come una fonte di reddito personale, viene sostituita dal vescovo-pastore, che ha l'obbligo della residenza e che fonda il suo prestigio sulle virtù della modestia e dell'obbedienza. Questo vescovo è tenuto a informare la Santa Sede sullo stato della sua diocesi, sulla conformità della vita

19. Cf. il mio saggio: *Problemi religiosi della società meridionale del Settecento attraverso le visite pastorali di Angelo Anzani*, in « Rivista di studi salernitani », n. 2, 1968.

20. HUBERT JEDIN, *Il tipo ideale di un vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1950, p. 110.

religiosa, secolare, laicale alle norme del Concilio Tridentino. Egli diventa così un vero e proprio curatore d'anime e un difensore della proprietà ecclesiastica, che vuole riportare, ma con sempre più scarso successo, alle sue funzioni primitive contro le usurpazioni dei baroni e del suo stesso clero. Il vescovo può essere anche un nobile, ma la sua storia da questo momento appartiene sempre meno a quella della nobiltà napoletana, per divenire storia di una pietà istituzionalizzata.

Non v'è dubbio che le relazioni dei vescovi meridionali alla Congregazione del Concilio e le visite pastorali, una volta che si dovessero pubblicare integralmente, ci darebbero una rappresentazione della società meridionale dal Cinquecento al Settecento molto più piena e viva delle descrizioni, pur ricche, di un Galanti. In definitiva i resoconti episcopali hanno per lo più la struttura di vere e proprie inchieste, diremmo oggi, a carattere socio-religioso. Non sono ovviamente tutta la realtà, ma una maniera di interpretare tutta la realtà da un angolo prospettico globale, una possibilità cioè di cogliere la condizione di vita sociale di una determinata comunità secondo una visione integralmente religiosa e cristologica del mondo. Il pericolo di identificare religiosità con ecclesiasticità non sussiste, primo perché è pressoché inconcepibile nel Sud trovare per questi secoli una religiosità di massa che esuli dall'organizzazione gerarchica della Chiesa, che in qualche modo cioè non si identifichi con questa; in secondo luogo, perché le relazioni dei vescovi riguardano anche il governo esterno della Chiesa cioè un complesso di beni, istituti e fatti che hanno riflessi sul terreno economico, civile, politico. In altri termini, la relazione episcopale offre dati ed elementi importanti di giudizio per lo storico proprio perché la realtà che essa descrive non è solo quella strettamente istituzionalizzata della Chiesa e delle diocesi. Il vescovo del Seicento-Settecento verifica lo stato di religiosità del suo popolo, rapportandolo continuamente per la fede al catechismo bellarminiano e per il comportamento pratico alle norme disciplinari e ai canoni del Concilio di Trento. Ma non si ferma qui, perché il suo piano d'indagine si estende a tutte quelle attività che toccano l'uomo in quanto tale, credente e non credente: il suo occhio va dagli ospedali, alle ostetriche, ai maestri di scuola, alle missioni, alle opere d'arte, ai libri.

Nell'applicare questo criterio d'indagine, i vescovi corsero sempre un grande rischio, quello di cadere nel formalismo. Lo si rileva anche in queste relazioni dei vescovi caputaquensi, dove i canoni del Concilio di Trento sono considerati, molto spesso, come un formulario, con la conseguenza, a suo modo avvertita dal Galanti, di vedere nel parroco ligio un buon ministro di polizia, che investigava e sapeva tutto sui fedeli con le tabelle alla mano. Così anche per i Sinodi, a cominciare da quello eccessivamente precettistico e ritualistico di Tommaso Carafa. Ciò che può cambiare, quindi, da epoca a epoca è lo spirito con cui il vescovo applica gli indirizzi del Concilio; e in un'età come il Settecento esso poteva essere lassista o rigorista, di sapore giansenistico o gesuitico. E' un dramma che si ripete anche con i vescovi della diocesi di Capaccio e che chiaramente traspare dalle loro relazioni. A noi però interessa qui esaminare, come si è già fatto per una diocesi contigua, quella di Campagna, in qual modo queste relazioni integrano la visione della società cilentana, quale emerge dai due citati documenti del Rizzi e del Gatti, seguaci dell'insegnamento del Genovesi e del Galanti.

2. La vita religiosa e il costume delle popolazioni cilentane per più di due secoli, dalla fine del Cinquecento alla Repubblica partenopea del 1799, conservano caratteristiche così costanti e monotone, quasi da lasciare pensare che dai margini del fiume Alento sino al golfo di Policastro la storia sia quasi fuggita. Questa è la prima impressione che nasca alla lettura delle non poche relazioni ai sacri limini, redatte dai vescovi caputaquensi da Lelio Morello ad Angelo Maria Zuccari. La rivolta di Masaniello, la fine del Viceregno, la dominazione austriaca, l'avvento di Carlo III e la politica tanucciana sembrano scorrere via sull'amalgama sociale magico-religioso del Cilento senza che ne rimanga traccia. Ciò che si muove è qualcosa che sembra appartenere più al mondo inconscio delle passioni e dei sentimenti, che a una qualsiasi storia, o religiosa o economica o politica. La struttura feudale, pure apparendo devitalizzata e asfittica, è però ancora incombente: tiene chiusa nelle miriadi delle vecchie e più recenti nobiltà, clero e popolo, economia e religione. Pastori, contadini, marinai, preti e monaci, bizzoche e « sorelle illuminate » agi-

scono entro le dimensioni di una realtà, che è completamente fuori dal razionale, tutta immersa, potremmo dire, in un mondo magico-sensitivo, che resiste ai tempi. Lo sforzo dei vescovi, non di tutti ché molti si arrendono o rinunciano a una lotta costosa e per lo più vana, si infrange contro il muro di un'omertà morale, che abbraccia clero concubinario, « inquisiti » e visionarie. Non si tratta di popolo irreligioso, ma di popolo che ha posto il Cristo nella natura e nelle passioni, che lo invoca e lo sorregge come fosse persona invisibile ma confusa nelle cose.

Eppure, le cose non stanno così. La turbolenza che si scorge sotto la nebbia del mondo magico-sensitivo cilentano ogni tanto esplode, si caratterizza in modo preciso quale moto contadino, quale espressione di violenza plebea antibaronale e antiecclesiastica, come avviene negli anni cruciali della rivolta antispagnola. La turbolenza cilentana è un fatto endemico: è puntualmente registrata in quasi tutte le relazioni dei vescovi ai sacri limini, dal Cinquecento alla fine del Settecento. Banditismo criminoso, il più delle volte, non disgiunto però da confusi elementi religiosi. Pastori insieme a monaci, a ex sacerdoti, a « visionarie », che rendono insicuri i commerci e la stessa vita ecclesiale. E' tutto un mondo che vive in uno stato permanente di miseria e di sottosviluppo, la cui arretratezza ha la sua spiegazione nella struttura di un meccanismo sociale sostanzialmente statico e privilegiato.

Già dalla relazione del vescovo Lelio Morello, del 1590, risulta la povertà della diocesi: le dignità della cattedrale (arcidiacono, decano, primicerio, cantore e tre canonici) « non hanno altro d'entrata che 28 ducati l'anno per ciascuno di moneta ». La mensa vescovile di Capaccio aveva 2900 ducati di entrata in tutto, di cui « doi milia scudi di pensione reservata in favore di diverse persone, computandosi la rimessa di essi in Roma et quel che se ne paga al Seminario ». Il Morello dava per la diocesi 140 luoghi, di cui dodici sotto la giurisdizione del monastero di Cava, 14 sotto quella di altri monasteri. Sotto questo vescovo fu fondato il Seminario diocesano: « In detta diocesi — si legge nella relazione del 1590 ai sacri limini — s'è eretto il Seminario sulla Terra di Diano per il quale s'è comprata una casa, dove stanno sino a ventiquattro chierici ». Nella

relazione del 30 settembre 1593, il Morello lamenta che i monaci cavensi rifiutano di ricevere la visita del vescovo; in quella del 1595 si parla di monaci refrattari ai comandi del vescovo, che portano armi addosso e che scomunicati continuano a celebrare: « ideo oporteret providere tot malis quia episcopus cum dictis monacis non valet contendere ».

Il vescovo Pietro de Matta e Haro nella sua relazione del 20 marzo 1613 dà la cifra di 120 villaggi e paesi con 700 presbiteri e 1300 chierici. Dal 2 al 4 novembre 1617 il De Matta tenne a Sala un Sinodo, in cui alcuni elementi della condizione magico-sensitiva delle popolazioni rurali cilentane furono individuate. Gli stessi elementi, con parole non molto dissimili, si ritrovarono dodici anni dopo nel Sinodo Brancaccio. Il De Matta parla di zingari che girano per la regione e che trovano facile ascolto tra le popolazioni, insegnando superstizioni, distribuendo carte magiche. Il vescovo promette pene severe, esige dai vicari foranei vigilanza, sollecita indagini, ma non si dà alcuna ragione di questo stato di cose [21]. Nonostante il Sinodo, il De Matta scrisse nella relazione ai sacri limini del 20 settembre 1622 che lo stato della Chiesa e della città di Capaccio era « deplorabile ».

Francesco Maria Brancaccio, il famoso erudito e bibliofilo barese, contro il quale la Spagna oppose il veto nel conclave del 1670, dà questi dati sulla sua diocesi (giugno 1630): 13 abbazie, 147 chiese parrocchiali di cui 1 gestita da regolari; abbati cum cura 10, chiese

21. « Vicarius autem foraneis stricte mandamus, ut quando in terris, et locis nostrae Dioecesis Aegyptiacae perveniunt mulieres, vulgo Zingare nominatae, quae simplices personas solent decipere, eis significando se futura noscere, atque divinare docendo eos multas superstitiones, et quasdam cartulas distribuendo, afferentes devotas, et approbatas esse orationes ad aliquid obtinendum vel faciendum, diligenter in his invigilent et si ad eorum aures perveniat huiusmodi mulieres talia perpetrasse facinora, statim informationes assumant, easque carcerent et diligenter observent an in suis marsupiis vel peris habeant libros vel alias scripturas et cartulas ad magicam spectantem artem, et deinde una cum assumptis informationibus, libros et cartulas, sigillo occlusas nostrae Curiae transmittant, idque, autem negligentes arbitrio nostro, carcere et aliis afficientur poenis ». *Constitutiones et decreta edita a don Petro de Matta et Haro, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopo Caputaqueñ. In dioecesana Synodo celebrata die prima 2, 3 et 4 mensis novemb. 1617 in parrochiali ecclesia S. Petri principis Apostolorum Terrae Salae Vallis Diani Caputaqueñ Dioec.*, Viterbi, 1619, p. 15. Cfr. anche la nota 25.

absque cura 36; cappelle fuori dalle chiese 317; presbiteri 816; diaconi 53; diaconi selvaggi 4 [22]; suddiaconi 51; chierici 143; benefici semplici 38; benefici o cappellanie di giuspatronato 713; luoghi per i regolari 72; monasteri di monache sotto ordinario 3; monasteri di monache sotto regolari 1; commende dell'ordine militare dei gerosolimitani 3; ospedali 20; monte di pietà 10; oratorî 5; conferenze o luoghi dove si fanno collazione di casi 40; vicari foranei 76.

Il Brancaccio, che guidò la chiesa caputaquense dal 1627 al 1635, ebbe una lite con l'Abbate di Cava sulla giurisdizione della Chiesa della SS. Trinità a Polla, lite che si concluse con una sentenza a lui favorevole della Congregazione del Concilio. Governatore della Terra di Sala, dove il vescovo aveva fissato la sua residenza, era don Diego Noboa, che, approffittando dell'assenza del vescovo, cercò di piegare ai suoi voleri « una giovane donna della stessa Terra, per avventura bella e della persona graziosa ». Il governatore fece imprigionare e bastonare il cognato della giovane, che era prete e che era accorso in aiuto della donna. Il Vicario allora si decise a inviare un manipolo di cursori per liberare il prete, che era stato imprigionato dal governatore. Ne nacque uno scontro con archibugiate, in cui il governatore spagnolo rimase ucciso. Il fatto avvenne il 23 marzo 1632. Il viceré, conte di Monterey, « spedì incontanente una compagnia di dugento Spagnoli per castigo di tutta la Terra, che indi vendé a D. Francesco Filomarino Principe della Rocca dell'Aspide, i quali Spagnoli, non contenti di alloggiare a discrezione, e di trattare quei Terrazzani assai peggio, che fatto non avrebbero se nemici stati loro fossero, misero le mani addosso a molti ecclesiastici, ciocché dette motivo di gran disturbi tra gli due fori » [23]. Esempio tipico di quella solidarietà che legava il ba-

22. « Diaconi sylvatici appellati ii sunt, qui nullo ordine clericali insigniti ab Episcopis deputantur ad servitium alicuius ecclesiae vel capellae cum aliquali mutatione habitus, ob quod gaudent exemptione fori laicalis in criminalibus omnino in civilibus vero quoad districtionem personae et onera personalia (...) ». La definizione in *Synodus dioecesana caputaquensis sub Thoma Carafa episcopo*, celebrata Laurini anno 1649, die 12, 13 et 14 decembris, Romae MDCL, pp. 251-52. Per i « diaconi selvaggi » o « abati di mezza sottana » cfr.: Fausto Nicolini, *Aspetti della vita italo-spagnuola nel Cinque e Seicento*, 1934, p. 271 e nota.

23. Giuseppe Volpi, *Cronologia de' vescovi pestanti ora detti di Capaccio*, Napoli 1720, pp. 116-18.

ronaggio alla monarchia durante tutto il periodo del Viceregno. Il viceré fece arrestare per ostaggio il fratello del vescovo Brancaccio, che si rifugiò a Pisciotta, dove gli fu comunicato il conferimento della porpora avvenuta nel Concistoro indetto da Urbano VIII, il 28 novembre 1633.

Il Brancaccio indisse anche un Sinodo nel 1629, molto celebrato e ricordato dai suoi successori, dove non mancano i riferimenti alla realtà « magica » delle popolazioni locali.[24]. Vi si parla di zingari che vagano ovunque con il permesso del principe e che vivono di sortilegi e divinazioni[25]. Essendo la regione vasta e desolata, non era raro il caso che si incontrassero vagabondi, male informati sui precetti della chiesa e che sembravano fuori da ogni legge. Il Sinodo Brancaccio raccomanda che i curati cerchino questi vagabondi, li interroghino per sapere se sono battezzati, se le donne che recano con sé sono le mogli unite loro con il rito della chiesa di Roma e tutto ciò si deve dimostrare con documenti, e se è gente che segue altri dogmi sia punita anche con il carcere[26]. In tutti i sinodi del Seicento è preminente la preoccupazione della dif-

24. *Synodus dioecesana a Francisco Maria Brancatio episcopo caputaquen. celebrata a Christi navitate anno 1629*, Romae 1630. Scrisse il Volpi a proposito di questo sinodo: « Quivi nell'anno medesimo celebrò il Sinodo diocesano, dal quale, piucché da qualunque altro di questa Chiesa, come di preziosa miniera, traggonsi ricchi tesori per lo buon governo di essa e de' suoi sudditi ». G. Volpi, *op. cit.*, p. 115.

25. « Cingari vero sive aegyptiaci et saraceni, quive ex Principum permissu vagantur ubique, cum sint fere omnes vitiis repleti, nec tantum rapinis vivant, sed praestigiis et stultiloquiis simplices circumveniant sub spe, quod futura praedicant; caute omnino in fidelium consortio admictantur et inter missarum solemnia populo eorum nugas et consuetas cantilenas fraude refertas ad pecunias extorquendas accomodatas, aperiant, nulla fide dignas esse. Caeterum quoad informationes per Vicarios foraneos contra eosdem capiendas, carcerationem et poenas servetur dispositio praefatae Synodi ». *Synodus dioecesana a Francisco Maria Brancatio*, cit., p. 18.

26. « Sunt etiam ex iisdem, qui male sentiunt de ecclesiae praeceptis, nam vagi, nullis videntur adstringi legibus. Mandamus itaque curatis, ut quandocumque in eorum loca tales advnerint illos interrogent an praeceptum confessionis et communionis illo anno adimpleverint, neque simplici assertioni credant, nisi confessari fidem proferant, similiter si eorum filii baptizati, si mulieres sociae, sint uxores, et cum illis contraxerint ritu ecclesiae romanae, vel sint convincti in gradu prohibito, quae omnia per authentica documenta demonstrent, insuper an fidei rudimenta calleant, investigentque an aliquid dogma non catholicum sectantur, alias expellantur, vel si culpabiles sint ut supra carcerentur ». *Idem*, p. 19.

fusione della dottrina cristiana: il clero è invitato a questo apostolato con accenti inquisitoriali. Brancaccio, come De Matta e poi Carafa, tremavano all'idea che vi fossero anime che potessero perdersi a causa della negligenza dei curati. Questi dovevano vigilare al massimo che tali pericoli non si verificassero, semmai ricorrendo al carcere contro i renitenti o chi non si dava briga di apprendere i rudimenti della fede. Salvare le anime, insomma, a tutti i costi, anche con l'aiuto dei cursori, che gettavano in carcere i « colpevoli » d'ignoranza, i vagabondi o pastori che vivevano allo stato brado, in compagnia delle loro donne e delle zingare. Poveri parroci, che sarebbero stati, come scriveva argutamente Giuseppe Maria Galanti, « buoni ministri di *polizia*, perché sanno le cose più secrete delle famiglie, e potrebbero essere ottimi uffiziali del costume » [27].

Nel Sinodo Brancaccio si accenna ai non pochi custodi di armenti che passano buona parte dell'anno nei boschi e che quasi non sanno se sono cristiani [28]. Dagli atti dello stesso Sinodo si ricava anche come per le plebi rurali fosse difficile osservare il precetto, perché i signori obbligavano a lavorare nei giorni festivi [29]. Il Brancaccio aggiunse, pertanto, in appendice ai decreti del Sinodo una « Tabella delle feste » che si dovevano rispettare, indicando anche i casi per i quali i sacri canoni permettevano che si potesse fare eccezione [30]. Il Sinodo del Brancaccio, diversamente dagli altri che si

27. G. M. Galanti, *op. cit.*, t. I, p. 501.

28. « Non mediocris hominum est, qui custodes animalium, cum sint, vel aliter in nemoribus et silvis optimam anni partem commorentur, fere ignorant an christiani sint ». *Synodus dioecesana a F. M. Brancatio*, cit., p. 50.

29. « Quia rustici et animalium custodes, prohibentibus dominis, missas auscultandi praeceptum se asserunt observare non posse. Mandamus idcirco rectoribus curatis, ut persaepe inter missarum solemnia dominis inculcent se divinam ultionem non effugere et alienorum peccatorum reddituros rationem, ideoque cum effectu faciant servos et familiam sub se constitutam ad missas audiendas convenire, alioquin contra ipsos procedetur ad poenas impositas contra missas per mensem continue non auscultantes, quae est interdictum ab ingressu ecclesiae ». *Idem*, p. 22.

30. Le cause d'eccezione erano: « *cum pietas suadet, cum necessitas viget, cum publica utilitas exigit* ». I casi di pietà riguardavano i lavori per gli edifici delle case povere, come portare pietre, legna o calce; « alcune fatiche leggiere » per i monasteri poveri. I casi di necessità erano più numerosi: la vendita di generi alimentari, « l'opera de' speziali, panettieri, et macellai per servitio, et commodo de' viandanti, e per necessità degli ammalati, il cavar sangue e medicare alli barbieri,

celebrarono nel Cilento (De Matta e Haro, e Tommaso Carafa), è il meno canonistico e più vivo. La realtà cilentana si avverte maggiormente dietro le sue pagine. Inoltre è tra i Sinodi più preoccupati dell'azione pratica: non è insomma un catalogo di decreti e di norme astratte e precettistiche, ma una specie di *vademecum* per il sacerdote. Ciò ne spiega il successo.

Dopo il breve periodo di episcopato di Luigi Pappacoda (1635-1639), subentrò sulla cattedra di Capaccio Tommaso Carafa. Violento il suo conflitto con Francesco Filomarino, principe della Rocca dell'Aspide, per ragioni giurisdizionali. Il Vicario del Vescovo, Camillo Ragone, successore del Carafa alla cattedra episcopale di Ca-

ma non il tosare, o lavorare, il serrar cavalli e muli per bisogno solamente de' viandanti, che passano, mietere l'herbe per i buoi o altri animali, che hanno bisogno di frondi e portare a casa, raccogliere frondi di celso per la seta, caricare carri e some di muli, purché siano i luoghi tanto lontani, che non possano l'istesso giorno arrivare, il seguitare il viaggio e caricare some e mulattieri, a vettorini, che vengono da luoghi lontani, seguitare l'opera di calcare di calce, cominciate alcuni giorni prima della festa, il pescare a tempo del passo de tonni o alici, ma non in altri tempi ». I casi di pubblica utilità erano: « vendemmiare se ci sarà dubbio, che la dilazione faccia danno alla vendemmia. Nel tempo della scogna dopo pranzo ventilare o nettare nell'are i grani, e scognare, o pesare, quando ci sia pericolo di guastarli per i tempi tristi, così anco raccogliere il fieno, paglia e simili. Raccogliere le castagne e ghiande e altri frutti e portarli a casa se ci sarà necessità. Quelle opere che hanno bisogno di continuata fatiga, come il battere ostrichi e simili. Il macinare di grano e far pane per bisogni pubblichi, e non altrimente. I casi che havessero bisogno di fatiche di molte persone le quali in altro giorno non possono aversi per necessità pubblica. I casi repentini che hanno bisogno di fatiga, come sono inondationi di acque, riparar fossi di fiumi, accomodare acquari de' melini, levare da fiumi i canapi o lini quando si temesse di piena, le quali cose possono farsi in qualsivoglia hora del giorno di festa ». *Ibidem*, pp. 3-5. Oltre la « Tabella delle feste » il Brancaccio inserì negli atti del Sinodo una serie di « Tavole perpetue » che dovevano servire ai sacerdoti per orientarsi sulle ore delle messe e nell'osservanza di altri precetti ecclesiastici, come, ad esempio, il suono delle campane per l'*Ave Maria*, l'inizio del digiuno, per la recita del *Mattutino*. Nelle predette Tavole si spiegava che cosa si dovesse intendere per alba e quando incominciava il vero e proprio nascimento del sole: « L'aurora o crepuscolo, chiamati volgarmente l'alba della mattina, altro non è che un primo raggio per mezzo del quale l'aria più vicina all'horizonte viene illuminata dal Sole, quando si ritrova ancora sotto terra per diciotto gradi, il quale si come la mattina accostandosi pian piano la và successivamente illuminando fintanto che spunti, così anche la sera dopo tramontato allontanandosi, li va togliendo il lume fin tanto che lascia a fatto d'illuminarla con l'ultimo suo raggio (...). È dunque primieramente necessaria la cognitione dell'alba della mattina a' Sacerdoti a' quali non è lecito regolarmente senza privilegio celebrare avanti il principio di quella, se però l'anticipazione non fusse di poco tempo ». *Idem*, p. 34.

paccio (1665-1677), fu invitato dal Consiglio Collaterale a presentarsi a Napoli. L'esecuzione del decreto fu affidato a certo Francesco Antonio Liparuoli di Padula, avvocato fiscale dell'Udienza di Salerno. Il Ragone fu trasportato con la forza a Napoli. Per risposta il vescovo Brancaccio scomunicò tutti coloro che avevano preso parte al prelevamento del suo Vicario. Solo quando questi tornò, la scomunica fu tolta, tranne all'avvocato fiscale, che risiedeva a Padula, e che « durò ostinatamente nella scomunica fino all'ultimo termine di sua vita » [31]. Solo allora il Liparuoli fu assolto, ma per la sepoltura il Carafa prescrisse queste severissime condizioni: il cadavere doveva essere trasportato avanti alla chiesa parrocchiale senza accompagnamento del clero, né dei parenti e lì doveva essere lasciato fino alla conclusione degli uffici divini; terminati questi, prima di incominciare la messa, « il solo arciprete con cotta e stola lo assolvesse colla bacchetta in forma Ecclesiae consueta »; una volta assolto, il cadavere poteva essere introdotto nella Chiesa, ma « privatamente » e che « senza esequie o altra pompa si seppellisse ». Narra il Volpi: « E così dall'arciprete fu eseguito con gran terrore di quel popolo accorso allo spettacolo in gran numero, e dolor de' parenti » [32]. Liti gravi ebbe il Carafa anche con regolari, sempre su quelle questioni giurisdizionali (riconoscimento o meno ai religiosi di amministrare i sacramenti), che afflissero il clero meridionale dal Viceregno ai Borboni. Ma l'episcopato del Carafa va ricordato soprattutto per il suo sinodo del 1649, indetto quando erano ancora vivi gli echi della rivolta di Masaniello. La quale rivolta giunse anche nella diocesi di Capaccio mettendo in pericolo la « robba », l'onore e la vita dei borghesi e degli ecclesiastici. Il racconto del Volpi apre uno squarcio sulla realtà della regione cilentana, dove sgovernavano principi e baroni, dove le bande del signore si sottraevano alla giustizia e dove l'autorità feudale trovava, quando lo trovava, un limite nella resistenza del vescovo, forte dell'arma della scomunica, vero terrore per le popolazioni locali. Fatto significativo, anche dopo la fine di Masaniello, la turbolenza continuò nelle campagne del Cilento.

31. G. Volpi, *op. cit.*, p. 138.
32. *Idem*, p. 138-39.

Paolo Fioretti e Carlo Petriello furono i capi di questa « rivoltura », che « con maraviglioso ardire », scrive il Volpi, si scatenò contro la « robba » dei signori. Violenza irrefrenabile e disordinata nata dalla stanchezza delle plebi rurali, sottoposte, nel decennio che precedette la rivoluzione del 1647, all'aumento della pressione economica e politica nobiliare nelle province, cui si aggiungeva il peso dei grandi prelievi fiscali imposti dalla monarchia durante l'ultima fase della guerra dei Trent'anni. Quella che continua a infierire nel Cilento nel 1647-48, come in genere nell'Italia meridionale, è « essenzialmente una guerra contadina, la più vasta e impetuosa che abbia conosciuto l'Europa occidentale nel Seicento » [33]. Né le chiese né il vescovo furono risparmiati. L'odio delle bande si indirizzò anche contro il Carafa. I ribelli arrivarono sino nella chiesa di Novi, cercando di impadronirsi del vescovo, che era ospite del suo vicario, Gerolamo Prignano, il futuro vescovo di Campagna. Narra Giuseppe Volpi: « Tutti questi disturbi [le liti con il principe Della Rocca dell'Aspide, quelle con i regolari] furono preludi degli altri più gravi, che sopravvennero nel 1647 quando la plebe napoletana suscitò contro il Principe quella gran rivoltura, che distesa per le Provincie, e spezialmente per questa Diocesi, in cui poco dianzi era Tommaso di Roma tornato, ed avea compiuta la seconda visita, produsse avvenimenti stranissimi, e degni di estrema compassione. Conciossia fosse cosa che sollevava quivi la gente con maraviglioso ardire funestava non men le case co' patricidi, con gli incendi, colle rapine e co' sacchi; che i templi co' sacrilegi, e con ogni sorte d'iniquità, di modo che sembrava ogni paese, quasi un nido di fiere, né v'era luogo, in cui l'uomo dabbene salvar potesse o la robba o l'onore o la vita. Tal'era lo stato miserabile di questa diocesi, quando apparendo dal Cielo un picciol lume di pace, mercé la buona condotta del Conte di Ognatte destinatovi Viceré, nell'ultimo giorno di ottobre del 1649 poté Tommaso intimare a' suoi chierici la celebrazione del sinodo diocesano, che a' 12, a' 13, ed a' 14 di dicembre fu fatta in Laurino,

33. Rosario Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli*, Bari 1967, p. 241.

come in luogo posto nel centro della diocesi [34], e posseduto da' duchi della sua casa. Ma se rimase il Reame all'ubbidienza del Re, restò tuttavia pieno di una moltitudine di scherani e di persone di mal'affare, che avvezze a vivere di rapina, infestavano le campagne ed impedivano i trafichi. Tra questi tali trovavasi il sergente maggiore Paolo Fioretti, che fuggito dalle carceri dell'Uditor dell'Esercito, erasi fatto capo de' ladri, ed unito a Carlo Petriello, nella mattina del giovedì santo entrò con i suoi compagni nella chiesa di Novi, mentre ivi si celebravano i divini uffici, i quali furono da loro interrotti, e dopo che fu anche impedito a' quei preti di proseguirgli, assalirono Tommaso, che abitava nel palagio del suo vicario Girolamo Prignano; del quale improvviso assalto avvegna che non poco fosse egli sbigottito, pure cercando via da salvarsi, né veggendone alcuna, si gittò per una finestra e fuggissene al Vallo, come in luogo, che tenuto immune dal valore de' paesani, era l'asilo de' convicini e spezialmente di tutti gli abbitatori del Grasso, che da quel tempo rimase deserto » [35].

Il racconto del Volpi ricalca fedelmente quanto il vescovo Carafa aveva già narrato nell'editto di indizione del Sinodo. Egli aveva stabilito di convocare il Sinodo sin dal tempo della sua prima visita pastorale alla diocesi, ma l'avevano distolto da questa decisione le gravi liti che aveva dovuto sostenere « pro iuribus nostrae Cathedralis tuendis ». Il Carafa si era dovuto recare anche a Roma, dove si era dovuto trattenere più a lungo del previsto. Al ritorno fece la seconda visita. L'aveva appena compiuta, quando improvvisamente scoppiarono i moti popolari del 1647: « Postmodum vix ab Urbe reversi, novis urgentibus rationibus adducti, secundam dioecesis visitationem adoriri, compulsi fuimus; eaque completa, nobis iam ad synodum cogendam accinctis. Ecce inopina totius nostri Regni rebellantis, vesana commotio, et proprio Regi debitae servitutis

34. Scrive il Carafa nell'editto di indizione del Sinodo, che fu scelto Laurino come sede del Sinodo « loco nobis oportuniore viso, cum sit in umbilico Dioecesis ». *Synodus dioecesana caputaquensis sub Thoma Carafa episcopo, celebrata Laurini anno 1649, die 12, 13 et 14 decembris*, Romae, 1650.

35. G. Volpi, *op. cit.*, pp. 144-46.

iugum excutere conantis, universa defectio: ita ut singulae eius civitates, oppida et villae, bellis plusquam civilibus ardere, seditionibus fervere, direptionibus patere, expilationibus succumbere, incendiis extuare, parricidis foedari, devastationibus prosterni; et demum (lachrymabile dictu) Regnum ipsum in propria discerpenda viscera soevire et ceu dirus lanio suos filios trucidare atque omnium calamitatum aggregatione grassante, cuncta corruere viderentur » [36]. Dunque, al Carafa non sfuggì il carattere impetuoso ed eversivo della ribellione antimonarchica (« inopina totius nostri Regni rebellantis vesana commotio et proprio Regi debitae servitutis iugum excutere conantis, universa defectio »). Non un moto accidentale e ristretto, ma « una defezione generale », che minò le basi del Regno: *universa defectio*. Gli parve poi che la regione dove la rivolta fu più penetrante e violenta, sì da non risparmiare alcun luogo nascosto né le chiese, fosse stato proprio il Cilento: « Idque maxime in hac nostra Provincia, ubi ne repositus quidem angulus, nec religiosa domus extitit, quin truculenti pugilis et sacrilegi satellitis pateretur incursus » [37]. Che la direzione della rivolta fosse anti-aristocratica non sfuggì al Carafa, che ci descrive i principi che andavano quà e là come montoni in cerca di pascoli: « Unde palantes populi in dispersionem gentium abeuntes et Principes volut arietes non invenientes pascua, per diversa peregrinantes, perfugium aliquod, vel adiutorii locum, invenire nequirent; cum ipsos non patria moenia, nec sacra templa ab insultibus tuerentur » [38]. Passata la tempesta, il Carafa finalmente poté pensare al Sinodo, e con quali preoccupazioni! La diocesi era vastissima e impervia, i sacerdoti tra loro isolati, per cui accadeva che la corruzione del culto divino, della sollecitudine pastorale penetrasse in molti luoghi senza che alcuno se ne accorgesse. Era vero che i suoi predecessori avevano tenuto altri sinodi, quello del Brancaccio era poi difficilmente superabile. Ma egli non concepì il suo Sinodo come qualcosa di nuovo e di diverso dagli altri, lo vide essenzialmente come un'integrazione. Carafa cioè legò insieme i tre Sino-

36. *Synodus dioecesana caputaquensis sub Thoma Carafa*, cit., p. 3.
37. *Ibidem*.
38. *Idem*, pp. 3-4.

di, di De Matta (1617), di Brancaccio (1629) e il suo (1649), facendone quasi un corpo unico e invitando il clero a consultarli insieme: « Postmodum vero b.m. D. Petrus de Matta in anno 1617 synodum coëgit, in qua opulento apparatu, sed compendiaria methodo, quae opportuna videbantur collegit, typisque dedit. Saluberrima tamen illius decreta cum ob hominum depravatum ingenium, quasi obsolita videbantur abolita, Eminentissimus Franciscus Maria Card. Brancacius in anno 1629 synodum celebravit, in qua nihil intactum, inconsultum, indecisumue reliquit, ut successoribus via fere praecluderetur aliud desuper commentandi. Attamen cum in nostra visitatione dioecesana, multa noxia crevisse comperissemus et quae evulsa videbantur, iam vegetoria pullularent. Ideo mala de novo emergentia nova etiam visa sunt indigere provisione. Unde necessarium duximus nostrum synodum evocare » [39]. Il Carafa concludeva raccomandando al clero la lettura integrata dei tre sinodi: « Eapropter, monemus omnes nobis subiectos et praecipue parochos procurare praefatas synodos habere, et cum hac nostra connectere, ut si quando occurat sub aliquo titulo constituiones et provisiones requirere, illis perquisitis, facilius quod opus est occurrat, cum omnes tres ad eumdem finem tendant et inter se sint analictica cognatione subordinatae » [40]. Dunque, più che aggiungere qualcosa di nuovo, il Carafa si proponeva di richiamare il clero al rispetto di quelle norme della vita religiosa, che ad appena venti anni dal Sinodo del Brancaccio sembravano già spente. Il clero, insomma, non riusciva a condurre una vita diocesana, era poco in rapporto con il vescovo, poco comunicava tra sé, di qui la corruzione del culto e la decadenza della sollecitudine pastorale. Quasi insensibilmente molti sacerdoti deviavano così dal cammino stabilito dai canoni del Tridentino, al quale insistentemente si richiamava il Carafa: « Quod Sanctissimum opus [la riunione dei Sinodi raccomandata dal Concilio] si cunctis in locis proficuum videtur, in hac nostra Dioecesi apprime necessarium esse dignoscitur. Si quidem cum vasta sit, plurimis disseminata oppidulis et villis et inibi, plerumque unus aut alter resideat sacer-

39. *Idem*, pp. 269-270.
40. *Idem*, p. 270.

dos, et inter loca, ob naturalem situs asperitatem, non facilis detur mutua communicatio, ut in contingentiis simplices sacerdotes, quibus ob penuriam peritiorum, in pagulis commendata est cura animarum, a prudentioribus fraequenti congressu et iugi consultatione, sui muneris exercendi rectam normam addiscerent. Hinc multis in locis divini cultus depravatio, et pastoralis solicitudinis, quasi lentor quidam, et remissio, sensim irrepsit, unde oves pretiosissimo Domini Nostri Jesu Christi sanguine redemptae a recto salutis tramite deviantes dispergunutr et nullo cauto et vigilanti pastore protegente a truculenta luporum rabie devorantur » [41].

Tra il Sinodo Brancaccio e quello del Carafa v'è una differenza, che colpisce subito: il primo ha un linguaggio più concreto, più legato alla esperienza locale. La comunità religiosa cilentana, con tutti i suoi umori, s'affaccia dietro ogni paragrafo degli atti sinodali. Nel Sinodo Carafa vi sono le norme, le pene, le regole per il buon sacerdozio, ma non si vede la particolare comunità alla quale esse si riferiscono: v'è il codice, ma appena appena quel popolo concreto, di pastori e vagabondi, cui si riferisce il Brancaccio e prima di lui il De Matta. Si confrontino, ad esempio, i paragrafi sulla magia e le superstizioni. Tanto il De Matta quanto il Brancaccio circoscrivono prima territorialmente il fatto magico: « Vicarius autem foraneis stricte mandamus, ut quando in terris et locis nostrae Dioecesis Aegyptiacae perveniunt mulieres, vulgo Zingare nominatae, quae simplices personas solent decipere etc. » (De Matta); « Cingari vero sive aegyptiaci et saraceni, quive ex Principum permissu vagantur ubique, cum sint fere omnes vitiis repleti, nec tantum rapinis vivant, sed praestigis et stultiloquiis simplices circumveniant sub spe quod futura pradicant etc. » (Brancaccio). Il Sinodo, anzi, del 1629 ci dice qualcosa di nuovo: che gli zingari vagavano con il permesso dei principi. Ed ecco, invece, il testo del Sinodo Carafa: « Rursus sub eadem poena excommunicationis eo ipso incurrenda, prohibemus et omnino interdicimus, recurri per se, vel per alios ad consilia, vel remedia postulanda a magis, veneficis, lamiis, strigis, ariolis, divina-

41. *Idem*, p. 4.

toribus, sortilegis, et similibus perditis hominibus et mulierculis, se huiusmodi infernalem artem habere iactantibus, tam ad finem nocendi aliis, quam pro requirendis medelis ad agritudines, dolores et maleficia, facturas et ligaturas; vel ad sciscitandum num aliqua persona sit maleficiata, ligata, spiritibus immundis obsessa etc. Iniungentes omnibus scientibus aliquos, ut supra recurrisse, eosdem nostrae Curiae sub eadem poena anathematis, denunciare » [42]. In compenso, c'è nel Sinodo Carafa una più accurata individuazione delle forme magiche, quali era possibile riscontrare nelle popolazioni meridionali in genere: fattucchierie che legavano gli sposi e che li rendevano inabili all'atto sessuale, oppure che li scioglievano da questi ligamenti [43]; il ricorso ad astrologi e ad altri mezzi divinatori, tutta la serie infinita delle vane osservanze prima di partire o intraprendere qualche affare (dai sogni al volo degli animali); infine, il grave abuso degli olii santi per ungere i corpi degli ammalati o come collirio per gli occhi e quello di servirsi di cose benedette per la chiesa, dalle candele all'incenso all'acqua lustrale unite ad altre pratiche sacrileghe « maxime ad quosdam morbos curandos et plerumque pro animalibus irrationalibus » [44].

Particolarmente attento il Sinodo Carafa sugli oratori religiosi, come del resto tutti i sinodi del Sei-Settecento. I vescovi avocano a se il controllo dei predicatori. Clero abbondante, ma pochi che sapessero parlare con dottrina sicura. I paesi erano numerosi, tutti avrebbero avuto bisogno di un bravo predicatore, ma poiché i mezzi erano scarsi si preferiva assegnare a un predicatore più paesi. Accadeva però che molte volte il predicatore non ricevesse dalle Università nemmeno i soldi per il viaggio di ritorno: ciò rileviamo dal capitolo XV del Sinodo Brancaccio [45]. Il Sinodo Carafa disciplina rigorosamente l'istituto delle predicazioni. Anzitutto, raccomanda

42. *Idem*, p. 11.

43. « (...) specifice declaramus incurrere in excommunicationem ligantes sponsos et eosdem reddentes inhabiles ad copulam, vel e converso eosdem sic inhabiles et ligatos solventes per maleficia, verba superstitiosa, et instrumenta malefica dissolventes: necnon tali modo indirecto solutiones et liberationes procurantes ». *Ibidem*.

44. *Idem*, pp. 12-13.

45. *Synodus dioecesana a F. M. Brancatio*, cit., p. 48.

che l'oratore non dimentichi che si rivolge a un uditorio di gente semplice, non si preoccupi di fare bei discorsi, ma di parlare con purezza di cuore (« Non veniant in sublimitate sermonis, sed puro cordis affectu et animarum salutis zelo ») [46]. Quindi ricorda che i predicatori tanto regolari che secolari per potere predicare in un determinato luogo, debbono ottenere l'autorizzazione dal vescovo della diocesi in cui intendono parlare: « Quomodo praedicabunt, nisi mittantur? Nullusque debet immittere falcem in messem alienam » [47]. Non basta avere ottenuta licenza dai propri superiori regolari, dagli abbati: « debent se praesentare personaliter coram nobis », come era prescritto dal Tridentino [48].

Scrupoloso il Sinodo Carafa anche nelle raccomandazioni per i confessori. Tra le altre, il confessore doveva badare che il penitente appartenesse alla sua giurisdizione; doveva accertare che conoscesse i rudimenti della fede e la dottrina cristiana se il penitente era un contadino; al momento dell'assoluzione, doveva preoccuparsi di elargire una pena né troppo rigida, « ut ille adimplere possit », né troppo lieve, « ut ansam praebeat ad peccandum » [49].

Il problema delle ordinazioni fu certamente fra i più gravi affrontati dai sinodi meridionali del Sei-Settecento. I casi di disordine, di inadempienze, di corruzione non si contavano, quindi lo sforzo dei vescovi di porvi riparo. Nei decreti sinodali si prescriveva che il parroco « inter missarum solemnia » facesse conoscere al popolo il nome e l'istanza di coloro che desideravano essere promossi « acciocché se v'è persona la quale sappia impedimento veruno in quelli che vogliono ordinarsi, possa manifestarlo » [50]. Il parroco doveva cercare testimoni degni di fede e sottoporli a interrogatorio per conoscere chi fossero i genitori dell'ordinando, quale fosse la loro condotta, se fossero vissuti sempre uniti. Se il curato sapeva direttamente di ciò, poteva egli stesso farne dichiarazione scritta. I requi-

46. *Synodus dioecesana caputaquensis sub Thoma Carafa*, cit., p. 21.
47. *Ibidem*.
48. *Ibidem*.
49. *Idem*, p. 41.
50. *Synodus dioecesana a F. M. Brancatio*, cit., p. 20.

siti per gli ordinandi di prima tonsura erano: l'ordinando non sarebbe stato ammesso se non fosse comparso in abito chiericale con la tonsura; doveva essere battezzato e cresimato; non doveva essere inquisito nei tribunali secolari; doveva saper leggere e scrivere bene, conoscere la dottrina cristiana e la grammatica. Per il suddiaconato, il diaconato e il sacerdozio, se l'aspirante voleva ordinarsi al titolo del patrimonio, era necessario che fosse certa la necessità ovvero utilità della chiesa, alla quale era iscritto. Si esigevano particolari prove perché il patrimonio fosse vero e non finto: si voleva cioè evitare l'inganno che l'ordinando dichiarasse di averlo, e poi si dimostrasse quanto fosse inconsistente o inferiore al dichiarato. Se invece l'aspirante voleva ordinarsi al titolo della Chiesa, occorreva una dichiarazione di fede del cancelliere diocesano circa il numero dei preti che potevano essere ammessi in ragione di una determinata cifra di ducati, stabilita dal Vescovo. Presso a poco le stesse condizioni erano richieste per la prova del beneficio.

Gli imbrogli accadevano in sede di interrogatori: false testimonianze, come vedremo, facili attestazioni rilasciate da parroci per paura, dichiarazioni di necessità o utilità della chiesa, insussistenti, esami tirati via o fatti addirittura con sostituzioni di persone. La verità era che le ordinazioni erano ambite per le agevolazioni che si ottenevano: l'ordinato non pagava tasse, era sottratto al foro laico, gli era facile mettere le mani su beni ecclesiastici. Non che mancassero le vocazioni, ma fatto si è che dalle relazioni dei vescovi meridionali si alza per tutto il Seicento e Settecento un solo lamento, ed è quello che le ordinazioni molto spesso erano cercate come un mezzo per stare meglio, per vivere oziosi, a dirla con il Galanti: « Tutti coloro che tra di noi hanno talento ed una piccola fortuna, si applicano al tribunale, alla medicina, a far il notaio, il prete, e così si procurano la sussistenza sul popolo, da che senza di essi pare che non si potrebbe essere cittadino. Di qui nasce la vita oziosa e scioperata, nella quale intristisce e si consuma la gente de' piccoli paesi delle provincie » [51]. Dunque, non solo l'ignoranza, ma la corruzione

51. G. M. GALANTI, *op. cit.*, t. I, p. 502

degradava la funzione sacerdotale, e i sinodi con tutta la loro minuta casistica e le minacce di scomunica non erano in grado di porvi riparo.

Al Sinodo Carafa si lamentarono parecchie assenze, ma tra i contumaci a Laurino, furono molte abbazie che invece furono presenti al Sinodo che il Brancaccio convocò a Sala venti anni prima. Presenti a Sala e assenti a Laurino furono le abbazie di Sant'Angelo a Fasanella, Controne, Centola, Castel di San Lorenzo, S. Pietro d'Aquara, Pattano, Pasitano per l'Abbadia di Abbate Marco, S. Cecilia, Castello dell'Abate. Numerosi anche gli arcipreti, i curati e i rettori che erano sotto la giurisdizione dei padri certosini, e che non si presentarono a Laurino. La cosa fu notata anche dal Carafa. Negli atti finali del Sinodo si legge difatti: « Porro instante Promotore fiscale fuerunt vocati iuxta Ordinem descriptum in principio Synodi Eminentissimi Brancatii de anno 1629 omnes et singuli Synodo interesse obbligati, tam subditi dioecesani, quam etiam alii se exemptos esse pretendentes, existentes intra fines, et limites nostrae Dioecesis, et qui de iure et consuetudine convenire debent, et quoniam plerique vocari non comparuerunt, nec per se, nec legitime, fuit instatum per promotorem ad condemnationem poenarum, prout de iure » [52].

S'era allora in pieno clima di conflitti giurisdizionali fra vescovi e abbati; n'è prova lo stesso titolo XXIX del Sinodo Carafa, particolarmente severo verso gli abbati che « usurpavano » la giurisdizione episcopale: « Effrenatam quorumdam heteroclitorum Regularium licentiam, qui praeter sui nominis analogiam viventes et a recto Religionis tramite deviantes, caeteris offendiculo esse, et scandala praebere solent: sacrosanctum Concil. Trid. et Apostolicae Constit. ac Sac. Congreg. Cardinal. retundere volentes; necnon Abbatum illorum, qui se exemptos appellando, et ordinariam quasi episcopalem in suos subditos iurisdictionem habere iactantes; ea quoque sibi usurpant, quae episcopalis ordinis, et iurisdictionis (privative quoad alios) propria sunt; et sic divina humanis miscentes omnia confun-

52. *Synodus dioecesana caputaquensis sub Thoma Carafa*, cit., pp. 266-67.

dunt et in ecclesia Dei et ministris multa inconvenientia afferunt; ad tales corruptelas submovendas, et ad ecclesiasticam iurisdictionem et disciplinam ad rectam iustitiae normam reducendam, multa episcopis, intra quorum dioeceseos fines aut limites Abbates ipsi existunt, et Regulares degunt, super eos in prorogationem potestatis et iurisdictionis detulere. Quae cum sint apud multos sparsim relata, hinc in unam saltem practicabiliora adnotanda, et omnibus insinuanda operepretium esse duximus » [53].

3. Il quadro religioso che emerge dalla relazione di Andrea Bonito (1° maggio 1682) è fosco: « Populi istius dioecesis indomiti, feroces, ad arma promptissimi, it aut parvulis etiam oppidis frequentia inter cives omicidia. Omnium patientes, praeter iniurias » [54]. Sopportavano tutto, meno le ingiurie. Il banditismo era tanto diffuso che non solo erano insicure le vie campestri, ma anche le città: « Banditosa tanta illorum copia, ut magis silvis quam terris incolae numerosae. Pluribus obiecta pluribus quaesita occasio. Eam ad calamitatem parventum est, ut non tantum silvestra itinera viatoribus, verum etiam civibus propria oppida intuta » [55]. Su 109 luoghi sottomessi all'autorità vescovile, sì e no dieci raggiungevano le mille anime. Abbandono e rovina ovunque. Non c'era un luogo idoneo per la residenza del vescovo. I suoi predecessori si erano abituati a trasferire come nomadi, alla maniera scita, la sede ora qui, ora lì: « Omnes igitur praedecessores antistes per huc et illuc domicilia transferre, scythico more, consueverunt ». Due erano diventati i luoghi dove si fermavano: Novi e Sala, ma ambedue sedi povere, scomode e di difficile accesso. Brancaccio, Carafa avevano cercato a

53. *Idem*, p. 183.

54. « Quanto sono vivi e coraggiosi, altrettanto sono pieni di talenti e sensibilissimi all'onore ». Così il Rizzi, in L. CASSESE, *op. cit.*, p. 57. Ed il Gatti: « I cilentani si tengono per bravi generalmente. Il loro carattere principale è quello di essere esageratori e millantatori. Molte risse sono avvenute per quest'amor proprio bellicoso ». *Idem*, p. 110.

55. Anche il Volpi scrive: « (...) essendo in quel tempo tutta la diocesi, un folto nido di scherani, che imboscati da per tutto, crudelmente assalivano i miseri viandanti, solo egli [il vescovo Bonito] camminava per essa non solo sicuro da' loro insulti, ma ancor più rispettato e servito ». G. VOLPI, *op. cit.*, p. 151.

Sala di mettere su una sede, adattando la chiesa dedicata a S. Pietro. Il Bonito compì la sua visita pastorale nella diocesi affrontando pericoli e disagi molteplici. C'erano luoghi che non avevano visto il vescovo da trentaquattro anni; pertanto i battezzati ricevevano la cresima solo quando arrivava il vescovo, vale a dire quando erano già vecchi: « unde plurimis in locis plurimi iam senes per me confirmavi ». S'era spinto nella terra di Altavilla, divenuta rifugio di briganti, perseguitati dal Fisco. Parlò loro con tanto fervore da riuscire a convincerli a restituire quel che potevano.

Il successore di Bonito, il vescovo De Pace, non fa che ripetere le stesse cose nella relazione del 15 dicembre 1689: popolazione sparsa per le montagne, pochi i centri popolati, costumi selvatici, « devotioni socordes et circa fidei rudimenta nimis ignari ».

Il vescovo Francesco De Nicolai pugliese (nacque ad Altamura il 23 luglio 1657), ex allievo dei gesuiti, fu prima vescovo di Canosa (1689), poi di Capaccio nel 1704. Arrivò in diocesi l'anno dopo. Trovò un « numero grande di preti di varie castella, che ansiosi del suo arrivo ivi lo attendevano, ed al suo giungere sul ponte del fiume Sele intonarono solennemente e con molto giubilo l'inno *Te Deum*. Quella sera fu alloggiato nell'osteria della duchessa, in nome del presidente di Camera don Domenico Garofalo, allora barone, oggi duca di Postiglione » [56]. Gli andò incontro il popolo di Sala, all'una di notte. E qui, come era oramai uso dei suoi predecessori, fissò la sua residenza [57]. Trascorsi i festeggiamenti, il De Nicolai procurò di conoscere la sua diocesi attentamente [58]. E l'impressione dovette

56. G. Volpi, *op. cit.*, pp. 166-67.

57. Anche i successori del De Nicolai spiegavano che non potevano risiedere presso la chiesa cattedrale in quanto era posta in un deserto, dove non v'erano edifici o piccole case, ma solo ruderi. Scriveva, ad esempio, lo Zuccari: « Vehementer doleo quod residentiam (...) habere non valeo apud cathedralem meam ecclesiam, veluti existentem in deserto loco, ubi non domus, non casae, sed via rudera conspiciuntur (...) ». Da una relazione del 29 dicembre 1790. D'altra parte, che Sala fosse oramai considerata la residenza del vescovo di Capaccio risulta anche nell'*Istorica Descrizione del Regno di Napoli*, Napoli, presso Vincenzo Manfredi, 1795, p. 48: « Sala città, residenza del vescovo di Capaccio, feudo della stessa Università. La famiglia Arezzo ci ha dritto di eliggere il Governatore, e la famiglia Caracciolo ne possiede la Mastrodattia, d'aria buona, fa di popol. 5300 ».

58. Il De Nicolai fu anche storico e trattatista del regime episcopale, in particolare sulle questioni relative alla sede vacante. Cfr.: Francesco Paolo De

essere scoraggiante, almeno a leggere la sua relazione del 20 giugno 1709 [59]. Parlando dei regolari scrive che non si direbbe che siano religiosi se non fosse per le vesti che portano (ut vestibus tantum apparent religiosi). Con immagine pittoresca il De Nicolai scrive che l'argento s'è mutato in scorie, il vino s'è mescolato con l'acqua, anzi è diventato veleno, e la pietra dello scandalo di giorno in giorno crescente fa esclamare dove mai sia il loro Dio (argentum enim versum est in scoriam, et vinum mixtum aqua, imo versum in venenum, et petra scandali effecti per singulos dies exclamare faciunt, ubi deus eorum). A ben quaranta assommavano i monasteri dei diversi ordini, con circa 440 religiosi. In qualche convento, la disciplina era a terra, come ad Altavilla e ad Abbetina. Con la scusa della servitù i monaci ammettevano nel recinto della casa donnette: « ipsas etiam mulierculas sub famaelatus praetextu intra septa admittunt ». Il vescovo non poteva porvi riparo perché i regolari sostenevano di non entrare nella sua giurisdizione, perciò continuavano a dare luogo a scandali, il più grave dei quali era di ascoltare confessioni « sine episcopi facultate ».

Da sottolineare il fatto che il De Nicolai non riscontra eresie perverse nella zona, ma, ciò che è tipico delle località depresse e chiuse, alcune superstizioni e le solite « vane osservanze » dovute soprattutto alla « leggerezza » delle donne, manifestantisi in occasione delle sacre missioni. Egli perseguitava le superstizioni con pene

NICOLAI, *Dissertatio historico-canonica de episcopo visitatore seu de antiquo regimine ecclesiae vacantis*, Roma 1710. Non si può, pertanto, mettere in dubbio quanto scrisse il Volpi che il De Nicolai nella sua visita mostrò « una rara vigilanza non praticata dai suoi predecessori, per aver voluto da se stesso riconoscere tutti i luoghi della sua diocesi e visitare le cento ottanta parocchie che la compongono, facendosi conto di aver egli fatto per luoghi disagiosi e molto alpestri, pieni d'inaccessibili montagne e balse, il cammino di cinquecento miglia, dilungato a tanto il viaggio della sua carità per non gravare i luoghi piccioli colla spesa del suo alloggio ». G. VOLPI, *op. cit.*, p. 169. Il clero, i luoghi pii e, in maniera controversa però, il popolo erano tenuti alle spese per il vitto e l'alloggio del vescovo, Cfr. GIUSEPPE CRISPINO, *Trattato della visita pastorale*, Roma 1695, pp. 108-22.

59. La relazione fu presentata da don Domenico Leopardi perché il De Nicolai non poteva lasciare il governo della sua diocesi a causa delle « molte pendenze di liti giurisdizionali, che si trova presentemente avere con molti abbati e prelati inferiori » e perché ammalato di podagra.

dirette più contro coloro che le insinuavano che contro le incaute donnette [60]. Oltre che con la corruzione del clero regolare, con l'ignoranza e con la superstizione del popolo, il povero vescovo aveva a che fare con la turbolenza dei numerosi e litigiosi baroni, con le pretese dei principi in numero di sei, dei duchi, in numero di undici dei marchesi, in numero di sette, e dei conti, in numero di due: « ministerium tamen meum — aggiungeva il vescovo — in laboribus plurimis, pro quo et animam, paratus effundere, implere non desinam ». Come affrontare il problema dell'elevamento dell'istruzione religiosa nella vasta diocesi di Capaccio? De Nicolai scrive che il Seminario è affollato, ma che la scarsezza dei docenti è tale, che in molti luoghi non vi sono scuole, in altri (ben quindici di numero) non vi è alcun prete e che perciò la cura delle anime è data a forestieri [61]. Dunque, chiese senza reggitori, seminario inadeguato alle esigenze della pastoralità locale, in più collocato in posto insalubre, fuori dalla residenza del vescovo, e con un censo insufficiente anche per dodici alunni. Difatti, non solo le abbazie, ma anche i benefici semplici e, in verità, anche i più ricchi non contribuivano, « Sacro Tridentino neglecto ».

Altro grave inconveniente lamentato dal De Nicolai era l'anarchia del clero locale. Nell'unico corpo diocesano — egli lamenta —

60. « Nulla aeresum pravitas, quasdam dumtaxat superstitiones, et vanas observantias juxta mulierum levitatem in sacris missionibus detectas, accurata diligentia extirpavi, in authores potius ac seductores, quam in femellas incautas poenis inflictis ». Lo stesso giudizio dava il vescovo Carlo Francesco Giocoli nella sua relazione del 17 settembre 1723: « In hac tam ampla Dioecesi, Deo Optimo Maximo gratias, nullus circa fidem error, nulla est disseminata (quod sciam) heresis; utinam non disseminetur in posterum; solummodo nonnullae superstitiones inter mulierculas et rusticos homines vigere solent, quas omni conatu extirpare debitis remediis, curo, parochisque iniungo ». Lo stesso giudizio nella relazione del successore di Giocoli, Agostino Odoardi (rel. 30 ottobre 1734): « Deo gratias nullus abusus extat in fide vel religione, aut prava consuetudo in Dioecesi, quae indigeat consilio aut auditorio Sanctae Sedis ».

61. Nella relazione ai sacri limini del 20 settembre 1710 e del 17 giugno 1713 si ripete quasi negli stessi termini la stessa lamentela: « Primum est, nam in hoc Regno nullibi dioecesis frequentiore indiget Seminario quam haec Caputaquen vasta et locorum multitudine longe aliis antecellat, sed ea litterarium penuria, ut multis in locis nullae scholae, in aliis (quia quindecim sunt numero) nullo proprio presbytero cura animarum per exteros exerceatur ».

v'erano molti capi, anzitutto gli abati che non solo si sottraevano alla giurisdizione del vescovo, ma l'usurpavano, con l'improprio vocabolo di *nullius* (« Secundum incommodum ex eo nascitur, quod in uno huius dioecesis corpore, multa apparent capita, abbates siquidem, non exemptionem modo, sed jurisdictionem usurpantes, improprio vocabulo *nullius*, se in omnibus actibus profitentur »). V'erano preti di piccole località che erano elevati scandalosamente al sacerdozio dai vicari abbaziali. Conseguenza di questa anarchia era che non si riusciva a realizzare un vero stato d'anime, non si adempiva nessun precetto pasquale; preti, sforniti di legittima facoltà, confessavano, predicavano la parola di Dio. Ancora un ultimo grave assurdo discendeva dalla confusione delle giurisdizioni sia nel foro interno che esterno. C'erano nella diocesi dieci località soggette all'abate di Cava, altre usurprate, dove impunemente trovavano rifugio i delinquenti, che, contumaci, disprezzavano l'autorità della curia, rendevano inutile la « reservatio » dei casi, rimedio raccomandato dal Concilio Tridentino, perché ottenevano facili assoluzioni. Di qui, allentate le redini, non c'era più alcun freno alla licenza e i delitti si aggiungevano ai delitti. Nelle successive relazioni il De Nicolai rinnova i suoi lamenti. Il problema della stabilità della sede episcopale diventa angoscioso. Diocesi vastissima, impervia e desolata, non offriva ancora ai vescovi una sede degna.

Il successore del De Nicolai, il lucano Carlo Francesco Giocoli, già vescovo di Sansevero, non dà migliore giudizio. Anche lui soffriva di podagra come il predecessore. Chiamava « disastrosissima » la diocesi di Capaccio (rel. del 14 febbraio 1720). Nella relazione del 14 settembre 1723 così scrive del popolo: « Populi varietate regionis sunt dociles aut indomiti, ut plurimum feroces et ad arma promptissimi, qua de causa frequenter eveniunt homicidia. Incolae, ut plurimum rudes, et ad sylvestres mores ipsamet natura, et climatum asperitate ducunt. Hinc devotioni socordia, signities et alienatio, hinc facilitas ad omnem malum, et praesertim circa rudimenta fidei inscitia; quadpropter ad eorum mentes illuminandas, missionarios a pluribus locis et regionibus singulis annis, non sine animarum profectu advocari ».

4. Con il vescovo Odoardi siamo nel clima del giurisdizionalismo tannucciano. Ma di questo clima niente si avverte nella diocesi caputaquense: né il segno di una rinascita religiosa né il fermento di una nuova cultura, né la presenza di una nuova borghesia civile antifeudale. Il Settecento si fa sentire nel campo dell'architettura e dell'arte religiosa, con il restauro dei templi, con l'introduzione di un barocco in ritardo nella decorazione dei templi e nell'iconografia. Esemplare al riguardo la ricostruzione della Chiesa dell'Annunziata a Paestum, che risultò un vero scempio della struttura basilicale dell'edificio [62]. Ma non è da sottovalutare la presenza di un clero più rigoroso, di stile anzaniano: pensiamo all'arcidiacono Pietro Cembali, che entrò in conflitto con il suo vescovo, l'Odoardi, che era apparso troppo tollerante verso i costumi del clero locale. Le sue denunce alla Santa Sede vanno molto al di là di quanto sino ad allora si potesse immaginare dalle relazioni ai sacri limini. D'altra parte, la presenza eccezionale dell'Anzani a Capaccio [63], come visitatore incaricato da Roma di investigare sul reale stato della diocesi, conferma la stima che l'ascetico vescovo di Campagna godeva a Roma. Con le due visite del Cembali e dell'Anzani entrava nella diocesi caputaquense una ventata di quello spirito rigorista, di quella religiosità tutta raccolta e di vago sapore giansenista, che aveva già percorsa la confinante diocesi di Campagna. Non sembra però che l'incursione anzaniana abbia lasciato segno duraturo nelle consuetudini del clero locale, almeno a giudicare dalle relazioni ai sacri limini dei vescovi successori dell'Odoardi.

La relazione del napoletano Agostino Odoardi (30 ottobre 1734) è la prima che offre un quadro più ottimista, in parte contrastante con il giudizio dei suoi predecessori, De Nicolai e Giocoli: « Plebis meae mores esse dociles, et ad meliorem frugem paratos, cui ut salubriter proficiant frequenter adhibeo missionarios et con-

62. Vedi il mio *La Chiesa della SS. Annunziata a Paestum*, in « Rivista di studi salernitani », 1968, n. 2.

63. Su Anzani. cfr.: G. De Rosa, *Problemi religiosi della società meridionale nel Settecento attraverso le visite pastorali di Angelo Anzani*, in « Rivista di studi salernitani », 2, 1968, pp. 19-89.

cionatores ». Però l'Odoardi inveisce contro l'insubordinazione del clero, crescente sino alla nausea: « Quamplures enim in hac mea Dioecesi, immo ad nauseam excrevit numerus sacerdotum et clericorum, qui ad perturbandam jurisdictionem ordinariam et ad captandam laxioris vitae occasionem aucupantur sub emendicatis titulis, praetensas exemptiones ab illustrissimo capitulo lateranensi, non habent loca in solo dioecesano, ita ut auditu incredibile sit, in solo oppido Padulae numerari octo patentatos, qui excutientes jugum oboedientiae, in qua unica erat spes salutis, et remedium prevaricationis eorum, amplectuntur licentiam impunitatis suorum excessum, et deludentes decreta Sacri Concilii Tridentini et Romani, et Vestrae Sacrae Congregationis, obinent in dies inhibitiones ab illustrissimo A. C., quibus abutuntur ne condigne puniantur in eorum assiduis delictis, pro quibus quarelati in hac episcopali curia detinentur inquisiti ».

L'Odoardi è il primo che dà alcune cifre sulla popolazione della diocesi caputaquense: 100.215 abitanti, 64.862 anime da comunione, il resto non da comunione, 1154 sacerdoti, 43 diaconi, 46 suddiaconi, 815 chierici. A queste cifre dovrebbe essere aggiunta quella del clero regolare non dipendente dalla giurisdizione vescovile. Se possono essere presi per buoni i dati dell'Odoardi, risulterebbe confermata l'alta percentuale del clero regolare e secolare rispetto alla popolazione, con un numero elevatissimo di anime non da comunione, più di un terzo. Clero inattivo, che non pagava tasse, litigioso, rozzo per lo più. Scarsa l'influenza dei seminari. Tuttociò spiega l'incongruenza della situazione: da un lato un clero pletorico, dall'altro lato una popolazione che aveva bisogno di cura d'anime e che, pur non coltivando eresie nel suo seno, era superstiziosa e magica.

Con Odoardi fa la sua comparsa nello sfondo di questa diocesi povera e torbida, il vescovo di Campagna, Angelo Anzani, tra le figure più ascetiche e severe dell'episcopato meridionale nel Settecento. Nel 1738 l'Odoardi nominò l'Anzani Visitatore generale della diocesi di Capaccio, nei due dipartimenti del Cilento e del Vallo di Novi. I poteri conferiti all'Anzani erano pieni, come se egli fosse lo stesso Vescovo di Capaccio e delle sedi aggiunte di Pesto, Velia,

Agropoli e Bussento. Scriveva l'Odoardi nella sua lettera-editto a tutti gli ecclesiastici sottoposti alla sua giurisdizione:

« (...) ordinamo e comandamo a tutti e ciaschuni Ecclesiatici alla nostra Giurisdizione soggetti, e specialmente alli RRev. Arcipreti, Parochi, Abbati, Curati ed ogn'altro Capo, e Rettore di Chiesa de i Ripartimenti suddetti che l'abbiano [il vescovo Anzani] e debbiano ricevere per tale, per essergli stata da Noi per tale effetto data tutta la facoltà opportuna, e perciò si debba riconoscere nientemeno che se fusse la nostra propria Persona, con quell'onore ed ossequi, che son dovuti ad un tanto Prelato, sotto la pena a Nostro arbitrio. Comandiamo in oltre a tutti li RRev. Parochi, Sacerdoti e Chierici beneficiati e non beneficiati di ciascheduna Chiesa de i Ripartimenti suddetti, che si ritrovino pronti e presenti alla riferita Santa Visita con abito talare, cotta e berretta sotto pena di restar sospesi *ipso facto* a Divinis senza poter essere assoluti, se non si presentaranno avanti di Noi qui a Capaccio, ancorché fussero assenti, dovendone portare giustificato documento. Comandamo alli RRev. Arcipreti e Curati, che tenghino avvisati il popolo di ciascheduno luogo del giorno della S. Visita, acciò ogn'uno possa esponere lo che stimerà più bisognevole alla propria coscienza. Che tenghino così essi, come ciaschedun Procuratore unitamente pronta la nota delle Chiese, Oratorii, Confraternite e Luoghi Pii, anche campestri e che sono nelle Parrocchie, e così di tutti gli Chierici, Suddiaconi, Diaconi e Sacerdoti da presentarsi nell'atto di S. Visita, sotto pena di docati dieaci, piis. S.

In oltre debbiano presentare nota delle Feste, Processioni, Sollennità pubbliche e particolari, che si celebrano fra l'anno; degli abusi e corrottele dei peccatori pubblici come Concubinarii, Bestemmiatori, Malefici, Usurarii e di quelli che non si sono communicati in Pasca; se vi sono Interdetti, Scomunicati, o alcuno che viva separato dalla moglie, o la moglie dal marito, senza l'autorità della Chiesa.

Ordinamo all'Officiali, Deputati e Cappellani de Luoghi Pii e di Confraternite che esibischino le Fundazioni, Aggregazioni, Regole, Statuti, Indulgenze, catalogo dell'obblighi di Messe, ospitalità, Limosine, ed altre opere pie; i libri dell'entrate ed i conti dell'Introito ed esito del loro maneggio ed amministrazione, lucidi e chiari, senza equivoco alcuno; con rivela se siano adempiuti i decreti dell'antecedenti Sante Visite. Se siano confirmati Officiali più del tempo stabilito nel Sinodo senza Nostro assenso, sotto pena d'Interdetto Ecclesiatico, contro i trasgressori laici e di sospensione a Divinis contro l'ecclesiastici, ed invalidità di tutti gli

atti e scritture da loro fatte. Ordinamo a tutti RRev. Curati e Procuratori Ecclesiastici, che faccino ritrovare pronti i libri d'Introito ed esito delle di loro Chiese e Cappelle per dar li conti, con nota distinta di tutti li libri di qualunque Luogo Pio, obbligato a dar Conto, sotto pena a nostro arbitrio. Universalmente comandiamo a tutti sotto pena a nostro arbitrio, che sapendone alcuno per parole, o fatto sospetto d'eresia, o di essere fautore di eretici, o pure, che tenga libri, o scritti proibiti senza la dovuta licenza, non manchino denunciarlo in occasione di detta Visita.

Che ogni Rettore, Parroco, o qualunque altro beneficiato, o Cappellano, o chi tiene peso da sodisfare, o far sodisfare messe, facciano trovar pronte le tabelle, e libri di messe perpetue, con la soddisfazione di quelle, anno per anno scritte, e notate, colla distinzione del giorno, mese ed anno, di proprio carattere col nome di chi la celebra, sotto pena di iterata celebrazione, oltre l'altre a nostro arbitrio. Come ancora debba rivelare chiunque sia esservi peso di messe così perpetue universale, come particolare da sodisfarsi, sotto pena di scomunica maggiore.

Ordinamo a tutti Sacristani, Compadroni di Cappelle, Procuratori, e sotto qualunque altro nome siano, che non improntino, né faccino improntare apparati o altri ornamenti d'altare per abbellire con cosa non propria le Cappelle, ma debbano esaponere, e rivelare l'impronto e frode suddetta sotto pena di scomunica.

E finalmente esortiamo, e preghiamo tutti quanto più efficacemente possiamo nel Signore che sapendo la ruina e lo evidente pericolo di qualch'anima, ed altri mali in disvantaggio del serviggio di Dio, ancorché segreti, alli quali si possa provedere in forma estragiudiziale e Paternale, vogliano per officio di Cristiana pietà rivelarlo nell'atto di Santa Visita. Ed acciò da niuno circa le cose predette possa allegarsi causa d'ignoranza, ordinamo a tutti i RRev. Parochi e Procuratori di ciascheduna Chiesa, che prendano copia intiera del presente editto e lo publichino in tre giorni tra la sollennità della messa, e quando vi sia maggior concorso del popolo, oltre doverlo affiggere in Sacristia, sotto pena di docati dieci piis. S. e pagarsi il solito pedaggio al presente Cursore. Capaccio, 12 marzo 1738. Agostino, vescovo di Capaccio [64].

Segretario della visita, che cominciò l'8 maggio 1738, fu nominato il parroco Domenico Caggianella. Di essa è stata trovata solo la

64. FABSC, carte Anzani.

parte che viene definita *locale*, dove si tratta dello stato delle chiese. Le osservazioni più frequenti riguardano gli altari: pietre rovinate o inadeguate, mancanza di candelieri, lettorini e tovaglie, calici sporchi e privi di indorature, messali vecchi. Stole, pianete, tonicelle molto spesso sdrucite o rotte, confessionali sprovvisti di croce e delle carte dei casi riservati. Numerosi gli interdetti e le pene pecuniarie. Talvolta i parroci nascondevano la suppellettile in occasione della visita, ma l'Anzani avvertiva: « Resta interdetta tutta quella suppellettile che per malizia non si espone alla visita » [65]. Si veda qualche decreto particolare dell'Anzani. Interdisse la cappella di S. Nicola al Sele, vicino al mare (« prope mare positam »): « Fra lo spazio di due mesi si cuopra (la cappella) d'embrici, e si restauri tutta e frattanto non vi si ponga dentro cosa profana, solita a ponersi da marinai e da altri, e si spianti dal muro della medesima cappella il fico selvaggio, che colle sue radici la demolisce ».

In più di una chiesa l'Anzani visitò le sepolture, le trovò in disordine e talvolta scoperte. Tra l'altro, decretò che in avvenire non si seppellissero uniti i cadaveri degli uomini, delle donne e dei fanciulli, « sotto pena dell'interdetto di ciascheduna sepoltura in caso contrario, in modo tale che resterà *ipso facto* interdetta la sepoltura de maschi, se in questa si seppelliranno le donne, e così le altre » [66]. L'11 maggio 1738 fu a Rocca d'Aspide, dove visitando la torre campanaria della Chiesa parrocchiale dell'Assunta in cielo, si accorse che essa offriva comodo rifugio agli « inquisiti ». Decretò, pertanto: « Nel termine di venti giorni si fabbrichi la porta della stanza, che corrisponde dentro al campanile, e resti alla medesima solamente l'ingresso separato dalla Chiesa dalla parte esteriore, che corrisponde in mezzo alla strada soprana a detta Chiesa sotto pena di ducati sei contro il rev. Arciprete ed altre pene a nostro arbitrio, se non invigila a far adempiere il presente decreto affinché si levi

65. I documenti della visita in FABSC, carte Anzani.

66. Ancora nel 1814 scriveva il Gatti: « Da pertutto regna pure il costume religioso di seppellire i cadaveri nelle chiese, e quello che è peggio, l'apertura delle fosse è mal chiusa. Il puzzo dei cadaveri unito alle turificazioni, a' lumi ed agli aliti produce un cattivissimo effetto ». In L. CASSESE, *op. cit.*, p. 94.

ogni occasione agli inquisiti di andar a rifugiarsi in quella stanza con poca venerazione della Chiesa e del Sagramento, poiché abbiamo inteso con nostro cordoglio che i refugiati, che ivi sono stati hanno commesso delle legerezze ed hanno avuto ordine di comprarvi e vendervi cose profane, onde fabricandosi la porta che corrisponde al campanile suddetto, resterà quella stanza come vogliamo fuor della Chiesa e per conseguenza non goderà immunità colui che andasse a rifugiarvisi ». Ammonì ancora l'Anzani che nessuno ardisse più « di dar fuoco di legna in detta Chiesa sotto pena di scomunica maggiore, poiché tutta la Chiesa e soffitto è reso affumigato in modo tale, che non può veramente chiamarsi tempio di Dio ma spelonca ».

Perché gli atti della visita dell'Anzani si fermano alla parte *locale*, mancando i giudizi sul clero e sul popolo? Come mai il vescovo di Capaccio, Odoardi, delegò il severo vescovo di Campagna alla visita? Nella relazione *ad limina* dell'8 maggio 1739, l'Odoardi ricorda che la visita dell'Anzani gli fu imposta in seguito al ricorso che fu intentato contro di lui alla Sacra Congregazione del Concilio dall'arcidiacono Giovanni Pietro Cembali, che aveva già per suo incarico visitato la diocesi. Perché il Cembali aveva ricorso? Tra le carte del fondo archivistico diocesano di Campagna si conservano due documenti importanti, che gettano viva luce sulla situazione ecclesiastica esistente nella confusa e inquieta diocesi caputaquense: l'uno è una *Relazione*, senza titolo, senza firma e senza destinatario, che riguarda l'episcopato dell'Odoardi e che si apre con le parole *La diocesi contiene*. La grafia sembrerebbe più dell'Ottocento che del Settecento. Potrebbe trattarsi di tarda copia dell'originale. Fatto sta che gli episodi e le polemiche riportate lo rivelano documento connesso con i motivi della visita di Anzani a Capaccio. Vi si parla, difatti, degli scandali denunciati dall'arcidiacono Cembali in santa visita. L'altro documento ha per titolo: *Riflessioni sul modo della relazione da farsi*. Anche questo non è firmato né ha un destinatario. Dal contesto sembra potersi dedurre che le *Riflessioni* furono redatte da chi era stato incaricato di verificare le denuncie del vicario generale dell'Odoardi, il Cembali, che aveva eseguito la santa visita, prendendo provvedimenti che gli erano costati tali noie

ed inimicizie, che l'Odoardi aveva finito con l'annullare tutti i decreti. Perciò il Cembali ricorse a Roma [67].

L'Anzani compì la visita affiancato dal vicario generale, Pacifico, e dal cancelliere De Vecchio, che lo avrebbero obbligato ad agire con molta circospezione. La *Relazione* [*La diocesi contiene*] prende avvio dalla malattia del vescovo Odoardi, causa dell'abbandono in cui giace la diocesi. Numerosi e noti gli scandali: curati eletti senza concorso o con concorso « non fatto a dovere », promossi « per danaro », diffusa la bestemmia anche ereticale, specialmente nella piazza di Capaccio e fra gli stessi sacerdoti: « biastemino in pubblico e subito biastemato celebrano »; vi sono stregoni, fattucchiere e maliarde che circolano « impuniti »; diffuso il concubinato anche fra i sacerdoti « dimodoche alcuni laici scandalizzati, non vedendoli mai puniti, né corretti, anzi avvantaggiati, dicono che dubitano di qualche altro Vangelo, noto forse solo agli ecclesiastici che li permetta tali libertà ». Cogliamo a questo punto della rela-

67. Insieme con le *Riflessioni* si legge il *Notamento dei feudatari della diocesi*: *Conte* Doria di Capaccio; *principi*: Sanseverino Principe di Bisignano, Carafa Aragona Principe di S. Lorenzo, Filomarino Principe della Rocca, Capano Principe di Pollica, Mazacane Principe di Omignano, Pappacoda Principe di Centola; *duchi*: Spinelli duca di Larino, Villani duca di Roscigno, Galeota duca di S. Angelo Fasanella, S. Felice duca di Lauriano, altro S. Felice duca di Acquavella, Rossi duca delle Serre, Capecelatro duca della Polla, Calà duca di Diano, Monforti duca di Laurito, Miro duca di Collecorvino, Garofalo duca di Giungano, altro Garofalo duca del Postiglione, Giaquinto duca del Monte, Balletti duca di Sicignano, Pignatelli duca di Monteleone, Amato duca di S. Giovanni de' Zoppi, N.N. duca di Montecoraci; *marchesi*: Stefano marchese di Ogliastro, Cardone marchese di Prignano, Primicile Carafa marchese di Cicerale, Spada marchese di S. Mauro, Moscata marchese di Poppano, Rocca marchese di Vatolla, Adinolfi marchese di Castelnuovo, De Angelis marchese di Trentenara; *baroni*: Manfredi barone della Campora, Perrotta barone dell'Eredita, De Conciliis barone di Torchiara, Barone di Lustra, Barone della Valle, Matarazzo barone di Serramezano, Del Mastro barone di S. Teodoro, Landulfi barone di Fornilli, Barone di Abetina, Rinaldi barone di S. Rufo, Priore di S. Lorenzo barone della Padula, Montesano e Buinabitacolo, Tosone barone di Rofrano, Barone di Alfano, Maresca barone di Ascea, Zattara barone di Novi, Mongrovese barone di Cannalonga, Pepe barone di Mojo, Siniscalchi barone di Cardile, Pesca barone di Magliano e Gioi, Archimio barone di Ortodonico, Barone di Capograssi, Granita barone di Castello dell'Abate, Gagliardo barone di Camella, Baglivo barone di Capigliano, Di Cicco barone dell'Orrea (Orria), Lettieri barone di Pattano, Antonini barone di S. Biagio, De Carlo barone di Sanseverino, Morra barone della Foria, Buono barone dell'Eremiti.

zione la risposta di un prete concubinario alle accuse: « che di questa fragilità Dio non se ne cura ». Il colmo pare raggiunto da un certo don Giacomo di Napoli che in località Lustra « si ha fatto un casino in campagna (chiamato lo struzzatore seu quasi serraglio), in cui violenta le donne che passano ». Si racconta in questa relazione anonima che l'arcidiacono Cembali, in santa visita aveva emesso decreti con l'indicazione degli obblighi a cui il clero avrebbe dovuto sottostare per riparare alle sue colpe: « ma mons. Vescovo non ha fatto eseguire detti decreti, anzi si dice che perseguita il detto visitatore adesso che è venuto a Roma ed ha annullato i decreti suddetti, ingannato dai dd. scandalosi per opera de' suoi cortigiani protettori de' medesimi ». Aggiunge il relatore: « Questo si riferisce solamente nel Cilento occultamente osservato, che cosa poi sia nei quattro altri ripartimenti della sì vasta diocesi, basta dire esser governata dal medesimo vescovo e suoi ministri, lo dica il Vallo di Diano, di S. Angelo, Vallo di Novi, della Baronia ». Non si tiene conto delle censure ecclesiastiche: si continua a celebrare come se esse non fossero state comminate. Negativo il giudizio sulle « bisoche »: si dice che sono « in grandissimo numero » e che diverse « sono di pubblico scandalo ». Non è chiaro quale fosse il loro compito. Di solito promovevano la pietà, erano dedite a pratiche di carità, nell'ambito parrocchiale e a fianco di ordini religiosi. Volgarmente avevano nomi vari: bizzoche, pinzochere, mantellate, beghine ecc. Nel Mezzogiorno, per lo più, si legge bizzoche, con grafia diversa, come in questo caso *bisoche*. Il relatore sembra qui riferirsi al caso delle bizzoche che vivevano nell'ambito parrocchiale: non ci dice però se vivevano da sole o unite fra loro e quale fosse la loro attività [68].

68. Nel Sinodo Carafa del 1649, i parroci erano stati invitati a vigilare attentamente perché fossero rispettare le norme del decreto della Sacra Congregazione dei vescovi e dei regolari, i quali limitavano la facoltà d'investire del titolo di terziarie le donne che lo chiedevano e l'uso di determinati particolari nell'abito, come il sottogola e la « pazienza ». Come si deduce dal testo degli atti del Sinodo, nella diocesi caputaquense v'era una certa facilità nell'ammettere le terziarie da parte di sacerdoti, che non ne avevano l'autorità. Si legge al paragrafo « De tertiariis et Bizocharis »: « Mulieres ad huiusmodi habitum regularem recipiendae has conditiones habere et servare debente iuxta decretum Sacr. Congreg. Episc. et Regular. de anno

Dagli atti di santa visita dell'Anzani abbiamo riportato il caso delle chiese che servivano da rifugio agli « inquisiti » e che erano ridotti a luoghi di bivacco. Ora al punto 14 della *Relazione* possiamo leggere: « Che le chiese anco parrocchiali sieno come officine per la dimora degli Inquisiti, annegrite per il fumo, e rese spelonche di ladri e ridotti di giuochi, oltreché di detti Inquisiti spesso sono

1616 die 20 decembris. Primo, quod habitum recipiant de manu regularium, qui ad hoc agendum facultatem habeant a Sede Apostolica. Secundo, sint probatae vitae et bonis moribus praeditae. Tertio, sint in aetate saltem quadraginta annorum constitutae. Quarto, habeant de proprio unde vivere possint. Quinto, habitent, vel domi suae, vel consanguineorum in primo gradu sibi attinentium. Sexto, obtineant primum licentiam a nobis, quae non concedetur, nisi plene constituto sopradictas conditiones copulative concurrere (...). Praeterea in eodem decreto expresse prohibetur dictis tertiariis receptis et ceripiendis gestare velum supra caput, quod proiectum appellant et aliud linteum sub mento, quod vocant soccanno, sive sottogola, ac etiam illam vestem superiorem, quae in quibusdam Religionibus gestatur, vocatam *la patientia*, et imponitur poena excommunicationis. Quare nos eidem decreto inhaerentes, praecipimus eisdem Tertiariis, sive aliis huiusmodi mulieribus receptis et recipiendis gestare vela supradicta et vestem superiorem appellatam *la patientia* sub poena excommunicationis ipso facto et parochi locorum tales moneant et monitas ac non obedientes, referant nostrae curiae sub poena suspensionis ipso facto etc. Insuper, quia nostris est auribus intimatum multis in locis, post huius decreti anni 1616 emanationem, aliquod mulieres fuisse receptas a sacerdotibus et aliis religionis non approbatae. Et aliquas etiam receptas a regularibus, sed non servatis conditionibus eiusdem decreti. Ideo praesenti constitutione in vim eiusdem decreti, tales declaramus nulliter receptas et proinde non esse personas ecclesiasticas, nulloque privilegio frui; et insuper easdem monemus, infra mensem post huius Sinodi pubblicationem habitum huiusmodi non canonice receptum sub poena excommunicationis omnino dimettere, et super hoc parochi invigilent ». *Synodus dioecesana Caputaquensis sub Thoma Carafa*, cit., pp. 249-50. Circa un secolo dopo, la condizione delle terziarie o bizzoche nella diocesi sembrava all'Anzani ancora anormale, fuori dal diritto canonico. In tutti i Sinodi dell'epoca è possibile riscontrare analoghi moniti sulla condotta delle bizzoche. Nel Sinodo di Molfetta del vescovo Fabrizio Antonio Salerni, 15 settembre 1726, ad esempio, si legge: « Juxta Sacrae Congregationis decreta, Regulares posthac omnino abstineant ad suae Religionis habitum admittere mulieres; neve ipsaemet sumant absque nostrae Curiae episcopalis licentia in scriptis et gratis concedenda, posteaquem eidem de requisitis necessariis constiterit, quae sunt: boni mores, aetas saltem quadraginta annorum, patrimonium sufficiente et cohabitatio cum consanguineis vel affinibus in primo gradu dumtaxat. Verum in assumptione huius habitus delationem veli supra caput et pectoralis, quod vulgo dicitur *sottogola*, atque patientiae, ad praescriptum eiusdem Sacrae Congregationis, eisdem interdicimus, etiam sub poena excommunicationis ». *Synodus ab illustriss. et reverendiss. Domino D. Fabritio Antonio Salerni episcopo melphictensi S. Sedi immediate subiecto, celebrata in cathedrali ecclesia melphicten. die XV septembris MDCCXXVI, praesulatus sui duodecimo, Benedicto XIII, pontefice maximo*, Romae, 1726, Cap. XXXVII, De conservatorio puellarum, orphanarum et Bizochis, p. 110.

concubinari e le chiese pollute, questo è noto ad ogni cilentano, e specialmente nella Rocca dell'Aspide, in Sessa, S. Mauro, li Porcili, la Chiova e tant'altri (...) E da le altre Chiese sieno stanze di bruti e ridotti di giocatori, e che ne sieno stati rubbati per incuria de' sagrestani laici gli utensili sagri e ne piangono buona parte le chiese del Cilento ». Un'altra accusa, ma questa ricorrente in molti decreti di santa visita anche di altre diocesi meridionali, riguardava il clero dedito ai giochi proibiti e armato: « si va armato con ogni sorta d'arma anche in chiesa e con queste indosso si offizia e celebra, è noto a tutti » [69]. Rendite, proprietà ecclesiastiche e luoghi pii erano dilapidati.

Le *Riflessioni* non aggiungono molto al quadro che risulta dalla *Relazione*, ma v'è qualche notizia che ci aiuta a capire la drammatica storia della visita caputaquense dell'Anzani. Può darsi che esse siano state redatte dallo stesso scrupoloso vescovo di Campagna per spiegare la prudenza con la quale egli si sarebbe mosso per controllare le accuse del Cembali. Da un passo delle *Riflessioni* sembra che l'An-

69. Il richiamo alla proibizione di portare armi per il clero è, ad esempio, nei decreti di mons. Antonio Volpe, vescovo di Nocera dei Pagani (1744-68). Cfr. gli atti delle sue visite in Archivio diocesano Nocera dei Pagani, Visite pastorali, scaffale 1, cartella 5, in particolare per la visita alla Chiesa di S. Matteo in Nocera dei Pagani (1755-59). Ricavo la notizia da MARIA CALVANESE, *Visite pastorali di Gerardo Antonio Volpe relative alla diocesi di Nocera dei Pagani negli anni dal 1746 al 1766*, tesi di laurea, Magistero di Salerno, anno accademico 1967-68, pp. 143-144. Ma in genere anche nei sinodi. Cfr. *Prima dioecesana Synodus Murana ab Ill.mo et Rev.mo Patre et Domino Dominico Antonio Manfredo episcopo celebrata Muri in cathedrali Basilica diebus 1, 2 et 3 mai, 1728*, Benvento 1728, p. 75: « Cum arma clericorum sint orationes et lacrymae, eis omnem armorum prohibitum volumus usum. Quicunque venatorium gestaverit sclopum, ducatos decem dabit in poenam. Si vero arma prohibita per testes de visu tantum asportare probatum fuerit, in viginti ducatos mulctabitur. Crescente vero contumacia, ultra praefatam poenam carceribus per annum mancipabitur. Omnem ergo armorum usum declaramus clericis interdictum ». Vedi anche i decreti di Giovanni Ghirardi, vescovo di Montemarano nella sesta visita a Volturara, 11 dicembre 1734: « Item ordiniamo sotto le pene contenute nel nostro Sinodo, ed editti, che nessun ecclesiastico ardisca portare armi di verun modo, ne' giochi ne' a' carte ne' ad altri giochi sotto pena della sospensione *ipso facto* a' Noi riserbata irremisibilmente privative, gia' che siamo informati per il passato, che per alcuni iniqui siano socceduti gravissimi scandali ». La visita del Ghirardi in Archivio diocesano di Nusco. Il testo della visita trascritto in EMILIA CARUSO, *Le visite pastorali di mons. Giovanni Ghirardi*, tesi di laurea, Magistero Salerno, anno accademico 1967-68, parte seconda, p. 241.

zani sia stato incaricato di indagare sui fatti denunciati dall'arcidiacono Cembali, quali appaiono nella *Relazione* già citata, a visita intrapresa. Egli viaggiava in compagnia di persone che erano della corte dell'Odoardi e non desiderava, pertanto, dare nell'occhio, farsi scoprire cioè che indagava sulle accuse mosse dal Cembali. Si legge nelle *Riflessioni*: « Che egli il visitatore non abbia voluto ingerirsi nella visita personale e nella revisura de' conti, se bene dal vescovo ne fusse stato pregato, ma solo ha voluto fare la cresima, e la visita locale solamente, (atteso non ispiegandosi così) si concepirebbe che il vescovo maliziosamente non avesse voluto commetter tutto ad oggetto di non far appurare li casi opposti dal Cembali. Si stima al sommo pregiudiziale il riferirsi di essersi il visitatore ritirato, perché andava seco il ministro per spia, e che perciò non avesse tutta la libertà d'informarsi, né li sudditi di riferire e deponere, atteso che, oltre che si l'imputarebbe il disprezzo dell'ordine consaputo, verrebesi ancora a confermare il sinistro giudizio come sopra contro al medesimo: sichorissima doversi riferire di essersi ritirato prudenzialmente; a causa che essendoli capitati gli ordini suddetti in atto che si era incamminato per la visita, e trovavasi già da presso il Ministro, per non far maggiormente pubblicare il segreto, e poi disingannare l'anzidetta voce dal Cembali pubblicata per la diocesi, nel tempo spesso del detto Ministro abbia stimato proseguire detta visita in altri luoghi per ritirarsi senza far novità, per poi, *post aquas*, sotto giusto pretesto ripigliarne il corso senza l'accompagnamento del Ministro suddetto, e così liberamente poter liquidare tutti li capi ». Un passo delle riflessioni merita particolare attenzione, lì dove si legge: « Che quantunque tutta la diocesi contenghi sessantacinque feudatari fra i quali sei principi, diecesette duchi, un conte, ch'è quello di Capaccio, otto marchesi e trentadue baroni, mai però questi si sono sentiti lagnare dal vescovo odierno quantunque con niun d'essi abbia tenuto corrispondenza, per non dar loro mano, come usarono altri vescovi antecessori ». Sono cifre che parlano di per sé: 65 feudatari in una sola diocesi di poco più di centomila abitanti, con il 2% di clero che non pagava tasse, stanno a indicare la grave condizione di miseria e di sfruttamento, di una popolazione agri-

cola, che lavorava anche la domenica, come ci dice la *Relazione* [*la diocesi contiene*], per comando degli ecclesiastici: « Che nei giorni festivi si lavora pubblicamente, e gli ecclesiastici sono, che lo comandano ».

5. Quale sia stato il seguito e il risultato della visita di Anzani nella diocesi di Capaccio non sappiamo. È certo però che anche con il successore dell'Odoardi, il vescovo Pietro Antonio Raimondi, calabrese, di Cutro, che prese nelle sue mani la guida del gregge caputaquense il 22 gennaio 1742, la situazione presenta le stesse caratteristiche: clero facile all'insubordinazione, libero nei costumi, passionale e rozzo, liti a non finire con il clero regolare e con l'Abate cavense. Nella relazione ai sacri limini del maggio 1746, il Raimondi dopo aver affermato che aveva trovato il popolo di docili costumi e pronto a ben fare, indica nell'ignoranza del Vangelo da parte del clero l'unica e vera disgrazia: « Populus huius dioecesis, et in primis plebs, docilibus praediti sunt moribus, et ad bene agendum promptissimi, et unicum eius infortunium est ipsa ministrorum evangelii ignorantia ». Ricordando San Girolamo ammonisce quindi: « nisi cerebrum sanum fuerit, omnia membra in vitio erunt. Id in visitatione periclitatus sum, et tantum ubi parochi erant doctrina, pietate et zelo spectati, populum quoque pium, instructumque inveni ». Vera piaga d'Egitto l'insubordinazione del clero, che giungeva sino all'uso delle armi: « Inter atrociora vulnera, quibus tamquam Egyptiis flagellis infelix haec dioecesis dilacerat et confonditur, diutius penetrabiliusque est inflictum ab his Abbatibus inferioribus qui, insano impetu, et novis semper ausibus eam appetentes prosternere audacissime moliuntur. Refractari sunt ordinari mandatis, eius que in jurisdictionem crebris temerariisque assultibus erumpentes pro exemptione etiam armata manu conflictant et episcopalem jurisdictionem exercent in iis locis, quae sua praesumunt, quum ea semper, servata forma sacrorum canonum et sacrosanctae Tridentinî Synodus, subiecta fuerunt Caputatî episcoporum visitationi ». Nella relazione ai sacri limini del dicembre 1753 il Raimondi si lamenta ancora che gli abusi « adhuc

Daemonis insidiis omnium nostrum infestissimi hostis perseverant cum mei cordis moerore ». Tra gli abusi quelli dell'abate di S. Egidio in terra di Altavilla che, sostituendosi al Vicario generale del vescovo nelle cose spirituali, concesse dispense matrimoniali violando le norme canoniche e la consuetudine. A nulla valse al Raimondi protestare con il Cappellano Maggiore. Dopo lungo battagliare e minacciare, gli riuscì solo di ottenere che l'abate di S. Egidio non eccedesse in queste concessioni: non gli riuscì di ottenere, come avrebbe voluto, che fossero revocate le dispense matrimoniali già date. Così, per il vescovo Raimondi, invece dei matrimoni si avevano concubinati: « verum consequi et obtinere non volui, ut non jure, perperamque factum revocaret, ut mihi firmiter in animo est, recensitos sic dispensatos vitam ducere incestuosam in concubinatu ».

Non molto diverse nel contenuto le relazioni del vescovo Angelo Maria Zuccari, romano, che, successo al Raimondi nel 1768, resse la diocesi sino all'anno della sua morte, nel 1794. Nella relazione del 13 aprile 1771 egli denuncia il caso di due visionarie che, sotto la guida del loro confessore, avevano fondato un ordine di « sorelle illuminate »: esse asserivano di avere una visione intuitiva di Dio e della Vergine, e di sapere quali anime defunte andavano in paradiso, quali all'inferno, quali in purgatorio. Assicuravano, dietro elemosine, di poter rimuovere le anime dal purgatorio per elevarle al paradiso e indicavano nel loro sacerdote il solo che poteva assolverli in terra dai più gravi delitti [70].

70. « In Terra Albanellae — scriveva lo Zuccari — duae mulierculae sub directione cuiusdam presbyteri confessorii, nomine Mauri Gatto, se jactabant fundatrices congregationis sororum illuminatarum, et multa deliria multosque disseminabant errores, praesertim quod ipsae jugi visione intuitiva Dei Beataeque Virginis Mariae familiari consortio et alloqutione fruerentur, ideoque scire, quae defunctorum animae in gloria, quae vero in inferis reperirentur, quae denique in Purgatorio. Quin immo inter viatores quae praedestinatae, quae praesciatae, et quibus elemosinis sibi ipsis largiendis purgantium animae ad coelum, et exordescentium in peccatis in hac vita et gratiam possent remeare, compertum habere dictitabant; omnesque hortabantur, ut peccata sua praedicto sacerdoti confiterentur, nam ipse solus (blaterabant mulieres divinitus sibi panditum) jus solvendi super terram ab occultis gravioribusque facinoribus a Trinitate obtinuerat; qui secus agerent, in peccatis remanerent, eosque non corpus Christi, sed verum panem in Synoxi recipere, suis ipsae corporeis oculis inspicere iactitabant ».

La gente del luogo ascoltava le « sorelle illuminate », prestava credito alle loro visioni, certamente più che alla predicazione e alla dottrina del vescovo. Alla mentalità dei pastori, delle povere plebi rurali cilentane, che vivevano nell'abbrutimento materiale e nelle violenze, un cristianesimo filtrato attraverso la pratica magica, un cristianesimo da visionari, quale era quello delle « sorelle illuminate », aveva maggior presa dell'altro voluto dal vescovo Zuccari. La casa del parroco, le chiese, i conventi, non erano luoghi di distacco dal mondo. La preghiera non era forza dello spirito e manifestazione di pietà, ma mezzo d'evocazione, esercizio più vicino all'attesa magica e miracolistica che alla fede. Gli abati e il clero regolare erano arrendevoli, indulgenti verso questa mentalità, più di quanto potessero esserlo sacerdoti come il Cimbali. Una chiesa magico-sensitiva contro una chiesa tridentina che stentava a trovare spazio. Il monaco concubinario e ribelle, il monaco armato che dava ricetto agli « inquisiti », il prete che lasciava che nelle chiese si facesse il fuoco e si trattassero i santi con fare domestico e passionale, che mischiava il suo danaro con quello della chiesa e dei donatori, che assecondava gli stimoli della carne perché « di queste fragilità Dio non se ne cura » divideva la stessa ignoranza e la stessa sorte del suo popolo. A vederli, come aveva rilevato il De Nicolai, non si distinguevano dagli altri, se non fosse stato per la veste. Era difficile ai vescovi l'uso delle maniere forti per reprimere questi abusi, perché essi si trovavano contro non solo le plebi, ma il clero e gli abati che piantavano liti di giurisdizione e ricorrevano a Napoli.

Con lo Zuccari migliorò il livello del Seminario di Diano. Egli curò che la teologia fosse insegnata seguendo la scuola tomistica. Maestri scelti, di « sana dottrina », « non amanti delle novità », « propugnatori di tutte le tesi approvate dalla Chiesa romana » per combattere gli « errori » dello spinozismo, del razionalismo wolfiano e della teologia di Jean Barbeyrac, il traduttore del *De jure naturae et gentium* del Puffendorf, che aveva sostenuto essere caduti i padri della Chiesa in errori molto grossolani in materia di morale. Contro il moderno filosofismo illuminista lo Zuccari consi-

gliava la lettura del domenicano Antonino Valsecchi, professore di teologia all'Università di Padova.

Se le note sul Seminario erano liete, non così erano quelle riservate alla condotta del clero. E' vero che i conflitti di giurisdizione sembravano placati per l'intervento della Sacra Congregazione, ma la turbolenza continuava. Nella relazione ai sacri limini del 13 aprile 1771, lo Zuccari racconta che nelle carceri erano detenuti allora tre omicidi: un diacono, un presbitero e un curato. Questi, nella notte di Natale del 1764, aveva ucciso « per invidia » con un ferro un altro presbitero mentre usciva dalla chiesa. Era quindi fuggito diventando capo di ladroni, commise un altro omicidio e più grassazioni: « postea, factus dux publicorum latronum, viarumque crassatorum alterum homicidium plurosque crassationes commisit ». La situazione si era fatta drammatica: sulle montagne avevano trovato rifugio molti sacerdoti responsabili di assassinio, le vie di accesso vicino ai monti rimanevano precluse al punto che si era impedita la santa visita. Narra lo Zuccari che a un certo punto s'era sparsa la voce che i briganti avrebbero assalito lui e il suo seguito per derubarli delle suppellettili sacre, ma vennero in soccorso le popolazioni di Valle, Novi, Sabella e Acquavella, armate di bastoni e schioppi. Il racconto in latino dello Zuccari è vivo ed efficace: « (...) adsunt etiam profugi plures sacerdotes homicidiae, contra quos omnem admovimus lapidem pro captura, sed usque adhuc in irritum cesserunt diligentiae nostrae, et nobis delatum est, quod ex ipsis aliqui cum aliis crassatoribus per loca aspera et inacessibilia montium huius vastissimae dioecesis devagantur, quod in causa fuit, cur elapso mense ad aliquas terras montibus praedictis propinquiores accedere pro sancta visitatione non potuimus, immo cum, celentanorum montium terras visitantes, quodammodo in medio crassatorum essemus, rumor fuit in Populo, quod illi moliebantur. Nos, nostramque familiam in vadis aggredi, ac de suppellectili sacra, aliisque argenteis pro functionibus ecclesiasticis, nostraeque mensae necessariis rebus, quae nobiscum erant, expoliare; unde Populi Vallenses, Caputatii Novi, Sabellae, Acquavellae, aliorumque finitimorum locorum ad nos venerunt pro defensione nostra cum fustibus, schlopis, aliisque armis ut salvum

et incolumem ad suas terras, pro visitatione in iis peragenda, eorum Patrem et Pastorem adducerent, et quasi ordinata castrorum acie comitarentur, atque ita peragere alii cives ceterarum terrarum, quae visitandae supersunt, potestati sunt, ne a latronibus aliquid mali, ne dicam recipiamus, sed ne timere quidem a longe habeamus ».

Altro inconveniente lamentato dallo Zuccari: la facilità dei parroci nel richiedere attestati anche con giuramento sui buoni costumi degli ordinandi e sulle necessità della chiesa. Guai se non l'avessero fatto: c'era il pericolo di prendersi qualche colpo di fucile, come spesso avveniva, dai parenti degli ordinandi, se non dagli stessi ordinandi. Prima che lo Zuccari arrivasse a Capaccio, si dava facoltà all'ordinando che si recava a Napoli con la scusa di studiare, di dare l'esame nella capitale, in realtà in luogo dell'ordinando erano altri a fare l'esame: « Magnum enim invenimus in hac Dioecesi copiam presbiterorum, qui, ut plurimum, pro dolor! multiplicant gentes domus Israel, sed laetitiam haud magnificant; nam facilitas parochorum in exorandis attestationibus etiam cum juramento quoad bonos mores ordinandorum ecclesiaeque necessitatem, timore, ut ipsi dicunt, schloporum (qui frequentissime habentur in hac regione) ex ordinandorum consanguineis, ipsisque ordinandis, prout non semel evenit, si secus facerent, et delegatio examinis quoad scientiam, ante nostrum adventum in dioecesim, frequentissime facta in Civitate neapolitana, quo ordinandi se conferebant ementita causa studî, sed realiter ut alî pro se examinationibus sisterent, examinique subjcerentur, in causa fuere, ut vasa ad contumeliam, haberentur pro vasibus ad honorem, et lapides, qui in capite plateorum dispergi merebantur, habiti sunt lapides sanctuarî; itaque, ut huic tanto malo occurreremus, duo omnino a nobis servanda statuimus: primo, nullas habere ordinationes, nisi perscrutatis per nos in sancta visitatione quolibet in loco moribus, studiisque clericorum, ecclesiarumque necessitate: secundo, omnes per nos examinare etiam quoad scientiam, amotis delegationibus, prout nunc facimus quoad confessarios. De nimio rigore, quoad hoc, nonnulli nos detulerunt SS.mo Domino Nostro feliciter regnanti, et pluries pluriesque Serenissimo Regi, quibus semper adduximus copiosiori calamo huiusce nostrae determinationis

causas, fuseque exposuimus. Nos effectus portare negligentiae ac facilitatis eorum, qui non sunt, ne dicam iniquitatem, cum tamquam alter martir Ignatius inter leopardos ad esse debeamus, et perpaucis de nostro clero dicere datum sit absque veritatis [parola incomprensibile], gaudium meum, corona mea, unde non minus adprobationem et laudem, sed etiam ad sic peragendum a praedictis potestatibus reportavimus adhortationem » [71].

Dello Zuccari si conserva un'altra relazione, breve, sotto la data del 29 agosto 1786 [72], dove rivela di avere inviato parecchi ecclesiasiastici a compiere gli esercizi spirituali nella casa dei padri redentoristi. Afferma poi che il vizio più frequente nel clero è quello « contra sextum Decalogi praeceptum »: purtroppo, aggiunge lo Zuccari, il Sovrano non vuole che per tale motivo si proceda giudizialmente se non ad istanza della parte. Il che raramente accade: « quae nimis raro proponitur ». Perciò egli si è trovato nella necessità di adottare provvedimenti economici e con il permesso dello stesso Sovrano aveva rinchiuso per sei e più mesi in convento gli ostinati [73]. Nella stessa

71. Severi i sinodi del Settecento sulla questione delle ordinazioni, il punto dolente della formazione del clero meridionale. L'abitudine a considerare l'investitura clericale un mezzo di facile sistemazione in una società statica veniva a conflitto con l'esigenza dei vescovi che pretendevano, a norma del Concilio Tridentino, vocazione e dottrina nel clero. Il problema era ovviamente legato a quello dei Seminari. Cfr., tra gli altri: *Prima dioecesana Synodus Murana*, cit., pp. 31-34, in particolare per le attestazioni dei parroci, p. 33, cap. X: « Insuper parochos in Domino monitos, et obsecratos volumus, ut sub obtestatione Divini Judici, et interminatione maledictionis aeternae, omni humana necessitudine postposita, quavis familiaritate post terga versa, maxime accurate advertant, ne quos ad Ordines suscipiendos noverint indignos, ad nos remittant. Quodcirca eorum respective conscientiam onoratam volumus, ut ipsi Deo rationes reddant et quidam strictiores. Quicunque ergo attestationes dederint ordinandis non veras, suspensionis a divinis censuram eo ipso reservatam incurrant ».

72. In ASV, SCC, fasc. *Caputaquen.* Lo Zuccari fa riferimento in questa relazione ad altre relazioni, che però non si trovano nel fascicolo.

73. Scrive lo Zuccari: « Pluresque etiam ecclesiasticos ad sacra exercitia peragenda in domo Patrum sanctissimi Redemptoris misi, et cum quibus haec etiam remedia frustra adhibita agnovi, congruis poenis eos ad continendos in officio, afficere curavi. Sed quia horum excessus, ut plurimum sunt contra sextum Decalogi praeceptum, et Regni politia non potitur contra huiusmodi delinquentes judicialiter procedi absque Partis sive eourum, quibus de jure accusare permittitur, quaerela, quae nimis raro proponitur, ideo cum iis, qui vere sunt lapis offensionis, et petra scandali adhibere oeconomica saltem expedientia eosdem ad officium revocandos curavi, ipsos in Monasterium, serenissimo nostro Rege annuente, detrahendo ad sex, plures vel

relazione lo Zuccari rivelava che nella diocesi v'erano molte cure vacanti. Avrebbe dovuto bandire il concorso per la provvista, come richiedevano le disposizioni tridentine, ma egli non l'aveva fatto per due motivi: primo, perché in molti villaggi vi era scarsezza di sacerdoti idonei a sostenere l'impiego di parroco, per cui riteneva che fosse meglio tenere in dette cure un economo ignorante, che promuovere un parroco ignorantissimo, tanto più che sperava di avere fra breve tempo soggetti abili. In secondo luogo perché anche lì dove avrebbe potuto destinare sacerdoti idonei, v'erano alcuni « nonnulli turbolenti ingenii » che avevano avanzato la pretesa che l'elezione del parroco non spettasse all'ordinario, ma al corpo dei sacerdoti addetti a quella parrocchia, giacché quasi tutte le chiese erano ricettizie [74]. Lo Zuccari, infine, riconosceva di non avere tenuto ancora il sinodo diocesano, prometteva però di fare del tutto per rimuovere gli ostacoli, che fino ad allora l'avevano impedito. Aggiungeva che dai suoi predecessori erano stati tenuti diversi sinodi, citava in maniera particolare quello del 1649 »: « una praesertim copiosa, quae novissima fuit sub Thoma Carafa ». Ma i diocesani non ne tenevano conto, perché asserivano che quel sinodo non era munito del regio assenso, assenso, commentava lo Zuccari, che a quel tempo non era in uso.

Il comportamento dello Zuccari, per quanto riguarda le provviste delle cure vacanti, dovette sembrare strano alla Congregazione

pauciores menses respective, ut sacris exercitiis, et pietatis operibus interim vacarent, quod reverti etiam alios, saltem a publica peccandi consuetudine coercere isse videtur ».

74. Scrive lo Zuccari: « Pluresque adsunt Parochiae vacantes, quibus tamen ab indicendo concursum ad formam Sacri Conc. Tridentini me abstinere, et magis proprium tempus expectare aestimavi, hocque duplici ex causa, quarum altera, quia multis in locis desunt Praesbyteri, sufficienti saltem scientia, ad hoc opus praediti, unde Paroecias eis commitere non audeo, et potius contentus sum, unum minus saltem indoctum praefigere, oeconomi titulo, expectando ut aliquis juvenis in scientiis proficiat, habilemque se reddat ad Parochi munus, dum clericos nec hortari desino, nec eis media proponere eosque etiam adiuvare ad scientiam comparandam, nec ascensum ad majores praesertim ordines eis, nisi sufficientia scientia praediti, indulgeo, ut munus confessariorum, et deinde Parochorum, progrediente tempore, suscipere valeant, et ita sensim ignaviam ab eccliasticis arceri (...). Alterum causa indictionem concursuum suspendendi, etiam in locis, in quibus idonei sacerdotes reperiuntur, ea est, quoniam nonnulli turbulenti ingenii homines novum confingere sistema conati sunt, ut ecclesiis receptiis, cuius rationis sunt omnes hujus meae Dioecesis Ecclesiae, in quibus contra expressam Sac. Conc. Trid. dispositionem sep. 24 cap. 18, et

del Concilio, perché fu risposto da questa che intimasse sollecitamente il concorso, a norma della disposizione conciliare sep. 24 cap. 18 de reform. « affinché quelle anime siano governate dal proprio pastore e non già da un temporaneo economo » [75]. Da altro appunto conservato fra le relazioni dello Zuccari si intuisce la sua risposta: « Il vescovo di Capaccio per alcune parochiali non litigiose in quanto alla provvista, sino a tre volte ha intimato il concorso, senza che vi sia comparso alcuno: il difetto de' concorrenti deriva dalla scarsezza della rendita, avvegnaché quella certa è di carlini trenta. Per la stessa scarsezza di parochi non vonno celebrare le messe pro populo, le quali nel giro dell'anno essendo più di 80, perderebbero di limosine sopra li docati annui dodici, non ricevendosi per stipendio di ciascuna messa meno di grana 5 ». Fatto sta, all'epoca dell'episcopato Zuccari, v'era mancanza in qualche località di sacerdoti e di confessori. I chierici erano tanti, ma non lì dove era scarsezza di rendita. Si aggiunga che il vescovo non era facile ad ordinare sacerdoti e a concedere licenza di confessione. Nella stessa diocesi caputaquense, a Castelluccia, oggi Castelcivita, il Parlamento dell'Università, nella seduta del 30 marzo 1783 si lamentava per la mancanza di sacerdoti e sopratutto di confessori nel Ducato. I due parroci, unici sacerdoti della cittadina, non erano sufficienti per le esigenze di una comunità di duemila anime: moltissimi cittadini — si legge nel resoconto della seduta del Parlamento del 30 marzo 1783 — « ritrovansi aver totalmente abbandonato il sacramento della confessione per lo ribrezzo che hanno di confessarsi ai medesimi, chi per la parentela, che passa con essi, e chi per altre remote cause, vergognan-

firmatam etiam consuetudinem contendunt non ab episcopo eligi debere Parochos, sed ad Praesbyteros ipsis ecclesiis, inservientes, et decorum Massa participantes, pertinere sacerdotem ad curam exercendam, sub titulo Vicarii Curati, eligere: quapropter recursibus, per ipsos habitis ad supremos laicos magistratus, ab hisque in judicium ego vocatus, episcopalia jura apud eosdem tueri, licet aegre, et non sine magnis sumtibus, et laboribus coactus fui. Causa in eo statu est, ut magnam praebeat spem cernendi cito eam finitam cum exitu mihi favorabli, ut deinde, hoc sublato ostaculo, pastores dignos quantum fidei potest, ecclesiis praedictis praeficere voleam ». Sulle polemiche attorno alla giurisdizione dei vescovi, assai vive in quegli anni, cfr. GIUSEPPE FONTANA, *La difesa dell'episcopato contro le moderne pretensioni di alcuni parrochi*, Roma 1798.

75. Da un appunto che dovette servire per la risposta allo Zuccari. *Ibidem.*

dosi di scoprir loro la sua coscienza, piuttosto soggiacciono vittime del peccato che ricorre a Dio per mezzo della confessione »[76]. Il Parlamento chiese al vescovo Zuccari di concedere la facoltà di confessare ai padri riformati di S. Francesco, che erano nelle vicinanze. Ma la loro richiesta non fu esaudita. Allora quelli di Castelluccia, che pure vivevano in ristrettezze, decisero all'unanimità di provvedere per proprio conto e invitarono una missione, prima che arrivasse la pasqua [77]. Il timore di vivere in peccato era così forte e diffuso in tutta la comunità di Castelluccia, che il suo Parlamento non esitò a cercarsi i confessori, « senza badare a spesa ». All'aiuto dei padri riformati, come si legge nello stesso verbale, i cittadini di Castelluccia avevano già ricorso nel passato: « a' quali con libertà ogn'uno per lo passato ha voluto con frequenza confessarsi, affinché potesse così fare per l'avvenire, riconciliarsi con Dio, e placarlo dall'ira nella quale con tanti evidenti flagelli ci manifesta trovarsi contro Noi per i nostri peccati ». Allusione forse al tremendo terremoto del 5 febbraio 1783, che sconvolse la Calabria ulteriore.

Lo Zuccari inviò ancora il 23 novembre 1792 una relazione, ma tanto succinta, da scontentare la Congregaizone del Concilio. Con la scomparsa del vescovo Zuccari siamo alle soglie di un altro periodo della storia cilentana, quello che va dal 1799 al 1860, in cui il Cilen-

76. *Libro delle pubbliche conclusioni che dall'Università ed uomini di Castelluccia in provincia di Salerno si formano per il comune bene, ad acciocché il tutto si tramandasse a' Posteri, comperato a pubbliche spese nell'anno 1777 dagli amministratori curanti il pubblico utile D. Francesco Antonio Leone, D. Antonio Durazzo, Pascale Tortoriello, Giuseppe Cipriano e Sindaco D. Diego Gigliello.* Ms. in FACT. I resoconti vanno dal 5 ottobre 1777 al 18 settembre 1796.

77. *Idem*, seduta del 4 maggio 1783: « Signori miei, abbiamo anche le più premurose istanze da diversi cittadini di questa terra affinché coadoprati ci fossimo a far venire in questa terra istessa una santa missione, giacché in questa terra le povere anime patiscono per la mancanza di confessori ed avendo noi considerato essere stata una tale domanda troppo giusta, anzi necessaria abbiamo stimato proporlo alle Signorie vostre, affinché ogn'uno di voi dia il parere se vogliono o no far venire detta Santa Missione, poiché dovendosi per tal causa spendere qualche somma come sarebbe di corrieri, cavalcature, letti, legna, oglio e spese cibarie per questi missionari, tal spesa non può da noi farsi senza il nostro consenso, onde ogn'uno dia il suo parere, e da tutti li sopra descritti annotati cittadini si è risposto unica voce, et nemine penitus discrepante, che si facciano venire detti Missionari per la Santa Missione, senza badare a spesa, atteso per la mancanza di confessori le povere anime patiscono grave detrimento ».

to fu ben lungi dall'apparire quella « terra de' tristi » dipinta dalla polizia borbonica. Il Settecento con le sue lotte giurisdizionali, con i suoi fermenti illuministici e con le sue vivaci polemiche fra lassisti e rigoristi, con le lotte attorno alle ordinazioni, alle confessioni e alle predicazioni sembra spegnersi nelle pagine delle relazioni dei vescovi e dei sinodi. Non è il risultato di una vittoria. Tutto ha un'aria di rassegnazione, di mortificazione, dopo il decennio francese e la violenta restaurazione borbonica. Da questo momento incomincia anche per il Cilento un'altra storia, di nuovi dolori e di nuove violenze; una storia da riprendere tutta per giungere, come voleva Leopoldo Cassese, alla conoscenza di quel Cilento « reale », che ancora ci manca [78].

GABRIELE DE ROSA

78. L. CASSESE, *op. cit.*, p. 39.

IL QUARTIERE « PLAIUM MONTIS » NEL CENTRO ANTICO SALERNITANO

Ritengo non sia difficile riconoscere che un completo lavoro di coordinamento tra le notizie tramandateci dalle fonti o dagli antichi scrittori, e le interpretazioni degli studiosi moderni non sia stato ancora effettuato e che anzi esso si renda sempre più necessario per chi voglia indagare sulle origini e lo sviluppo della storia urbanistica di Salerno.

Nell'interno del precinto delimitante la città antica sono chiaramente individuabili alcuni quartieri configurati storicamente e topograficamente e indicati con un loro nome: « *le Fornelle* », « *i Barbuti* », ancor oggi di uso corrente.

Una divisione della città che è invece rimasta soltanto come indicazione storica è quella relativa alle quattro zone principali: *Ortus magnus, Curtis dominica, Locus veterensium, Plaium montis* [1].

Quest'ultimo, il *Plaium montis*, (o anche plano o planum montis) [2] è formato dalle due zone ancor oggi indicate popolarmente con i termini « *n'copp'a Maronna r'a Grazia* » e « *n'copp'a i Tribunali* » e si può chiaramente configurare topograficamente.

Esso è delimitato ad ovest dalla zona scoscesa che da via Salvatore de Renzi giunge, attraversata da via Spinosa, sino a via Fusandola; a sud dalla via Tasso, partendo dall'arco di casa Avenia sino

1. C. Carucci, *Un Comune del nostro Mezzogiorno nel Medioevo, Salerno* (*sec. XIII-XIV*), Subiaco 1945, p. 41.

2. Quale spiegazione del termine penso di proporre, sulla scorta dell'autorità dell'Alessio, la medesima di Plaja, Plaja degli uccelli, Praia, Pilaja, Prajola da τὰ πλάγια : « i declivi », cfr. G. Alessio, *L'elemento greco nella toponomastica della Sicilia*, in « Bollettino del Centro Studi filologici e linguistici siciliani », 3, Palermo 1955, p. 247.

a giungere oltre il largo Abate Conforti e precisamente all'edificio oggi sede del Convitto Nazionale Tasso; ad est dalla salita di S. Maria della Maddalena, dalla salita di Montevergine e dalla via Santa Maria della Consolazione; a nord dalla prosecuzione della via Santa Maria della Consolazione che diviene parallela alla via Salvatore De Renzi, dall'antico edificio già Monastero degli Osservanti ed ora carcere femminile; e, infine, dalla quinta di edifici posti al di sopra o prospettanti su via Salvatore De Renzi.

Il sistema viario presenta due distinti tipi di sede stradale: l'uno (via Salvatore De Renzi, via Trotula De Ruggiero, via Tasso, via S. Massimo, salita Santa Maria Maddalena, il primo tratto di via Santa Maria della Consolazione sino al carcere) percorribile dal traffico motorizzato, sia pure con qualche difficoltà dovuta alle esistenti strettoie ed alla assoluta mancanza di aree di parcheggio; l'altro costituito da stretti vicoli e da percorsi misti a gradinate, forzatamente solo pedonali. Tale situazione di fatto è determinata dalla configurazione altimetrica del suolo (trattandosi qui dei quartieri alti della città) che permette soltanto un andamento longitudinale ovest-est, affidando i collegamenti sud-nord a stradine che superano i dislivelli con indispensabili gradinate.

Per quanto riguarda la situazione topografica converrà, anziché dilungarsi in una descrizione che risulterebbe oltre tutto poco chiara, richiamarsi alla documentazione grafica. Ci troviamo in una delle antiche zone della città, formatasi a ridosso della cinta muraria del castello che scendeva, tutt'ora visibile, lungo la dorsale ovest del monte Bonadiei, fino a casa Manzo, presso l'orfanotrofio, dove incontrava, sulla via porta San Nicola, la porta dei Respizzi, poi detta di San Nicola o della Palma. Da questa, scendendo lungo il limite dello scoscendimento, raggiungeva il largo Scuola Medica Salernitana, e per via porta di Ronca, la porta Nucerina, poi detta di Ronca, sotto casa Avenia.

Erano queste, di via porta San Nicola e di via Tasso, le due strade che conducevano alle porte nominate e di qui, fuori città, verso Cava e Nuceria. Movimenti naturali del terreno e l'opera dell'uomo hanno mutato profondamente i luoghi sì da rendere estremamente difficile riconoscere il preciso andamento della strada.

Indubbiamente, per testimonianze storiche, qui sfociava il traffico della città diretto ad ovest e a nord, verso il retroterra cavese e nocerino.

Il romano « *castrum Salerni* », sorto in località già colonizzata dagli Etruschi, ebbe nel 197 una colonia [3].

La Salerno romana sorse appunto alle falde del monte poi chiamato Bonadiei [4]. La via Popilia, o Annia, che veniva da Capua e Nocera, passava in mezzo al foro [5], tracciando il decumano nell'interno della città, da porta Nucerina a porta Rotese, mentre la via cardinale discendeva lungo la via dei Canali.

Benché l'unica diretta, questa strada veniva definita angusta ed impenetrabile ancora nel 1565: « ...da Napoli ad essi (Salerno e gli altri stati che qui cominciavano) per due sole strade si poteva pervenire; l'una per le montagne della Cava, angustissima et agli eserciti impenetrabile; l'altra per Sanseverino, più agevole e quasi piana » [6].

Purtroppo si dovrà notare che in genere nelle storie locali, fatta qualche rara eccezione, non viene mai considerato e stabilito il nesso esistente tra notizia storica e reperti che queste notizie possono suffragare. Del tutto inusitata è poi la documentazione grafica basata su rilievi e icnografie.

Per quanto riguarda il momento romano sarà ancora necessario dire che certamente il nucleo di esso è scomparso sotto le successive stratificazioni. Pochissime le notizie che si possono addurre a documentazione di questo momento storico. Nel numero 30 del 28 aprile 1879 del giornale *La Conciliazione* si può leggere: « Nei lavo-

3. Tito Livio, XXXII, 29, 3.

4. Per le notizie di epoca romana v.: V. Panebianco, *Salernum*, in « Enciclopedia dell'Arte antica Classica e orientale », VI, Roma 1965, p. 1073.

5. « in medio Salerno », secondo l'Itinerarium Antonini.

Per il problema relativo all'*Elogium* di Polla ed al nome della via: cfr. V. Bracco, *Il luogo di Forum Anni*, in « Arch. St. per la Calabria e la Lucania », a. XXXIV, Roma 1965-66, p. 151.

6. C. Porzio, *La congiura de' Baroni del Regno di Napoli contra il re Ferdinando primo*, a cura di E. Pontieri, Napoli MDLXV, p. 100.

ri di riattamento della strada, che dal largo delle Assisi mette a porta di Ronca è venuto fuori un lastricato di un'altra via a un metro circa di profondità; l'antica via è stata incontrata presso la Salita Canali che è il punto in cui si è posto mano ai lavori, e di là tira diritto fino al palazzo che fa angolo co' gradoni della Madonna della Lama, correndo in linea diretta da levante a occidente. Il lastricato è costituito da grandi massi poligonali di basalto (silex) sui quali si scorge appena un leggiero incanalamento prodotto dal passaggio dei carri. I caratteri della costruzione delle vie romane si riscontrano pienamente anche in questa via, perché il lastricato poggia sopra una costruzione di tre strati sovrapposti l'uno all'altro: il primo a partire dal basso, (25 cm. circa) è costituito da piccolissime pietruzze, mescolate a un materiale arenoso fortemente battuto: il secondo (15 cm. circa) da ciottolini, quasi tutti eguali e della dimensione di un uovo di colomba, e da lievissima quantità di arena, con leggero indizio di calce; e questo strato è di tale coesione che v'ha d'uopo del piccone per romperlo: e il terzo strato infine, che tocca quasi i 10 cm. di altezza, è costituito da un materiale terroso, misto a pezzi di mattone con lievi tracce di cemento. È da notare intanto che il materiale arenoso adoperato negli strati appare come proveniente da fiume e non dal mare... »[7]. Allo stesso Gabriele Guglielmi è dovuto un altro articolo, pubblicato sempre su *La Conciliazione*, ov'è notizia di un miliario esistente davanti all'edificio dov'è ora il Convitto Nazionale Tasso [8]: « ...La colonnetta fu scoverta nel 1841 innanzi al Collegio de' Gesuiti, ora Liceo Tasso, dal chiarissimo Padre Garrucci » [9]; riporto le iscrizioni incise

7. G. Guglielmi, *Una via romana a Salerno*, in « La Conciliazione », 28 aprile 1879, n. 30.

8. G. Guglielmi, *La via Appia-Aquilia*, in « La Conciliazione », 26 maggio 1879, n. 37. Riportato in M. de Angelis, *La via Popilia in medio Salerno*, in « Ras. St. Salernitana », II, n. 2, 1938, p. 265.

9. R. Garrucci, *Antiquitatum Salernitanarum disquisitiones quique*, Napoli 1844.

R. Garrucci, *Intorno ad alcune iscrizioni antiche di Salerno*, Napoli 1851. Ma la lezione del Garrucci, riportata dal Guglielmi e dal De Angelis è inesatta. Cfr. T. Mommsen, *C. I. L.*, X, nn. 6954-6955.

nella parte anteriore e nella posteriore del monumento:

ab una parte

IMP. CAESAR
M. ANTONIUS. GOR
DIANUS. PIUS. FELIX
AUG. PONTIF. MAXI
MUs TRIB POTEST. V. CoS II
pP PROCOS VIAM
QUAE A NUCERIAM SALER
num VSQUE PORRIGITUR
diVTINA INCURIA PROR
sus cORRUPTAM PROVI
dENTIA SUA REDDITO OR
DINARIO VECTIGALI TUTE
lae EIUS RESTItVIT

ab altera

CL AV IVLIA
NO PIO FE
LICI SEM
PER AVG
VSTO
pVBLIC NAT

Il De Angelis dà notizia di quattro basi di statue esistenti un tempo nel largo abate Conforti [10], come anche di « ...un arco marmoreo con alcune statue di marmo poggiate su basi, una delle quali era dedicata al correttore Annio Vittorino » [11].

10. M. De Angelis, *La via Popilia « in medio Salerno »*, in « Rassegna Storica Salernitana », a. II, n. 2, 1938, p. 270.

Lo stesso De Angelis avverte che le basi furono portate nel peristilio del Duomo e poi nel cortile del palazzo del Governo (ora sede dell'Amministrazione Provinciale); una sola sarebbe rimasta al Largo Conforti.

11. Controllando il Mazza (A. Mazza, *Historiarum epitome de rebus salernitanis*, Neapoli 1681, p. 14) si trova però che il rinvenimento non avvenne a Largo Conforti ma « ubi ad praesens Portaerotensis sedile conspicitur ».

È invece di epoca recentissima, non più di quattro o cinque anni fa, il rinvenimento di un ambiente romano, ove si trovarono resti di pavimentazione antica e opere di canalizzazione ed una statua acefala di Afrodite, ora conservata al Museo Archeologico [12].

Per quel che si riferisce allo sviluppo del quartiere in epoca successiva occorrerà dire che la zona a monte doveva essere tutta sistemata ad orti che man mano furono sostituiti da costruzioni in prevalenza di carattere religioso. Questa zona verde esistente nei terrazzamenti della collina che scende dal castello fu probabilmente inurbata nella prima metà del IX secolo. Come vedremo parlando dell'opera del principe Guaiferio, dovette essere questi a segnare la direttrice di espansione verso la collina.

Si concreta sempre più, nel corso del IX secolo, la affermazione della città come una delle maggiori della regione dal punto di vista economico e sociale [13], dopo che la sua importanza, con Arechi II ed i suoi immediati successori era stata considerata prevalentemente militare [14].

L'ampliamento del quale ci occupiamo giustificherebbe il termine di « nova civitas » per il quale si è talora affacciata l'ipotesi di una primitiva sede diversa e abbandonata nel corso dei secoli.

Moltissimi i documenti nei quali ricorre la dizione riferita: ma proprio il fatto che sempre ricorra a proposito di luoghi del « *plaium montis* » deve confermarci che essa indica non la città nuova ma una zona nuova della città. Come del resto opinano sia il Carucci che il Bartoloni e come in un primo momento sembra decidere anche il Galasso (« Più difficile affermare che uno spostamento di sede si sia avuto anche a Salerno ») anche se poco dopo sembra propendere per un dubbio non ancora sciolto (« ...il fatto che l'attributo di nova è dato dai documenti salernitani almeno a tre delle quattro parti che compongono la città dovrebbe costituire

12. M. Napoli, *Il contributo della metodologia archeologica*, in « Quaderni contemporanei », n. 1, 1968, p. 91.

13. G. Galasso, *Le città campane nell'alto medioevo*, in « Arch. stor. per le prov. napol. », n. s., XXXVIII, Napoli 1959, p. 16.

14. Erchemperto, *Historia Longobardorum Beneventanorum*, in *M. G. H.*, ed. G. Waitz, pp. 235-6.

forte motivo di conferma della supposizione per cui anche Salerno si sarebbe — in un'epoca imprecisabile, ma probabilmente dopo la conquista longobarda e durante il periodo che va fino all'attività svolta per Salerno [15] da Arechi II — spostata in sede ritenuta più utile e opportuna »). Del resto può apparire del tutto normale, una volta sistemate definitivamente le mura della città, una prima espansione longobarda nella parte superiore, il « plaium montis », espansione che doveva diventare sempre più consistente nei secoli successivi, quando, come s'è detto, vi furono insediamenti in prevalenza di carattere religioso. Basterà infatti esaminare tutti gli edifici, prescindendo dalla loro attuale destinazione, per renderci conto del susseguirsi di fabbriche monastiche. Specialmente nella zona più alta soltanto un paio di episodi sono riferibili all'edilizia civile, tutte le fabbriche costituendo una serie ininterrotta di ambienti dedicati direttamente o indirettamente al culto o comunque proprietà di congregazioni religiose.

L'edificio situato nella zona a monte di via Salvatore De Renzi è un monastero di origine benedettina, passato poi ai frati minori di S. Francesco. Le prime notizie risalgono all'XI secolo quando l'abate di Cava Leone II e il nobile salernitano Lucio Vivo Giovanni donano dei terreni « *suptus et prope aquam quae vocatur de la palma* » [16] alla omonima chiesa che doveva essere in costruzione e che risulta consacrata da Alfano I nel 1070 [17]. Rimase ai Padri Benedettini fino al 1407, quando ad istanza della Regina Margherita

15. G. Galasso, *Le città campane*, cit. p. 25. I documenti del *Codex Diplomaticus Cavensis*, Neapoli 1873, t. I: doc. 36, p. 43; 64, p. 79; 75, p. 97; 98, p. 125; 111, p. 140; 119, p. 150; 162, p. 207, tranne il primo e l'ultimo, si riferiscono tutti a S. Massimo. Gli altri due restano comunque nei confini del plaium montis.

L'ipotesi del Bartoloni in *Le più antiche carte dell'abbazia di San Modesto in Benevento (sec. VIII-XIII)*, a cura di F. Bartoloni (nei *Regista Chartarum Italiae* dell'Ist. Storico It. per il Medioevo), Roma 1950, p. XIII, n. 54); v. G. Galasso, *op. cit.*, p. 25.

16. C. D. C., *op. cit.*, VII, 50.

17. *Dictionarium Archivii Cavensis*, vol. III, p. 130. Ms. dell'ab. Veniero in Archivio della Badìa di Cava dei Tirreni.. La chiesa, prossima a crollare per il sottostante traforo della ferrovia, venne totalmente abbattuta (cfr. il ms. di Luigi Staibano, *Salerno epigrafica*, p. 10).

di Durazzo, con Breve del pontefice Gregorio XII, passò ai Frati Minori Osservanti [18]. Si era infatti diffuso anche in Campania il movimento di riforma dell'ordine francescano, detto dell'Osservanza che vedeva sorgere accanto al convento dei Padri Conventuali (a Salerno quello di San Francesco) quello degli Osservanti [19], seguaci poi di San Bernardino da Siena (morto nel 1444 e canonizzato nel 1450). Il Convento fu soppresso nel 1816 ed i locali destinati a « Stabilimento e ricovero di fanciulli orfani » [20] con il nome di Reale Ospizio di S. Ferdinando. Successivamente fu anche adibito, almeno in parte, come *uno dei sei quartieri della Città per la forza di guarnigione*. Con la costituzione del Regno d'Italia l'ex Convento fu adibito ad uso di orfanotrofio maschile per la provincia di Salerno.

Il monastero di San Lorenzo martire « *de monte* » è di origine benedettina ed esisteva già nel X secolo. Nel Codex Diplomaticus Cavensis [21] è un documento del 976 che ricorda un « *Nicodemus venerabilis abbas monasterii sancti laurenti* ». Con bolla del 9 agosto 1925 [22] Bonifacio VIII accoglie l'istanza presentata da Giovanni da Procida in nome dalla figliuola Giovanna, monaca clarissa del monastero di Santo Spirito, e ordina « *Monasterium S. Laurentii de Monte O.S.B. reformari in Ordinem S. Clarae ad petitionem Joannis de Procida* ». Le Clarisse lasciano S. Lorenzo, per effetto della riforma di Sisto V, e sono accolte nel monastero di S. Spirito di dove poi passeranno, nel 1618, in quello di San Michele [23].

Per quanto riguarda più da vicino il mio assunto converrà dire che nel 1616 i Frati Minori (Riformati) decidono di fondare un convento con infermeria nella città di Salerno. Acquistano lo stabile, l'antico monastero di San Lorenzo, già abbandonato dalle Claris-

18. G. Crisci - A. Campagna, *Salerno sacra*, Salerno 1962, p. 420.
19. Così M. Fiore, *Tre monasteri salernitani*, Salerno 1949, p. 9. Ma è necessario ricordare che la divisione dell'ordine francescano in Conventuali ed osservanti è sancita dalla bolla di Leone X *Ite vos in vineam meam*, del 29 maggio 1517.
20. M. Fiore, *op. cit.*, p. 11.
21. C. D. C., II, 103.
22. Arch. Segr. Vat., Reg. Vatic. 50, f. 57.
23. Arch. Dioc., Mon. soppr.

se e ridotto in pessime condizioni, per seicento ducati. Il convento viene ricostruito dalle fondamenta nel periodo 1620-1650 [24].

Il padre Niccolò da Spinazzola, che appare uomo di grande capacità, guidò l'opera di ricostruzione. Dalla sua cronaca risalta lo stato di abbandono dell'edificio dopo la partenza delle clarisse avvenuta nel 1586: « Per la partenza et assenza di dette monache il suddetto monasterio di S. Lorenzo, una con la sua chiesa, officine, giardini, non solo divennero habitatione di malfattori et *utriusque sexus* gente di mala vita, ma d'avanzo di giorno in giorno era rovinato e le cose di valore, come marmi, porfidi, colonne piccole (e) grandi, le figure, le tegole, li legnami, l'armi delle famiglie nobili (e) delli sepolcri di conditione n'erano rubati ». Egli stesso, nel 1620, « ...chiamò li più esperti ingegnieri ch'in questo tempo vi erano: Matteo Vitale, Gioan Lonardo Caffaro, tutti due della Cava, Camillo Migliaccio lombardo, et con quelli discorse del disegno come doveve essere et formarsi, tanto per l'habitatione dei frati sani, come dell'infirmaria per tutta la Riforma et la sacrestia, il coro, la chiesa, et anco della strada per venire dalla città al convento e della selva. Fatto e posto in ordine detto disegno, fu esaminato dal diffinitorio, approbato, decretato et ordinato a' 7 d'ottobre 1620 ».

Le otto arcate distese sulla facciata e ripetute per quattro piani sono distribuite asimmetricamente tre a sinistra e cinque a destra dell'ingresso. Gli ultimi due piani sono leggermente aggettanti e maggiormente chiaroscurati. È necessario ricordare, per comprendere appieno i rapporti dell'edificio, che la via Salvatore De Renzi è di costruzione che non può risalire più indietro del XVIII secolo. La zona, ora sede stradale, era occupata dall'orto dei frati ed il piano che ora appare dimezzato perché interrato costituiva il piano terra e quindi il basamento dell'edificio. Tale constatazione è suffragata dall'esame di una stampa dello Chatelet del 1783. Occorrerà purtroppo anche aggiungere che l'antica chiesa costruita nel 1670 è stata in questi ultimi anni completamente rinnovata con un re-

24. B. Pergamo o. f. m., *Note per servire alla storia del Convento di S. Lorenzo di Salerno*, in « Rassegna Storica Salernitana », a. VIII, 1947, p. 21.

stauro che eufemisticamente può essere definito maldestro e completata con un campanile che può essere preso a modello di ciò che non si dovrebbe fare.

Prescindendo dalla situazione esterna esaminiamo l'invaso interno, articolato in due spazi successivi, coperto il primo da volta a botte, con intervallate lunette sopra le finestre, risolto il secondo nella luminosità e nello spazio della cupola. Nella navata quattro altari ricavati nei vani formati dal sopravanzare delle pilastrature rispetto alla parete, restano in posizione secondaria nei confronti del centro costituito dallo spazio cupolato ov'è l'altare maggiore posto ancor più in evidenza dallo spazio profondo che gli si prolunga alle spalle e dall'elemento luce che al centro prevale su quello delle navate segnate dalla penombra delle zone ad altare. L'alternanza della pilastratura pur rendendo viva la plastica della massa muraria resta coerente con la calma semplicità dell'interno ancora sottolineata dal cornicione che corre per tutta la lunghezza delle pareti sino a risolversi tra i quattro pilastri sorreggenti la cupola.

Trovo nel De Crescenzo [25] una notizia relativa ad un'opera di Andrea Sabatini, detto da Salerno: « ...la Porziuncola nella chiesa di San Lorenzo », ma l'opera non vi si trova né si può dire quando sia scomparsa.

Si ha notizia di vari progetti preparati per la chiesa di San Lorenzo ma quello che fu poi eseguito risale al 1659. In data 7 ottobre 1659 il Ministro Provinciale P. Giammaria da Sanseverino seniore approva e descrive il progetto da eseguirsi: « Septimo conclusum, determinatum et decretum est che la chiesa e coro da farsi di nuovo nel nostro convento di S. Lorenzo di Salerno s'habbia ad edificare e regolare secondo il disegno o modello ultimamente fatto per mano del signor Giovanni Antonio Mariano, Tavolario della Cava, in modo che nella chiesa, absentia (*oltre*) dell'altare maggiore in capite, vi vengono tre cappelle per lato con quattro confessiona-

25. G. De Crescenzo, *Dizionario storico biografico degli illustri e benemeriti salernitani*, Salerno 1937, p. 107. La stessa notizia è riportata dal Fiore in *Il monastero e la chiesa di S. Lorenzo del Monte*, in « Ras. St. Sal. », a. V, n. 1-2, Salerno 1944, p. 87: « Un grande quadro attribuito ad Andrea da Salerno, rappresenta « la Porziuncola ».

ri, potendosi, quando bisognerà, collocarne due altri alli lati della porta della chiesa; e che vi si possa fare anche il coro soprano di legno sopra l'entrata di essa porta, nel quale si possa entrare dalla parte del dormitorio piccolo di sopra, mentre si concede che nel vacuo, che resterà dalla porta battitora (*porteria*) insino dove terminerà il muro della chiesa avanti di essa si faccia atrio con archi e, sopra, loggia da uscirvi dal finestrone di capo al sudetto dormitorio piccolo [26].

Il contrasto esistente con la mia descrizione per quanto riguarda il numero degli altari si spiega con il fatto che attualmente nelle pareti tra i pilastri che reggono la cupola non v'è altare ma soltanto due cornici a stucco, una per parte, che racchiudono due tele. Il coro superiore non venne probabilmente mai eseguito bastando lo spazio dietro l'altare ove oggi è l'organo.

Iniziata quindi nel 1659 la chiesa doveva essere già costruita nel 1670 come si rileva da un decreto del 25 ottobre di quell'anno, in cui si permette « che si possa abbellire le cappelle della nostra chiesa di San Lorenzo di Salerno, novamente edificata, con farnosi di stucco... ».

Il convento di Santa Maria delle Grazie della congregazione dell'ordine di San Girolamo fu eretto nel 1508 dal canonico Marotta. Soppresso nel 1807 ed occupato dai soldati dipartimentali, fu nuovamente concesso il 9 novembre 1818 dal Re di Napoli ai frati minori di S. Nicola che avevano lasciato il loro convento di San Nicola de Palma. Insieme al convento fu data loro la chiesa sede della parrocchia di San Bartolomeo, oggi Santa Maria delle Grazie. La chiesa, ad una sola navata, ripete in forma più semplice e disadorna lo stesso schema di S. Lorenzo « de monte » e conserva una magnifica tavola del pittore veronese Cristoforo Scacco, « La Madonna delle Grazie » nella quale gli originari caratteri mantegneschi sono ammorbiditi da un apporto di cultura meridionale [27].

26. P. Pergamo, *Note per servire alla storia del Convento di San Lorenzo*, in « Rassegna Storica Salernitana », a. XI, 1950, p. 83.

27. G. Kalby, *Su Giovanni di Gaeta e Cristoforo Scacco*, in *Napoli Nobilissima*, vol. VII, fasc III-IV, Napoli 1968.

Vi si trova anche una tela, proveniente da S. Maria de Alimundo, raffigurante la Vergine su un olmo.

L'attuale fabbricato ad oriente della chiesa, già palazzo Copeta, oggi Clarizia, fu costruito nell'area dell'antico cimitero del monastero. La famiglia Copeta lo fece erigere intorno alla metà del XVIII secolo. Non è documentata la notizia che sia stato costruito su una fondazione di villa romana. Esiste nei piani superiori un affresco, attualmente controsoffittato, datato 1763. Attraverso un ampio portale si accede all'androne, sul soffitto del quale voltato a botte, è ancora visibile lo stemma della famiglia Copeta, realizzato ad affresco. L'androne si apre in un vasto cortile con fontana mentre sulla sinistra è situata la scala in piperno svolgentesi intorno a due colonne inizio e fine di ogni rampa. Mediante due logge di diversa grandezza, rispettivamente la più piccola sul pianerottolo di riposo e la più grande su quello di arrivo, la scala si apre sul cortile interno ed offre una magnifica veduta sulla città. Pregevoli stucchi sia nelle volte rampanti della scala sia sulle facciate rendono l'opera tra le più dignitose dell'epoca.

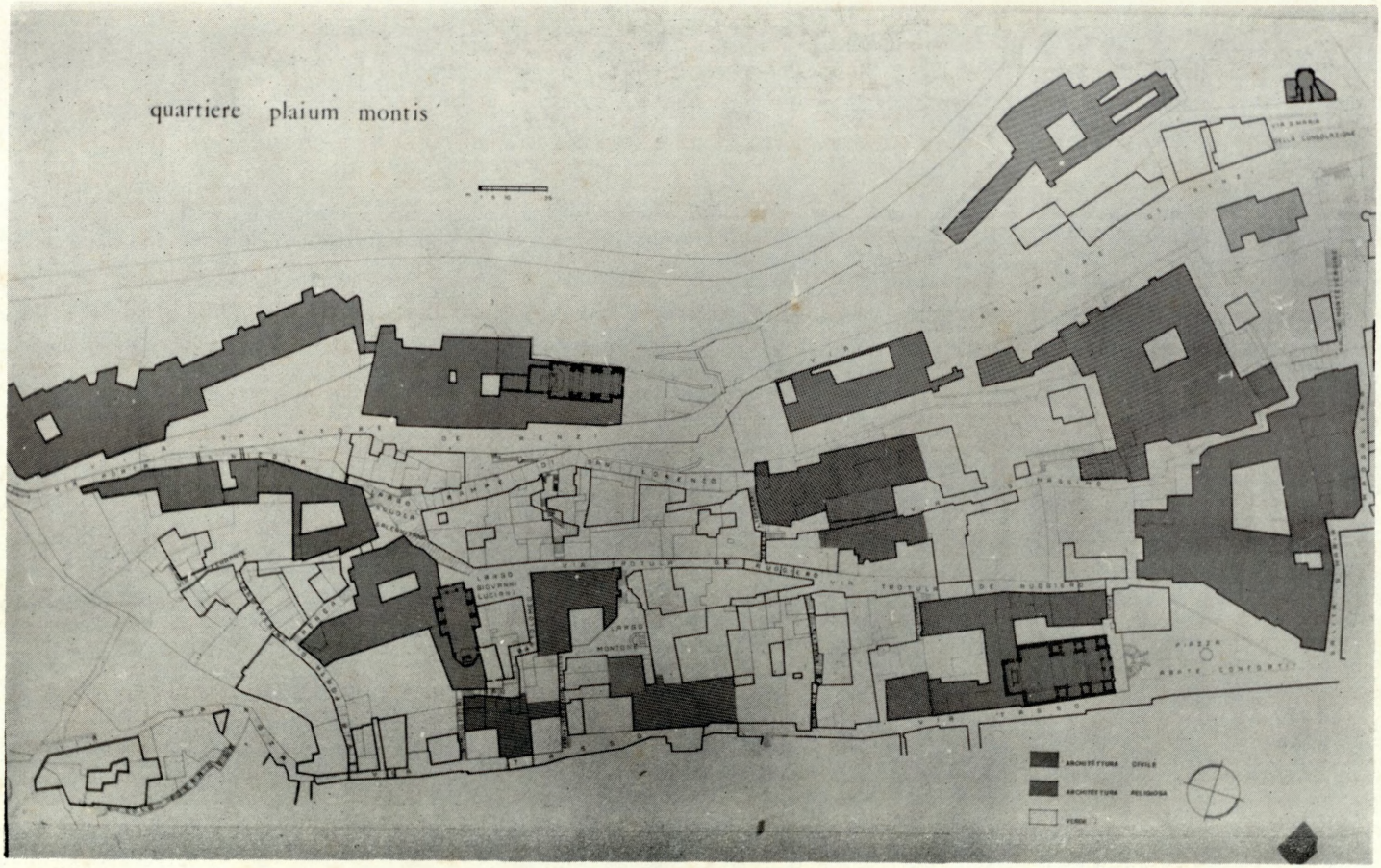
Sulla via Tasso prospettano invece i palazzi Ruggi d'Aragona e Conforti.

Il palazzo Ruggi d'Aragona, pur essendo d'impianto più antico e probabilmente della fine del cinquecento, risale nella sua attuale veste al '700 epoca nella quale fu comprato e rimaneggiato dal marchese Ruggi.

Dal portale si accede ad un vasto cortile rettangolare la cui facciata di fronte all'ingresso è scompartita da alte paraste in quattro zone. Nella seconda di queste da sinistra, è inserita una fontana con vasca. Sulla destra dell'ingresso prospetta sul cortile una facciata a due piani definita da un timpano che segue e sottolinea l'andamento della copertura a tetto. La scala si svolge su questo lato con bella ricchezza di movimento ed aprendosi sulla balconata del piano nobile.

Il palazzo Conforti fu costruito nella seconda metà del XVI secolo [28]. Dalla via Tasso si accede ad un ampio cortile attraverso un alto portale di forma poligonale. Sul fondo del cortile è realizzata un'ampia scala di chiara impostazione settecentesca. La scala si svol-

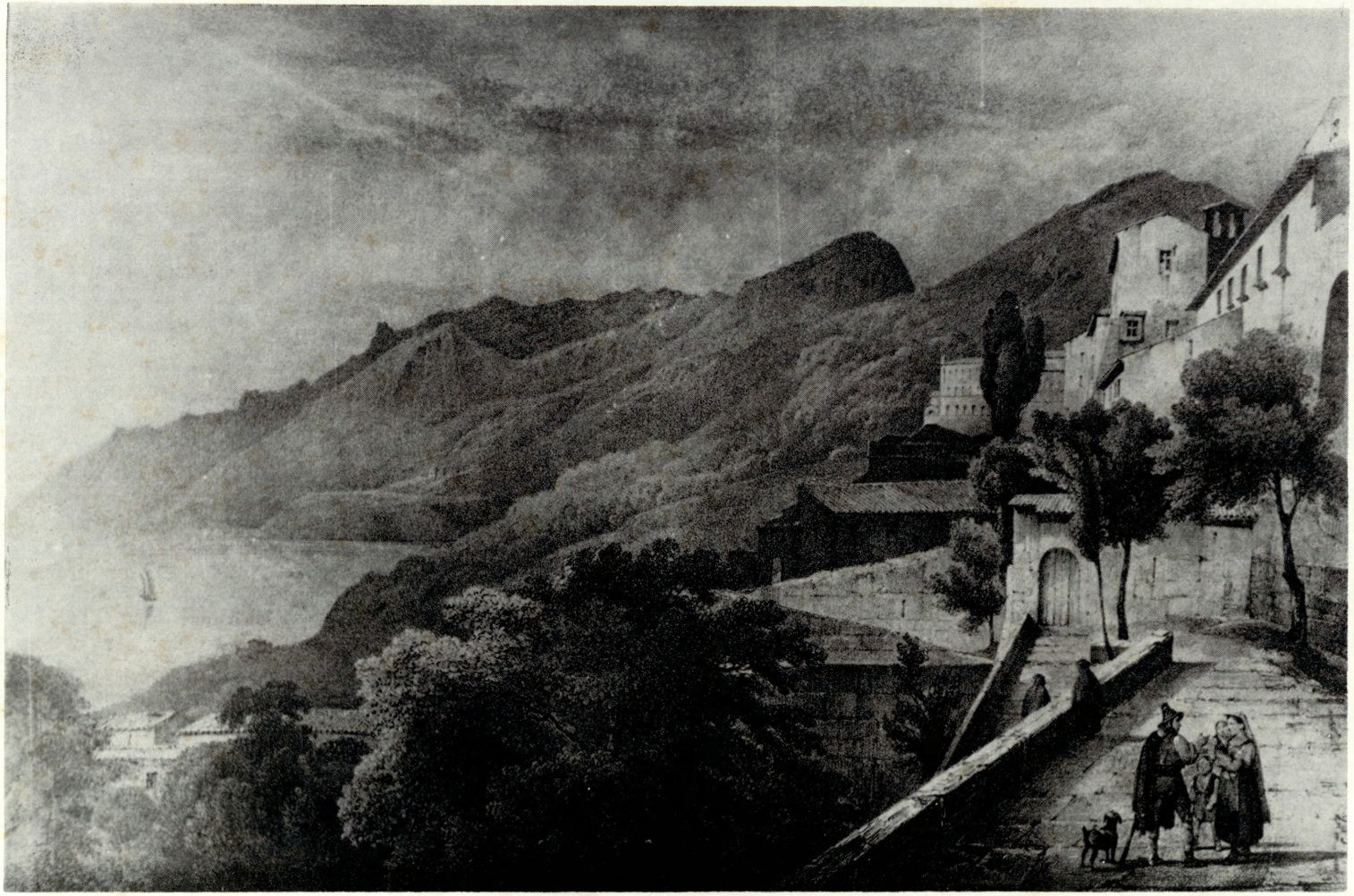
28. Archivio di Stato di Salerno, Fondo Intendenza, Busta 1860.



Il quartiere « Plaium montis ».



Il quartiere « Plaium montis » dal Municipio.



L'ingresso all'orto di San Lorenzo (attuale via Camillo Sorgenti) in una stampa del Coignet.



L'antico tracciato della via per Cava in una stampa dello Chatelet. In alto il complesso dell'orfanotrofio e di S. Lorenzo.



Il lato orientale del quartiere « Plaium montis ». Sono visibili il Convento di S. Francesco (al centro) ed il Convento di Santa Maria della Consolazione.



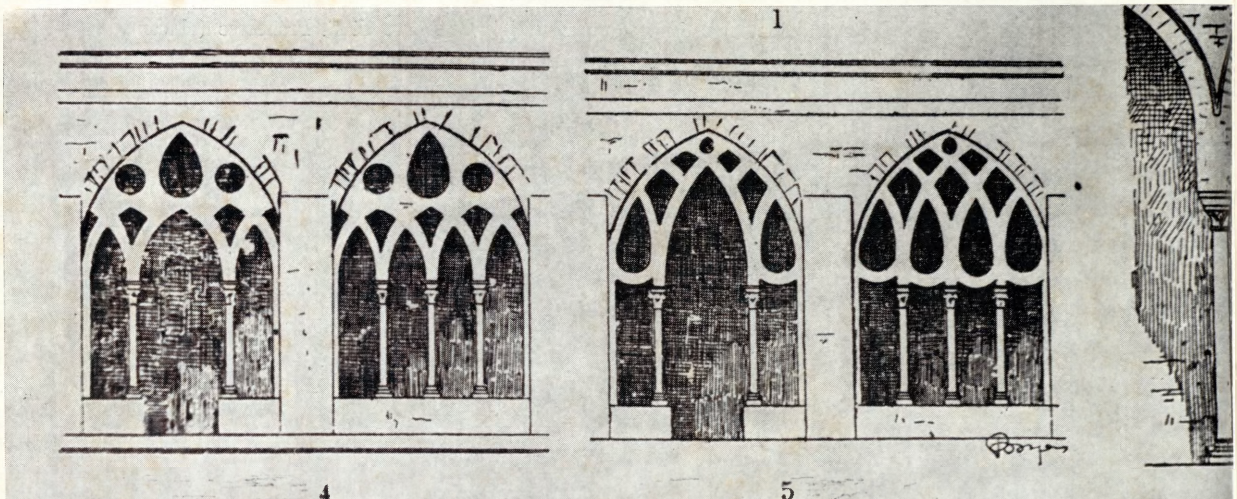
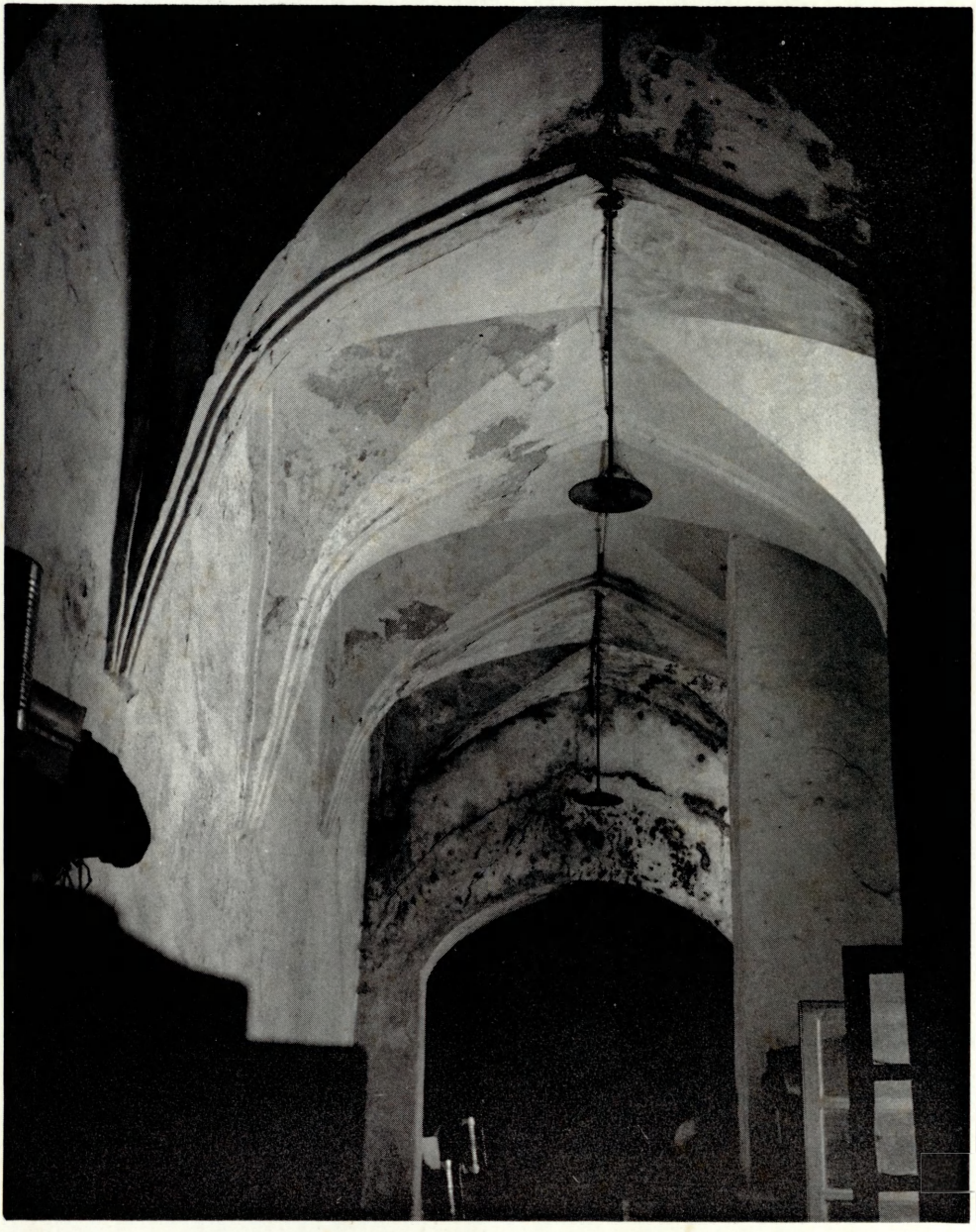


Fig. 435. — 1, porta di cappella palatina di Altamura; 2, angolo della facciata di villa Ruffo stessa villa; 4 e 5, chiostri di S. Domenico e S. Francesco a Salerno (pag. 392, 393 e 399).

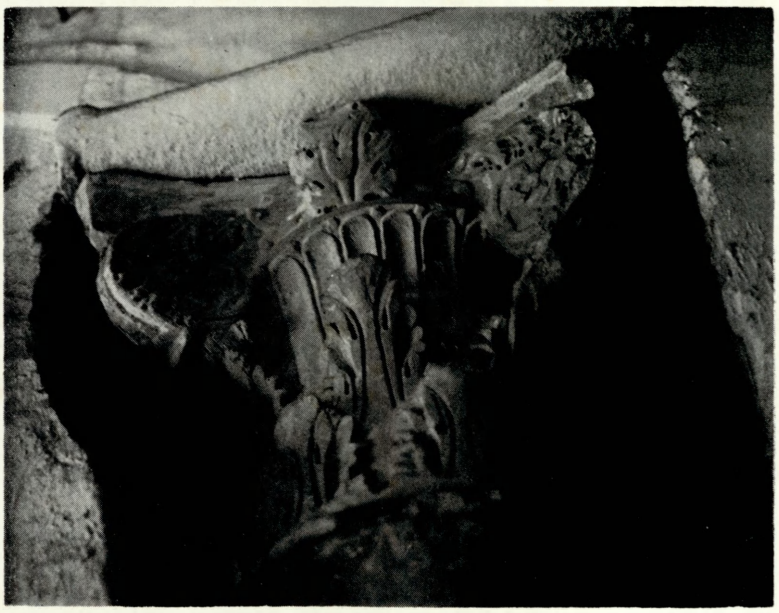


Il Convento di San Francesco ricostruito intorno al 1283, oggi sede del carcere maschile. Due ali del quadriportico. Il rilievo degli archi intrecciati nel quadriportico. (Dall'Archinti).



Un aspetto della chiesa di Santa Maria in Alimundo al largo Montone.





Chiesa di S. Massimo. Uno dei capitelli e i frammenti della trabeazione.





Convento di San Lorenzo.

ge intorno a quattro pilastri cui corrispondono sei lesene rispettivamente due per ognuno dei tre lati chiusi, e due pilastri sul fronte. Lo spazio compreso fra i quattro pilastri interni è libero e conferisce maggior luce e leggerezza a tuttto l'impianto. Il palazzo fu sede dell'Intendenza di Finanza sotto i Borboni, ed attualmente uno dei vicoletti a gradinata che da via Tasso sale verso l'alto del quartiere prende il nome di Intendenza Vecchia.

Salendo i gradini dell'Intendenza Vecchia si giunge ad un piccolo largo chiuso, quasi un ballatoio: la parete in fondo è quanto resta ancora visibile, perché in parte coperta dalle case di abitazione, di una chiesa che, pure essendo quasi irriconoscibile all'esterno, conserva ancora nella veste decorativa interna dei pregi che la renderebbero meritevole di un attento ed intelligente restauro. Si tratta della chiesa di *Santa Maria de Alimundo*, titolo con tutta probabilità derivante da una corruzione di santa maria a lu monte — Santa Maria al Monte, o dalla dedica alla Madonna dell'Olmo.

La chiesa risale alla fine del secolo X. È del 3 luglio 1326 il transunto dello strumento di una donazione fatta, nel 992, dai fratelli Maio, Adelmo, Madelmo e Guaimario, figli di Guaiferio, alla chiesa di Santa Maria de Alimundo, fondata dai medesimi: « ...ecclesiam in honorem semper virginis dei genitricis marie intus hanc salernitanam civitatem fecimus atque edificavimus suptus et prope viam que ducit ad monasterium sancti laurenti et proprie ubi dicitur lo monte [29] ».

La Chiesa « Sanctae Mariae de Ulmis in Plano Montis » è indicata nel Sinodo Colonna tra quelle, esistenti nel 954, anno della traslazione di San Matteo, che debbono portare gli alberi floreali, o Columbri, alla cattedrale, ogni 6 maggio [30].

29. A. Balducci, *L'archivio diocesano di Salerno*, vol. I, p. 4, doc. 5, Salerno 1959. Trascritto in « *Chartularium Reg. I, 227*, e *Ughelli, VII, 398.*

Nella chiesa trovavasi una tela raffigurante la Madonna dell'Olmo, oggi conservata in S. Maria delle Grazie.

30. Marsilio Colonna, *Constitutiones editae a* Marco Antonio Marsilio Columna, *Archiepiscopo Salernitano, in diocesana Synodo celebrata*, Salerni, nonis maij, a. D. 1579, Neapoli 1580, p. 387.

Attualmente l'interno offre un aspetto desolante: l'aula ed i pochi locali di servizio sono ridotti a deposito di materiali varii. Unica testimonianza dell'antica veste gli stucchi e le cornici che decorano le pareti e la volta a botte. Probabilmente questa chiesa abbandonata e dimenticata conserva un documento importante per la storia della città. È abbastanza credibile — infatti — l'ipotesi formulata dal Fiore [31] che la tomba di Masuccio Guardati sia qui conservata. Masuccio, il quale ricorda in una sua novella proprio questa zona del ' plaium montis ', nella quale certamente ebbe i natali: « Sono già pochi anni passati, che in Salerno fu uno giovene de nobile e antiqua fameglia, chiamato Jacomo Pinto, il quale a ben che fusse del seggio di Portanova, ove communamente tenemo essere l'academia del senno de la nostra città, a lui sarebbe stato più proprio e conveniente luoco per sua stanza il nostro paese del Monte, nel quale loro dicono essere la maiore parte de la rugine de' nostri antiqui [32] », morì nel 1475, a Salerno [33], come è anche testimoniato dall'epitaffio che Gioviano Pontano dettò per il suo tumulo [34]:

Hic quoque fabellas lusit tinxitque lepore
condiit ornatis et sua dicta jocis;
nobilis ingenio, natu quoque nobilis, idem
et doctis placuit principibusque viris
Masutius nomen, patria est generosa Salernum;
haec simul et vitam prebuit et rapuit.

che giustamente è stato ritenuto quasi un embrione di definizione critica [35].

31. M. Fiore, *Del luogo dove fu sepolto Masuccio Salernitano*, in « Rassegna St. Salernitana », a. VI, n. 3-4, Salerno 1945, p. 210.

32. Masuccio Salernitano, *Il Novellino* (a cura di G. Petrocchi), Firenze 1957, nov. XX, p. 197. Il Fiore, seguendo la lezione del Settembrini reca "de la origine" ma mi sembra che così si alteri o addirittura si annulli il significato della frase.

33. M. Fiore, *loc. cit.* p. 210, reca la fine del 1479.

34. J. Joviani Pontani, *Carmina...* Bari 1948; *De Tumulis* liber primus, XXXVI, p. 209.

35. M. Cataudella, *La fortuna di Masuccio Salernitano*, in « Rivista di Studi Salernitani », a. I, n. 1, Salerno 1968, p. 165.

L'autore del *Novellino* non moriva certamente in odore di santità per la sua satira nei confronti dei religiosi, anche se la consacrazione ufficiale del pensiero della Chiesa si aveva soltanto nel 1557, con la inclusione nell'*Index librorum prohibitorum* ordinata da Paolo IV. Dovendo essere tumulato in una chiesa sembra accettabile l'ipotesi che questa possa essere stata S. Maria de Alimundo quando si ricordi che, dal 4 novembre 1474, rettore della stessa era « il nobile giovane Abate Loise Guardati di Salerno, figlio legittimo e naturale dello stesso Masuccio » [36].

« Questa Chiesa — scrive il Fiore — che anche oggi mostra nel centro del pavimento un'antica sepoltura chiusa con mattoni, non offre nessuna traccia di iscrizione, e non è da escludersi che perfino durante i più recenti lavori di restauro eseguiti sotto il governo dell'Arcivescovo Pinto, possano essere andati rotti e dispersi gli estremi avanzi della lapide contenente il nome del grande novelliere Salernitano » [37]. Aggiungendo in nota: « ad ogni modo, non è da escludere che ulteriori e accurate ricerche nella fossa della detta Chiesa potrebbero essere coronate da risultati favorevoli, nel senso di ritrovarsi e identificarsi in tutto o in parte gli avanzi del corpo o del sepolcro del nostro Masuccio » [38]. Un altro riferimento storico della massima importanza è relativo alla zona a monte della chiesa di Santa Maria delle Grazie. Il Largo Scuola Medica Salernitana è uno degli angoli più belli di questa zona alta con l'alterno prospettare delle facciate delle case sul variare delle gradinate e delle piazzole con un effetto che non esiterei a definire scenografico. Il nome dato al largo potrebbe far credere che il mistero della sede della famosissima scuola medica sia stato risolto. Purtroppo così non è, anche se molti studiosi si sono dedicati a questa ricerca. Il De Bartolomeis [39] giunge persino a pubblicare il disegno di una casa sita in località Canalone, e Andrea Sinno [40] affaccia l'ipotesi che la scuola potesse ri-

36. A. Mauro, *Per la biografia di Masuccio Salernitano*, Napoli 1926, p. 54.
37. M. Fiore, *Del luogo...* cit., p. 228.
38. M. Fiore, *ivi*; nota 1.
39. M. De Bartolomeis, *Storia di Salerno, sua Archidiocesi e provincia di Principato Citeriore*, Salerno 1894.
40. A. Sinno, *Determinazione della sede della Scuola Medica Salernitana*, in « Arch. Stor. Prov. di Salerno », a. I, n. 1, Salerno 1921, p. 29.

siedere, anche prima del XIII secolo, negli ambienti che utilizzò in San Matteo, aggiungendo una considerazione che credo utile sottolineare: « ...l'ipotesi generalmente accettata indicava invece come sede della Scuola un fabbricato, che guarda la piazza di Santa Maria delle Grazie, ai piedi del Convento di San Nicola della Palma... Perché poi la tradizione popolare abbia potuto con insistenza rivolgersi a queste determinate località, indicando persino qualche edificio, si potrebbe spiegare con la esistenza di istituti scientifici, connessi alla Scuola ».

Ma, giustamente, il Capasso faceva notare che, prima di ricercare la sede occorreva stabilire di quale Scuola si intendeva parlare: « ...l'antica, la grande Scuola, la Scuola salernitana di fama mondiale, fiorì prima del 1000 e nei primi cinquant'anni del nuovo millennio. I due secoli dal 1050 al 1250 rappresentano già una specie d'estate di San Martino dell'antica istituzione » [41].

Anche a voler mitigare la severità di questo giudizio non si potrà non riconoscere che l'arco di splendore va dal IX alla metà del XIII secolo; ma, per rimanere nell'ambito della mia ricerca, dirò che non mi sembra si possa dare torto al Capasso quando sottolinea l'importanza della tradizione popolare in un argomento come questo: « ...L'indicazione immediata che il popolo dava, se non dell'edificio dell'Antica Scuola, della località dove quell'edificio una volta sorgeva, è quella della zona estrema della città antica a mezza costa della montagna del Castello », per concludere che « ...chiunque voglia continuarne la ricerca debba portarsi nella regione compresa tra l'attuale *Largo Scuola Salernitana* e le mura del Castello, dove tutte le case godono in quella esposizione ideale *ad Orientem, ad Solem, ad ventos* che gli antichi avevano tanto in pregio » [42].

Insomma tutte le testimonianze portano a concludere che la sede della scuola debba essere ricercata proprio al di sopra del Largo che ne porta il nome. Personalmente ritengo che una indagine accurata, non disgiunta da saggi che dovrebbero essere eseguiti su alcune

41. G. Capasso, *Ricerca delle sede della antica Scuola Medica Salernitana,* in « Arch. Stor. Prov. Salerno », a. III, f. I, Salerno 1923, p. 18.

42. G. Capasso, *Ricerca,* cit., le due citazioni a p. 24 e a p. 26.

fabbriche, potrebbe dirci qualcosa di più su un argomento così interessante ed importante per la storia della città.

S'è detto all'inizio che fu Guaiferio a dare un particolare incremento alla urbanizzazione di questa zona: si deve infatti a lui la costruzione di San Massimo e di un palazzo principesco. Converrà cercare di esporre con ordine l'argomento, in verità alquanto intricato.

Guaiferio, figlio di Dauferio, viene eletto nell'agosto 861 ed inizia il corso ventennale del suo principato [43].

In uno strumento di donazione dell'anno 865, quarto anno del principato di Guaiferio, si trova un preciso riferimento alla chiesa di San Massimo: « ...ego antipertus filius trudiperti offero in ecclesia beati sancti maximi confessoris, qui a nobo fundamine a suprascripto domno nostre waiferio dedicata est intus hec noba cibitatem salernitana a super ipsa fistula, ubi nunc amipertus presbiter rector esset videtur, ipsum aquarium... » [44].

La chiesa è stata costruita tra l'861 e l'865, anche se troviamo negli studiosi date diverse, probabilmente perché non sono stati collegati fra loro il documento dell'865 e quello dell'868 [45]. Quest'ultimo ci fa certi che il fondatore sia stato Guaiferio, che la casa del Principe preesisteva e ci dà, nello stesso tempo, notizia di un ospizio: « Ego Guayferius divina gratia princeps filius bone memorie dauferi, divino auxilio me adiuvante, intus hanc *salernitanam civitatem a super ipsa fistula* propinquo casa mea *a fundamine* usque ad culmen ecclesia dei edificavi in honore et vocabulo beati sancti maximi confessoris domini nostri ihesu cristi. » [46] e ancora, per quanto riguarda l'ospizio: « ...tali ordine suprascripte nostre ecclesie sancti maximi ea que prelegitur omnia offeruit, ut ex ea semper ibi ospitium et elemosina esset debeat per paupere et vidue ac debiles... ».

43. M. Schipa, *Storia del principato longobardo di Salerno,* in « Arch. Stor. Prov. Napoletane », a. XII, f. I, Napoli 1887, p. 115. Nella nuova ediz. a cura di N. Acocella, *La Longobardia meridionale,* Roma 1968, p. 121.

44. C. D. C., I, 76, doc. LXI del giugno 865.

45. Cod. Dipl. Sal. I, 43 indica l'anno 868 e con lui il Paesano (che segue il P. Blasi). Crisci-Campagna, *Salerno sacra,* cit., p. 398 propendono per l'865.

46. C. D. C., I, 79, doc. LXIV, a. 868.

Esiste, quindi, un complesso formato da tre elementi: la chiesa di San Massimo, l'ospizio che, a mio parere, era nello stesso edificio che poi verrà indicato come monastero e che, d'accordo col Sinno [47], ritengo possa avere avuto la sede nel palazzo accanto all'Istituto Galdieri, e la casa principesca (attuale sede del convitto Genovesi) la quale era anche collegata con S. Massimo: « Introitum quidem habeat ipsa Ecclesia, et Sacerdotes illius a parte ipsa de ipsa platea, ubi ipsi cancelli positi sunt, et nobis et nostris heredibus liceat introire in ipsam Ecclesiam de ista parte de Casa nostra, et ipse anditus modo est usque ad ipsam regiam quae in ipsa Ecclesia aedificata est » [48].

Se per la sede del palazzo principesco e per l'ospizio-monastero si possono per il momento avanzare soltanto delle supposizioni che spero di poter in futuro presentare, suffragate da indagini e documentazioni più esaurienti, per la chiesa di San Massimo si ha già la possibilità di esaminare dei documenti.

Andrea Sinno ne dava notizia nel 1924: « ...procedendosi ad alcuni lavori di consolidamento alle fondazioni del palazzo Vairo, in una stanza adiacente alla chiesa, conosciuta sotto il nome di San Rocco, furono rinvenuti due grossi blocchi di marmo. L'ing. C. Barela, che ebbe l'opportunità di osservarli, attratto dalla bellezza della decorazione, con minuziosa cura ne trasse il disegno e le parole scolpite, col presentimento che i muratori ignoranti li avrebbero di nuovo seppelliti, come pur troppo avvenne! » [49]. Fortunatamente i due blocchi sono invece ancora esistenti [50], e li riproduco insieme ai mirabili capitelli delle colonne che in numero di sei (ma penso che possano essercene altre due ancora inglobate nella muratura) si trovano nella chiesa.

Il capitello, di tipo corinzio, presenta una prima corona di foglie di acanto disposte in duplice fila, mentre in alto le volute emergenti

47. A. Sinno, *Vicende dei Benedettini e di San Massimo*, in « Arch. St. Prov. Salerno », a. IV, fasc. I-II, Salerno 1924, p. 66.

48. G. Paesano, *Memorie per servire alla storia della chiesa salernitana*, parte I, Napoli 1846, p. 51.

49. A. Sinno, *Vicende*, cit., p. 57.

50. Rivolgo il mio particolare ringraziamento al prof. Maiuri che mi ha consentito di effettuare le fotografie.

dal paniere sorreggono l'abaco coperto da una palmetta centrale. Il ricco e vivo senso plastico è sottolineato dalla nervosa incisione che penetra nella pietra realizzando un profondo senso chiaroscurale. Ritengo possano essere considerati di epoca severiana, verso la fine del secondo secolo d.C. e coevo deve essere ritenuto l'architrave che fu utilizzato capovolgendolo. In questo, in alto è una duplice fila di foglie di acanto che appaiono di un modellato più morbido di quelle dei capitelli, e vengono sottolineate da una fila di grosse fuseruole alternate a coppie di perline. Si porrebbe il problema della provenienza di questo materiale decorativo, ma penso sia difficile se non impossibile, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, sapere quale monumento del foro sia stato spogliato da Guaiferio per erigere la chiesa di San Massimo. È un problema per ora insolubile, anche se reputo già sufficiente aver sottoposto all'attenzione degli studiosi (e del Sopraintendente alle Antichità) queste testimonianze. La scritta realizzata sulla fascia del primo blocco dice:

GUAIFERIUS PRINCEPS INSTINCTU FLAMINIS ALMI

e sul secondo:

DUO HAEC STRUXIT = MOENIA PULCHRA DOMUS

Appare chiaro che questi sono i frammenti del frontone che doveva perpetuare la memoria del fondatore: manca una parte che potrebbe essere completata così

ET ECCLESIAM SANCTI MAXIMI

Il Sinno ritiene che, insieme a San Massimo, l'epigrafe si riferisse all'ospizio, escludendo che Guaiferio volesse ricordare la costruzione della sua casa come avvenuta per ispirazione divina. Ma non vedo come non si possa invece consentire proprio il riferimento alla sede principesca ed alla chiesa tanto più che ambedue prospettavano « in ipsa platea, ubi ipsi cancelli positi sunt ». Per quel che si riferisce all'aspetto di questa chiesa ancora nel secolo XVIII è utile uno strumento di vendita della *casa palaziata*, e della chiesa di San Massimo, rogato dal notaio Ignazio Genovese di Castiglione [51], « *die quin-*

51. Arch. Notarile, Salerno.

ta mensis Martii millesimo septingentesimo quinquagesimo quinto, et proprie in Domibus S.ti Maximi ». Il perito nella stipula dello strumento di vendita, Tavolario Can. D. Carlo Sessa, descrive con minuta attenzione i locali della « Casa palaziata con giardino, sito nella Città di Salerno nel distretto della Chiesa Parrocchiale di S. Eufemio e Massimo e propriamente quella denominata S.to Massimo confinante da tramontana con strada pubblica, che porta al convento di S. Lorenzo, da verso levante col giardino del Casino di D. Matteo Pinto [52]), strada pubblica e Colleggio de Gesuiti [53]), da mezzo giorno con strada Maestra chiamata del Dattile e con casa detta Sparo, che divide una porzione di detta Casa palaziata, da verso ponente con altre case proprie ereditarie di detti sig.ri de Mauro verso il vicolo pubblico che conduce al riferito convento di S. Lorenzo. È, per quanto si riferisce in particolare alla Chiesa: « ...uscendosi per la porta descritta nel vicolo pubblico e camminandosi per essa, verso ponente, si ritrova uno spiazzo, nel quale vi è una scalinata e per essa con cinque scalini s'entra in una cappella sotto il titolo di S.to Massimo ed Eufemio, con palmento antico di marmo, pezzi d'astrachi e vasoli, che forma tre navi, quella di mezzo, con soffitta di tavole, e le due laterali a lamia, sostenuta da sei colonne di marmo con altare alla Paolina di stucco con statua di San Michel'Arcangelo sopra, colla sua tribuna dietro con quadro antico con corta di legname indorato. In mezzo della nave di mezo v'è la sepoltura, ed archesto di tavole sopra la porta, nel quale s'ave l'ingresso da piano superiore di detta Casa palaziata... ».

Al di sotto della chiesa di S. Massimo era il monastero di Santa Sofia « a quondam Guaiferio constructum » [54], e quindi negli anni dall'861 all'880, « prope plateam que ducit supter ecclesiam sancti maximi» [55]. Con diploma del 6 maggio 1149 il papa Eugenio III pone sotto la sua protezione la Badia di Cava ed i suoi beni nella città

52. Entro la cinta del carcere maschile. Trattasi probabilmente dell'edificio ora abitazione del Direttore.

53. Attualmente Convitto Nazionale Tasso.

54. C. D. C., V, 155, doc. DCCIV, a. 1028.

55. C. D. C., VIII, 62, doc. MCCLXVIII, a. 1058.

CENTRO BIBLIOTECARIO DI AREA UMANISTICA

di Salerno, con le chiese di San Nicola, San Massimo, S. Sofia e Santa Maria de Domno) [56].

Degno di ricordo è un documento — del quale ci dà notizia il Carucci [57] — che contiene un contratto di fitto di alcune case esistenti accanto ai locali del monastero, nelle quali vi era uno stabilimento balneare. Cito dal Carucci il contenuto del documento: « Il monastero di Cava dà in fitto, per nove anni, a Giovanni de Marenda una sua proprietà sita presso il monastero di Santa Sofia, in Salerno, consistente in una casa di abitazione e in uno stabilimento per bagni di acqua-dolce, con accessori di condutture, fornaci, caldaie ecc. Il de Marenda assume l'obbligo di pagare al monastero settanta tareni di moneta salernitana, di corrispondere varie prestazioni e fornire il bagno gratuito, caldo o freddo, ai monaci del monastero di Cava, ai preti di S. Massimo, alle monache di S. Maria de Monialibus, al giudice e al notaio, che stipulano quest'atto, ai vescovi ed altri amici del monastero ecc. e di fare a sue spese le piccole riparazioni » [58].

Nel XIII secolo fu trasformato da maschile in monastero femminile della regola di San Benedetto [59]. Nel 1589 le Monache di Santa Sofia si riunirono a quelle, dello stesso ordine, di San Giorgio [60], e qualche anno dopo, 1592, il Monastero di Santa Sofia fu occupato dai Padri della Compagnia di Gesù. Soppressi i Gesuiti da Clemente XIV il monastero fu ceduto ai Carmelitani dell'antica osservanza che tennero il Convento sino alle leggi Napoleoniche sulla soppressione degli ordini religiosi. L'edificio divenne sede del Tribunale Civile, sino a quando nel 1938, divenne sede delle Scuole secondarie, ed ancor oggi è sede di scuola statale.

56. *Dictionarium Archivii Cavensi*, II, 26-27, citato in CRISCI - CAMPAGNA, *op. cit.*, p. 403.

57. C. CARUCCI, *Contratto di fitto di uno stabilimento balneare, nel sec. XII*, in « Arch. Stor. Prov. Salerno », a. VI, f. I, 1932, p. 87.

58. L'originale trovasi nell'archivio della Badia di Cava, Arca nuova 39, n. 55

59. G. CRISCI - A. CAMPAGNA, *op. cit.*, p. 404

60. Le religiose di S. Sofia, S. Michele e S. Maria erano benedettine bianche, ossia dell'ordine di Montevergine; mentre quelle di San Giorgio erano Cassinesi o benedettine. v. L. CASSESE, *Pergamente del Monastero Benedettino di S. Giorgio* (1038-1698), Salerno 1950, p. XXVI.

La chiesa attualmente detta dell'Addolorata, fu costruita, con tutta probabilità, sulle strutture dell'antica chiesa, eretta intorno all'anno 853 « in onore Domini et Salvatoris » dal vescovo Bernardo [61]. È indicata nel 1251 col titolo « Sancti Salvatoris de Coriariis » [62], e nel 1338 col titolo « San Salvatore de plano montis » [63]. Nel 1778 i Carmelitani, essendosi trasferiti nel convento di S. Sofia, ottengono la chiesa del Salvatore che prende il nome di « Maria Santissima del Carmine ». Trasportarono nella nuova chiesa le ceneri dei loro benefattori: l'arcivescovo Bolognino, arcivescovo di Salerno dal 1591, che morto a Napoli il 25 febbraio 1605 fu sepolto a Salerno, nella chiesa dei Carmelitani, per sua disposizione testamentaria [64], e il di lui nipote Alfonso.

Dopo la soppressione napoleonica nella chiesa fu trasferita la parrocchia di San Grammazio ma oramai la fabbrica era in dissesto. La chiesa fu restaurata a spese dell'arcivescovo Marino Paglia e restituita ai Gesuiti il 24 ottobre 1846. Nel 1860 vi passa la parrocchia di Santa Maria dei Barbuti e nel 1868 è concessa alla Confraternita laicale dell'Addolorata che ancora la possiede.

La chiesa è a croce latina ad unica navata. Una cupola a sesto ribassato è direttamente impostata su quattro arconi senza la mediazione di un tamburo. Due cappelle per lato, inserite nei profondi vani formati dalle strutture, entro le quali sono ricavati degli ambienti di servizio, fiancheggiano la navata nella cui volta a botte si aprono finestre lunettate. La decorazione dei pilastri svolge il motivo piuttosto comune di lesene con capitelli corinzi, ma nei quattro elementi angolari sorreggenti la cupola la lesena è sottolineata da una rientranza di mezza lesena.

La facciata conserva un sapore originale che l'interno ha perduto probabilmente perché reso più freddo dal restauro neoclassico. Interessante è l'armonioso scatto della scala nella trasformazione da unica in duplice rampa. La scalea, che a mio parere ebbe

61. *Chronicon Salernitanum* (a cura di U. Westerbergh), Stoccolma 1956, p. 100.
62. Cod. Dipl. Sal., I, 245.
63. G. Crisci - A. Campagna, *op. cit.*, p. 453.
64. F. Ughelli, *Italia Sacra*, VII, Venezia 1721.

anche la funzione di superare il dislivello dell'antico stilobate di un tempio classico, ben si accorda, nel suo piacevole movimento, con la grazia del fronte, raccordandolo al dinamico spazio della piazza.

Il monastero femminile di S. Maria Maddalena appartenne all'ordine francescano di S. Chiara sino al 1453, fu poi benedettino sino alla soppressione (1812). È incerto l'anno della sua fondazione. In una nota apposta in calce alla Bolla ' Votis humilium ' di Niccolò V [65] si ricorda che il Monastero di Donne Monache della Maddalena viene chiamato in altri documenti ' S. Maria de Domino Sicone ', perché edificato e dotato da questo principe. Il Principe Sicone tenne il governo del Principato Longobardo di Salerno dall'817 all'832. Una documentazione certa appare nel 1255 perché è citato tra i Monasteri femminili soggetti all'Arcivescovo e ricordato nella Bolla di Alessandro IV ' Cum universis ' che si conserva nell'Archivio diocesano di Salerno [66]: 'Monasterium S. Mariae Magdalenae monialium poenitentium'. In un atto di donazione di una casa se ne precisa l'ubicazione '...facta Monasterio S. Mariae Magdalenae in loco ubi proprie alla Palearia dicitur [67].

Fu soppresso nel 1812. I locali furono prima sede delle Legioni scelte e poi, dal 1814 sede del Reale Liceo e annesso Convitto. Furono aggiunte alcune Cattedre Universitarie relative all'insegnamento della Medicina, della Chimica e Farmacia, dell'Ostetricia e delle Materie Giuridiche. Con Decreto Reale del 21 novembre 1839 il Liceo fu diviso dalle Scuole Universitarie ed alla direzione del primo furono preposti i Padri Gesuiti, i quali giunsero a Salerno nel gennaio 1840. Nel 1861 le Cattedre Universitarie di Medicina e Diritto furono abolite per non ledere gli interessi di Napoli. L'ex chiesa di Santa Maria Maddalena restò spoglia della sua decorazione, perse la scalea di accesso e divenne un'aula del Convitto. Proprio a metà della salita S. Maria Maddalena l'Amministrazione Comunale ha autorizzato la costruzione di un nuovo

65. A. Balducci, *Un Chartularium Ecclesiae Salernitanae* del sec. XVIII, in « Ras. St. Sal. », a. XII, n. 1-4, Salerno 1951, p. 208.

66. Arch. Dioc. Reg. I, 378. È nel Paesano, II, p. 383, nota b).

67. *Index Chronologicus Pergamenarum*, della Badia di Cava. A. 56, p. 9.

edificio che resterà certamente a memoria, insieme ad altri esempi sparsi nel centro antico, della sollecitudine e della oculatezza con la quale si protegge questa zona.

Nel convento della Maddalena ha oggi sede il Convitto Nazionale Torquato Tasso.

La costruzione del Monastero di San Francesco dei Frati Minori Conventuali risale, secondo una antica e non confermata tradizione, al 1222 e cioè al periodo in cui era ancora in vita il fondatore dell'ordine. È peraltro citato per la prima volta in un documento del 1238 per il quale Giovanni, qui dicitur Pizziacavilus, abate di San Nicola, concede il permesso di usufruire di una derivazione di acqua « Ecclesiae S. Francisci, quae constructa est intra hanc Salernitanam civitatem in plano montis, et super, et prope Ecclesiam S. Marie, quae de Radulpho dicitur » [68].

Delle continue liti talora sfocianti in aggressioni e violenze fisiche tra i canonici della cattedrale ed i Frati Minori si ha testimonianza in un documento del 1288 nel quale il pontefice Nicola V dà incarico ai Vescovi di Avellino e di Muro di procedere ad una inchiesta e riferire alla Sede Apostolica [69].

Per quanto si riferisce in modo più specifico ai problemi della costruzione converrà ricordare che in data 6 settembre 1409 i Frati vendono al Monastero di San Lorenzo parte di una terra in contrada Liciniani per poter provvedere alle necessarie riparazioni [70]. È degna di ricordo, a tal proposito, la descrizione del Wadding [71], il quale attribuisce alla protezione della regina Margherita di Durazzo i lavori di ampliamento, eseguiti nel 1412. Nell'interno della chiesa era conservato il monumento funebre di questa Regina, madre del Re Ladislao, morta di peste il 6 agosto 1412. Il monumento, ese-

68. G. Paesano, *Memorie*, cit., II, p. 349.

69. C. Carucci, *Liti tra frati e preti* in *Salerno nel 1288. Inchiesta pontificia*, in « Arch. St. Prov. Salerno », a. VI, f. I, 1932, p. 92.

70. B. Mazzoleni, *Pergamene di Monasteri soppressi conservate nell'Archivio del Capitolo Metropolitano di Salerno*, 1934, pp. 67-69.

71. L. Wadding, *Annuale Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco istitutum*, Romae 1737, t. III, p. 17.

guito da Baboccio da Piperno fu trasportato poi nella navata sinistra di S. Matteo.

Nella chiesa era la lapide relativa alla sepoltura di Matteo d'Aiello, Siniscalco, Protonotario e Gran Cancelliere del Regno di Sicilia, morto il 1° settembre 1401, come anche la lapide con una lunga iscrizione in versi, in onore di Cesario, figlio di Stefano, Duca di Napoli. Scrive il Capasso: « ...un tal Vallambert (metà del secolo XVI) trascrisse le epigrafi del tempo romano esistenti allora in Salerno. Tra esse al fol. 765 trovasene una medioevale che contiene l'epitaffio di Cesario, Console, figlio di Stefano, Vescovo e Duca di Napoli, che morì nel 20 settembre 788. Il Mommsen la trascrisse dal detto codice 6039 della biblioteca Vaticana...[72].

Il Monastero fu soppresso per la legge del 13 febbraio 1807 e, nel 1815, i suoi locali adibiti a Carceri Giudiziarie maschili. Anche in questo caso, putroppo, andarono disperse importantissime memorie di Salerno e della storia dell'Italia meridionale. Resta la speranza che con il prossimo trasferimento delle carceri alla nuova sede il monumento possa essere ricuperato, restaurato e restituito, quale sede culturale, alla storia della città.

Converrà dire che, nonostante la sua importanza, questo monumento è sfuggito a quanti si sono interessati della storia dell'arte nell'Italia meridionale: non è ricordato dallo Schulz e dal Bertaux. L'architettura del quadriportico è oggi alterata dai rifacimenti e dai tompagni che hanno eliminato ogni pur piccolo ricordo degli archi del chiostro. Unica documentazione resta un disegno dell'Archinti che riproduco e del quale riporto anche la descrizione: « La trasformazione architettonica del partito degli archi incrociati assunse un nuovo aspetto cessando d'essere superficiale e di archi ciechi, per decorare le arcate di alcuni chiostri di San Domenico e di S. Francesco a Salerno. Questi chiostri salernitani hanno le arcate riempite da incrociamenti di archetti di pietra scolpiti a traforo. La genialità

72. B. Capasso, *L'epitaffio di Cesario, console di Napoli,* in « Arch. St. Prov. Napoletane », a. IV, f. III, 1879, p. 537.

meridionale si manifesta in questa nuova applicazione, variando gli incrociamenti da arcata ad arcata... » [73].

Il Monastero di S. Pietro a Maiella e S. Giacomo, dell'Ordine dei Celestini fu iniziato da Carlo, duca di Calabria, nel 1332 « prope et extra moenia » [74]. Il 28 giugno 1711 chiede il rescritto pontificio per alienare un suolo con case dirute, site in Salerno, vicino al vico del Monastero di S. Maria della Maddalena, nel ristretto della chiesa parrocchiale di S. Eufebio e S. Massimo [75]. Nel 1727 l'Abate e i Padri chiedono alla Sacra Congregazione del Concilio il permesso di trasferirsi entro la città per poter abbandonare la sede posta in luogo paludoso fonte di continue malattie dei religiosi. Nel 1757 si trasferiscono ai piedi del monte detto il Castello, nella zona tra S. Eremita e palazzo Spinelli. Nel 1807 il Monastero è soppresso ed adibito ad Ospedale. Fa parte oggi del complesso delle Carceri giudiziarie.

Il Convento dei Padri Cappuccini di Santa Maria della Consolazione fu costruito nel 1559, nel luogo stesso della preesistente chiesa di Santa Maria della Consolazione, se a questa si riferisce il documento che ricorda la « ecclesia sancte marie de intus hanc salernitanam cibitatem in bertice montis » [76].

Il Convento è soppresso nel 1866 e trasformato in carcere femminile e lo è ancor oggi.

Queste le costruzioni monastiche della zona. Le chiese esistenti erano quindi quella di S. Massimo, oggi aula del collegio Genovesi, quella del convento di S. Francesco, ora falegnameria del carcere, quella di S. Maria Maddalena, divenuta aula del Convitto Nazionale, che hanno perduto il loro carattere e, purtroppo, anche la loro veste e la documentazione storica ed artistica. Restano ancora, chiuse al culto, la chiesetta di S. Maria della Consolazione, la chiesa di S. Maria in Alimundo o de Olmo, e infine, officiate, la chiesa della SS. Addolorata, e quelle di S. Maria delle Grazie e di S. Lorenzo.

73. L. Archinti, *Degli stili nell'architettura*, II, p. 393, Milano (189.?) una citazione anche in A. Schiavo, *Chiostri nel Salernitano*, R. S. S., a. II, n. 1. p. 95.
74. Lubin, *Abbatiarum Italiae brevis notitia*, Romae 1693, p. 353.
75. Arch. Dioc., Cart. Religiosi Benedettini, Celestini ecc.
76. C. D. C., VIII, 85, MCCLXXIX, a. 1058.

Si possono ricollegare gli sparsi elementi di questa ampia panoramica rileggendo una pagina di Carlo Carucci: « La via che congiungeva Portarotese con la porta Nocerina, o di S. Nicola, o di S. Leo, separava queste tre parti della città (l'Orto Magno, la Corte, il rione dei Vietresi) dalla parte alta, ch'era denominata *Plaium montis*, ed era un quartiere relativamente nuovo. Il principe longobardo, Guaiferio, infatti, quando domò, nell'861, una insurrezione popolare e imprigionò il principe Ademario e il nipote Dauferio, non si sentì sicuro nel vecchio palazzo principesco di Arechi e ne costruì un altro lassù, in plaio montis. Accanto al suo palazzo costruì la chiesa di S. Massimo, e poi altre chiese e palazzi furono costruiti, onde si formò là un nuovo quartiere, « noba civitas ». In tale quartiere per altro, tra le costruzioni ebbero la prevalenza i monasteri: sorsero, infatti, ivi, quelli di S. Nicola della Palma, di S. Lorenzo, di S. Maria de Palearia, passata nel XIII secolo ai Domenicani, di S. Francesco pei Frati Minori, ai quali più tardi si aggiunsero quelli della Mercede, della Maddalena, di Montevergine, e le chiese, oltre quelle annesse ai nominati monasteri, di S. Massimo, di S. Sofia, del Salvatore de Coriariis, di S. Martino de Coriariis, che è forse la stessa del Salvatore, di S. Maria de Alimundo, di S. Giovanni di Gerusalemme. Alcune di esse (S. Massimo, S. Lorenzo e S. Sofia) passarono alle dipendenze della Badia di Cava. Il *plaium montis* appare quindi un quartiere quasi tutto occupato da monasteri e chiese, pur essendo queste ultime piccole cappelle e pur riferendosi qualche volta due denominazioni all'istesso edificio » [77].

Appare quindi, almeno a voler giudicare da questo quartiere, non del tutto inesatta l'affermazione del Dupaty che nel 1788 scriveva: « Salerno è divorata da insetti bianchi, neri, grigi, rossi, di tutti i colori. Sono i preti possessori di immensi beni... tanti monasteri in città e nessun vascello nel porto » [78].

GINO KALBY

77. C. CARUCCI, *Un Comune*, cit., p. 47.
78. A. DUPATY, *Lettres sur l'Italie*, vol. II, Lett. XCII, Rome-Paris 1788.

I BILANCI DELLE PARROCCHIE CALABRESI NEL SECONDO SETTECENTO

I. - LA DIOCESI DI REGGIO CALABRIA

Premessa.

Il 10 febbraio 1786 l'ufficiale di Cassa Sacra Natale Paulet trasmetteva da Reggio a Monsignor Salvatore Spinelli, vescovo di Catanzaro e Vice Presidente della Giunta della medesima Cassa Sacra, una *Relazione delle rendite e pesi delle Arcipreture e Parocchie del Ripartimento di Reggio* [1]. L'inventario del Paulet (che sarebbe stato integrato da altri inventarii il successivo 10 marzo) si basava su tre fonti, abbastanza distanti l'una dall'altra: le platee originali, più o meno antiche; gli atti di sante visite, soprattutto quelle di monsignor fra' Martino Ybanez del 1686; i riveli dei parroci, quasi tutti molto recenti. Si aggiungevano pure alcune deposizioni giurate di parroci o di « Persone più probbe ed intese de' respettivi beni di ciascuna Parocchia ».

Quel che, secondo il Paulet, e giustamente, non poteva non saltare agli occhi era lo stato di grande confusione e disordine, la contraddittorietà, la difficilissima interpretazione dei documenti che erano invocati a legittimare e determinare i possessi delle parrocchie. Né basta: infatti, poiché si trattava o di terreni e case dati in fitto, o di censi perpetui e bollari consolidati su fondi, ne nasceva « lo notabile cambiamento prodotto dal tempo ne' beni e ne' nomi de' censuari e reddenti »; e l'« oscitanza de' parochi » aveva fatto il resto, insieme con le calamità naturali. Molti erano i fattori che militavano a favore di un progressivo depauperamento dei beni della Chiesa, quasi sempre a beneficio di taluni privati.

Quali fossero i beni delle parrocchie, in immobili e in annue rendite, è possibile vedere alla tavola relativa. Non è stato facile ri-

1. La relazione è all'Archivio di Stato di Catanzaro (da ora ASC), *Segreteria pagana*, fasc. 449. Da ora abbrevieremo con *Relazione*.

costruirne l'entità; la stessa relazione del Paulet è priva di una « collettiva », il riepilogo statistico che talora si trovava in calce agli inventarii, e solo si possono trovare alcune imprecise collettive per le singole parrocchie, compilate spesso in base a criteri varianti da parrocchia a parrocchia. È da notarsi, ancora, che troppo spesso le fonti tacciono su questo o su quel dato (indicano l'estensione del fondo non frequentemente, e spesso in modo impreciso; raramente le rubriche sono complete di tutti i dati necessari), per cui non è possibile fornire totali omogenei. E infatti il Paulet concludeva l'inventario con queste parole: « [...] È vero bensì che per lo maggiore accerto di un'appuratissima liquidazione sarebbe stata necessaria la ricognizione de' rispettivi fondi per mezzo di due probbi ed onesti Periti, qual cosa s'è tralasciata [...]; pel che si potrebbe agevolmente supplire coll'affittarsino i beni parocchiali sotto l'asta fiscale, perché secondo li rapporti ricavati su questo articolo, si potrebbe sperare dell'aumento ». Pia illusione! Quando era lontano il Paulet dall'immaginare quali e quante frodi, in sede di perizia, avrebbero portato a un svilimento sistematico del valore dei fondi nel dodicennio della Cassa Sacra!

Se già sul finire del Settecento le autorità civili e religiose dichiaravano di non poter pervenire a inventarii certi e completi, è appena il caso di dire che noi non ci troviamo in condizioni migliori a circa due secoli di distanza. Solo qualche rara notizia in più possono fornirci gli atti delle sante visite e i riveli dei parroci che possiamo trovare nel fondo della « Segreteria Ecclesiastica » (Cassa Sacra) all'Archivio di Stato di Catanzaro. Non ci resta che accontentarci di quel che abbiamo.

Le decime.

I documenti relativi alle parrocchie in diocesi di Reggio sembra che concordino su due fatti: uno stato di relativo declino delle forze economiche delle parrocchie in generale; la dispersione e l'usurpazione di beni immobili e di rendite in talune parrocchie.

Per quanto concerne, anzitutto, le entrate delle Parrocchie, bisogna distinguere: le rendite da fondi o da censi (che noi potremmo

sussumere sotto la categoria generale delle *decime dominicali*) erano di carattere reale e spettavano alla Parrocchia *quoad dominium*, cioè in qualità di proprietaria di fondi concessi in affitto o in enfiteusi o di creditrice di censi, perpetui o bollari. Le decime *sacramentali*, che nelle platee e in altre fonti calabresi del tempo venivano chiamate *testatici*, quasi a indicare una specie di *capitatio* ecclesiastica, erano oneri personali ed erano dovute al parroco quale ministro del culto e somministratore dei sacramenti, chiamato ad affrontare le spese del suo ufficio, dell'assistenza ai poveri e della buona tenuta della sua chiesa (Conc. Trid., sess. XV, c. 12, *de reform.*).

Queste ultime, le decime sacramentali (che noi chiameremo decime senz'altro, definendo genericamente rendite le altre), nonostante le prescrizioni del Concilio di Trento (*decimas solvere parocho*), erano rimaste in Italia dei precetti di puro carattere religioso, e quindi tali da non poter godere dell'autorità dello Stato per essere pretese ed esatte; ma nel Regno di Napoli costituivano una precisa dote della parrocchia, di cui l'autorità di governo teneva conto, tanto che se ne compilavano dei ruoli con valore esecutivo. Vero è anche, però, che a più riprese, lungo il secondo Settecento, se ne era stabilita l'abolizione purché sussistessero per il parroco altri proventi di beneficio ecclesiastico.

La misura dei testatici in diocesi di Reggio era molto diversa da luogo a luogo. Si faceva sempre eccezione per i poveri, non tenuti ad alcun pagamento. Talvolta le università compravano dal parroco il diritto di riscuoter decime, offrendogli una contropartita. Negli anni che ci interessano, dunque, la misura delle decime era così determinata: all'intero del capoluogo, Reggio, i testatici venivano esatti per un importo di 10 grana (pari a un carlino, decima parte di un ducato) per fuoco (famiglia), senza distinzione per il mezzo fuoco (famiglia con madre vedova). Nelle contrade di Reggio, invece, la misura saliva sistematicamente a 60 grana a fuoco (30 il mezzo fuoco). Ai figliani, però, si consentiva normalmente la sostituzione della decima in denaro con una prestazione determinata in natura, e precisamente « un mezzo di filigello per ogni fuoco, e la metà per mezzo fuoco »; il filugello, cioè la seta filata, costituiva una delle principali industrie calabresi del

tempo. Nei « casali » di Reggio, poi, la misura delle decime, pur presentando qualche eccezione, saliva ancora a 80 grana (Podàrgoni), a 90 (Cerasi), a 100 (Cannavò). Anche intorno a questi valori si manteneva la media delle decime nelle altre parrocchie della diocesi e il testatico di 100 grana non era raro. I mezzi fuochi pagavano la metà o il terzo della misura normale.

Questa misura, a quanto dicono le fonti, era stata stabilita molto addietro nel tempo; secondo il parroco di Ortì, arciprete D. Domenico Laganà, i Carlini 6 e 4 (fuoco e mezzo fuoco) erano addirittura una misura fissata « per stabilimento di Monsignor Annibale D'Afflictis » [2]; e poiché le sante visite di mons. D'Afflictis si ebbero verso il 1617, è evidente che l'entità delle decime era immutata, alla fine del Settecento, da oltre centocinquanta anni.

I poveri, per principio, non pagavano decime. C'erano però anche altre, categorie che non pagavano: « Riguardo alle decime — diceva il dittereo di S. Lorenzo, Don Bruno Curatola — esiggo Io da' miei filiani solamente la somma di ducati cinque annui in circa, perché la maggior parte son poveri, ed alcune Persone che non voglio esiggere cosa alcuna » [3]. È da credersi, però, che il privilegio dovesse spettare a persone dei ceti superiori, magari benefattori: il parroco di S. Maria dell'Itria a Rosalì diceva di esigere la decima in ducati 90 annui, « tralasciando li poveri ed altre persone di riguardo » [4].

Talora i parroci, fossero o meno di patronato le rispettive chiese, traevano i mezzi di sostentamento — indipendentemente dai proventi della parrocchia — dagli emolumenti stabiliti o nell'atto della fondazione o in altra circostanza. Altre volte, nel corso dei precedenti decenni, erano intervenuti accordi tra talune parrocchie e le università, per cui il parroco rinunciava alle decime e otteneva una congrua sostitutiva; analoghe convenzioni erano state stipulate tra singoli parroci e le « comunerie » di preti dei rispettivi

2. ASC, Segreteria Ecclesiastica della Cassa Sacra (da ora abbreviato ASC, SE), fasc. 385, deposizione giurata dal Parroco.
3. ASC, SE, fasc. 370, conferma di bilancio del Dittereo.
4. ASC, SE, fasc. 403, relazione del Parroco.

comuni. L'università di Scilla, ad esempio, aveva il giuspatronato sulla Chiesa arcipretale sotto il titolo dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine, « secondo lo stabilimento fatto nello stato discusso di detta Città nella Regia Camera », per cui « somministrava detta università per mantenimento di detta Chiesa Arcipretale la somma di ducati Centotrenta, e docati quaranta per la sollennità dell'Immacolata Concezione, oltre delle altre spese che detta Università faceva per la costruzione del Santo Sepolcro, per le fabriche ed altro bisognevole, come pure allo stesso Arciprete per sua annuale congrua docati Cento, ed altri trentasei per due suoi Economi addetti dalla Curia Vescovile al servizio di quella Parrocchia, che in tutto erano ducati trecento e sei, incluso il mantenimento di detta Chiesa, Festa ed Economi » [5]. La parrocchia del casale di Santo Stefano sotto il titolo del SS. Salvatore teneva, per convenzione stipulata tra il parroco ed il sindaco del tempo (1765), « la congrua di docati cento annui assignatili da quella università in luogo e vece delle decime aggregate con tale convenzione all'università istessa », come risultava da atto stipulato per notar Idone da Scilla [6]. L'arciprete della parrocchia di Calanna sotto il titolo del SS. Salvatore, invece, godeva di una « congrua di docati cento assignatili da' Reverendi Sacerdoti delle Reverenda Comuneria della sudetta Terra per conclusione capitolare fatta in tempo di Santa Visita in presenza di Monsignor Arcivescovo, e confirmata con decreto del Vicario nel primo di maggio dell'anno 1776 su le entrade de i beni d'ess'Arcipretale, ceduti ad essa Reverenda Comuneria dall'olim Arciprete Capoferro sin dall'anno 1600, come [il parroco del 1786] disse riscontrarsi dall'originale fondazione della suddetta Reverenda Comuneria »; nella recente conclusione capitolare, poi, l'attuale arciprete aveva ceduto alla comuneria anche il diritto di decima, nella misura di grana 8 e cavalli 4 a fuoco [7]. Da una parte, dunque, esisteva l'esigenza di sem-

5. *Relazione*, c. 476 r.
6. *Relazione*, c. 479.
7. *Relazione*, c. 478. Il cavallo (o callo) era la dodicesima parte del grano. A detta dell'Arciprete, i beni della Chiesa di Calanna erano stati ceduti alla Comuneria « fin dal decimosesto secolo » (ASC, SE, fasc. 418).

plificare l'esazione delle decime, dall'altra c'erano delle università che intendevano pervenire a un più razionale e moderno ordinamento dei rapporti con le autorità parrocchiali e con gli stessi amministrati. Ma mentre non è dato scorgere elementi nuovi nel trasferimento dell'esazione delle decime dai parroci alle comunerie (le decime continuavano ad essere esatte, stavolta direttamente dalla comuneria), è invece da riguardarsi come un momento di progresso notevole l'assunzione della congrua su di sé che talune università stabilivano: ciò non solo costituiva una razionalizzazione dei rapporti economico-sociali all'interno dell'università, ma importava una considerazione più moderna dello stesso ufficio pastorale, riguardato come pubblico servizio, tale che il suo peso doveva esser posto tra gli altri della comunità. È probabile, inoltre, che le due parti, il parroco e l'università, trovassero nella nuova soluzione due tipi di convenienza: la certezza della rendita il parroco, una semplificazione nell'economia e nell'amministrazione l'università.

Ritornando alla misura delle decime ecclesiastiche, è da osservarsi che i figliani *intra moenia* di Reggio erano privilegiati da un importo annuo per fuoco molto basso (10 grana), mentre, a mano a mano che ci si allontanava dal capoluogo e si andava alle immediate contrade e poi ai casali, il gravame delle decime si faceva ben più consistente, arrivando al decuplo, 100 grana. Vero è, però, che la misura della decima per fuoco, fissata oltre un secolo prima e rimasta inalterata fino al tardo Settecento, aveva perduto — relativamente, s'intende — molto del suo iniziale peso e rilievo, fatto anche troppo evidente ove si pensi all'ascesa dei prezzi lungo il periodo che va dal secolo XVII a tutto il secolo XVIII.

Eppure è altamente significativo che non di rado, a parte il caso dei poveri accertati e non tassati, i parroci dovessero dichiarare che le decime erano di difficile esazione. La misura di un ducato annuo, ad esempio, era tale che gli abitanti di Cannavò, casale di Reggio, difficilmente pagavano: « Attenta la miseria dei miei Filiani non ho potuto mai esiggere in tal forma simil dritto, e secondo ho la possibilità l'esazzione sudetta non arrivò mai più di ducati otto annui » dichiarava il parroco D. Antonino Borello, che pure vantava

ventidue ducati di testatico [8]. A Ortì gli abitanti trovavano difficoltà a versare le 60 grana di decima per fuoco, tanto che il parroco, D. Domenico Laganà, dopo aver ricordato che risaliva al 1614 la fissazione dei diritti di decima e di stola nera, dichiarava: « quali ditto testatico e stola nera, che maturava per ciascheduna Pasqua d'ogn'anno, per magior agevolezza di quella gente in tal tempo impotente a pagare,[io] l'esigeva da me nel mese d'agosto in mosto e denaro » [9]. Poiché i poveri erano « in gran numero », scarse erano le decime sacramentali per il parroco di Santa Maria di Loreto, nelle immediate vicinanze della Città [10]. E all'interno della stessa città, il parroco di S. Giorgio de Gulpheriis dichiarava che quasi tutti i figliani erano poveri e non puntuali [11]. Il parroco di S. Giorgio extra moenia diceva di avere esatto come aveva potuto a causa della popolazione in condizioni di particolare disagio [12].

Ma, a parte la difficoltà d'esazione, occorre riconoscere che il valore effettivo delle decime costituiva ormai un provento relativamente esiguo per i parroci, dato che la misura fissata oltre un secolo prima non aveva subìto alcun aumento, e la riduzione del valore reale delle decime andava a danno dei parroci nella stessa misura in cui andava a favore dei figliani. La stessa disposizione che consentiva la conversione della decima in prodotti agricoli, se tornava conveniente alle popolazioni coltivatrici, non sempre era favorevole ai parroci; e questo perché, secondo l'affermazione delle fonti, era difficile l'esazione nei periodi di scarsa produzione. Circa la decima in filugello diceva il parroco di Santa Maria di Loreto: « E comecché tale rendita varia come variano i prezzi della seta, e secondo la fertilità o infertilità di tal genere e la quantità dei poveri, non posso formare un giudizio esatto » [13]. Il parroco di San Nicolò di Valanidi

8. ASC, SE, fasc. 423. *Relazione*, c. 172.
9. ASC, SE, fasc. 385.
10. ASC, SE, fasc. 377, dichiarazione giurata del parroco Francesco Antonio Manuardi.
11. ASC, SE, fasc. 425, dichiarazione giurata del parroco Francesco Baé.
12. ASC, SE, fasc. 434, dichiarazione giurata del parroco Giuseppe Antonio Orangi.
13. ASC, SE, fasc. 377.

definiva il testatico una « rendita molto incerta a causa dell'alto e basso prezzo della fronda [di gelso] » [14].

È evidente, dunque, che le decime sacramentali non potevano in alcun modo considerarsi la base del sostentamento di un parroco e delle spese connesse al suo ufficio. Eppure, nonostante tutto, i testatici erano addirittura, in parecchi casi, la fonte più importante di rendita per i parroci (eccettuando in modo particolare Reggio, dove l'importo unitario della decima era così basso che l'ammontare complessivo era esiguo in proporzione). Se raffrontiamo le entrate di molte parrocchie potremo vedere che spesso i testatici superavano le rendite da affitti e da censi: quasi tutte le parrocchie delle « contrade »; le parrocchie dei casali di Valanidi, Pavigliana, Perlupo, Cerasi, Terreti, Ortì; varie parrocchie in Motta San Giovanni, Gallico, Fiumara, Catona, Rosalì, Cannatello, Campo, Scilla, Calanna, Santo Stefano, Milanese. Non era raro il caso, poi, che l'unico provento, addirittura, fosse costituito dalle decime; ciò spiega perché parecchi parroci, « per essere stata proibita l'esazione delle decime e il diritto della stola nera », si proclamavano del tutto poveri: quello di Santa Maria di Loreto in Reggio [15], quello di San Demetrio in Mosórrofa [16], quello di Santa Maria Maddalena in Campo [17], quello di Laganadi [18], quello di Armo [19], il dittereo di Montebello [20], il parroco di Santa Domenica in Gàllico [21], quello di San Biagio anche in Gàllico [22].

Vi era, però, un certo equilibrio tra decime sacramentali e rendite da terre o da censi. Là dove le decime erano cosa troppo esigua, ad esempio a Reggio, era facile riscontrare annue rendite più o meno rilevanti, mentre gli alti proventi delle decime si registravano là dove le rendite dominicali erano scarse. In un tale stato di

14. ASC, SE, fasc. 421, dichiarazione giurata del parroco Giacinto Capporella.
15. ASC, SE, fasc. 376.
16. ASC, SE, fasc. 369, dichiarazione giurata del parroco Filippo Sorgonà.
17. ASC, SE, fasc. 371, dichiarazione giurata del parroco Francesco Caprì.
18. ASC, SE, fasc. 380.
19. ASC, SE, fasc. 387, dichiarazione giurata del parroco Paolo Papisca.
20. ASC, SE, fasc. 389, dichiarazione giurata del dittereo Piero Mazzacuva.
21. ASC, SE, fasc. 393, dichiarazione giurata del parroco Michee Bertè.
22. ASC, SE, fasc. 394, dichiarazione giurata del parroco Antonio Tropeani.

cose, però, è chiaro che le parrocchie oggettivamente più ricche erano quelle i cui proventi fossero prevalentemente di natura dominicale, sia perché questi non andavano soggetti alla precarietà dell'esazione in circostanze particolari (pauperismo diffuso, carestie, ecc.), sia perché le rendite da terreni o da case crescevano con l'aumentare dei prezzi, pur se in misura graduale. Per le parrocchie delle contrade di Reggio, appunto, « era tenuissima la rendita che le medesime avevano di beni temporali, essendo per lo più fondate ne' testatici che si solevano corrispondere » [23].

COMUNE E PARROCCHIA	RENDITE ESIGIBILI						RENDITE INESIGIBILI					
	Terre		censi perp.		censi bollari		Terre		censi perp.		censi bollari	
	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita
REGGIO												
S. Sebastiano	14	51,28	7	32,00	3	3,50	1	8,60	55	61,34	—	—
SS. Filippo e Giacomo	19	66,40	23	64,93	4	5,27	—	—	42	44,68	—	—
S. Nicolò del Pozzo	13	38,50	7	5,67	10	10,90	—	—	32	34,03	1	2,00
S. Giuseppe	7	13,40	4	2,93	7	10,24	—	—	21	38,80	6	10,32
S. Maria della Candelora	10	36,63	17	10,77	5	5,51	—	—	69	41,23	—	—
S. Giorgio de Gulpheriis	12	69,49	20	47,02	5	20,96	1	2,00	29	31,95	—	—
S. Gregorio Magno	19	89,30	7	19,72	—	—	—	—	20	25,84	—	—
S. Maria della Cattolica	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
CONTRADE DI REGGIO												
S. Maria di Loreto	4	5,20	7	13,33	—	—	—	—	1	0,50	—	—
S. Maria dell'Itria	5	4,90	2	1,90	2	16,00	—	—	8	7,00	—	—
S. Maria del Soccorso	2	3,40	—	—	4	4,10	—	—	—	—	—	—
S. Gregorio Taumaturgo	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Spirato	11	18,00	7	18,50	1	1,00	2	?	4	5,90	—	—
S. Maria del riparo	6	3,60	—	—	3	9,00	2	?	—	—	—	—
Spirito Santo	5	7,63	5	9,60	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Giorgio extra moenia	9	19,52	7	9,90	2	2,30	—	—	1	1,50	—	—
S. Elia	3	10,30	—	—	—	—	—	—	3	13,00	—	—
S. Lucia	1	1,50	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Caterina del Trivio	1	1,50	3	7,00	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Nicolò di Vito	7	14,10	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Giov. Battista in Archi	7	53,35	14	9,00	1	3,00	—	—	—	—	—	—
CASALI DI REGGIO												
S. Salvatore in Trizzino	10	37,40	7	3,53	6	3,47	2	?	7	10,29	—	—
S. Veneranda in Pavigliana	15	8,80	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Nicolò in Valanidi	1	40,00	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Michele Arc. in Nasiti	11	27,40	9	8,61	5	2,75	—	—	5	3,05	2	2,10
SS. Rosario in Ortì	20	63,96	19	14,80	—	—	9	3,53	—	—	—	—
S. Maria delle grazie in Perlupo	17	11,65	4	2,50	4	4,50	2	?	14	15,45	—	—
S. Maria Ann. in Cerasi	9	21,00	3	2,01	8	2,96	18	?	17	16,20	—	—

23. *Relazione*, c. 91.

COMUNE E PARROCCHIA	RENDITE ESIGIBILI						RENDITE INESIGIBILI					
	Terre		censi perp.		censi bollari		Terre		censi perp.		censi bollari	
	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita	n°	rendita
S. Nicolò in Cannavò . . .	15	26,70	2	0,95	1	0,18	7	?	15	4,53	—	—
S. Maria del Bosco in Podargoni	18	68,63	8	14,38	9	6,12	7	?	7	6,15	—	—
S. Antonio in Terreti . . .	14	22,19	6	3,33	5	5,88	2	?	20	30,72	—	—
S. Salvatore in Schindilità .	9	3,50	13	7,10	6	3,86	—	—	7	6,15	—	—
S. Maria del Popolo, Arasì	13	34,70	25	11,27	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maria di Loreto, Ortì .	39	153,81	10	6,55	51	31,78	—	—	—	—	—	—
ALTRI COMUNI DELLA DIOCESI												
S. Nicola (S. Agata) . . .	71	114,37	19	10,63	—	—	—	—	—	—	—	—
SS. Salvatore (S. Agata) . .	34	74,00	5	2,25	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maria Socc. (S. Agata) .	25	32,40	9	8,63	—	—	—	—	—	—	—	—
SS. Pietro e Paolo (Cardeto)	40	33,45	17	2,42	—	—	14	?	—	—	—	—
S. Maria Ass. (Armo) . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Demetrio (Mosorrofa) .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Arcipretale (Pentidattilo) .	185	104,95	33	22,17	1	1,00	84	?	31	12,40	—	—
Ditter. S. Costant (Melito)	70	30,68	14	15,23	—	—	11	?	29	5,80	—	—
Arcipretale (S. Lorenzo) . .	72	101,02	21	15,12	—	—	4	?	—	—	—	—
Dittereale (S. Lorenzo) . .	88	71,49	10	14,03	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Teodoro (Bagaladi) . . .	23	18,69	19	11,31	—	—	8	?	3	2,10	—	—
Arcipretale (Montebello) . .	132	119,26	50	27,76	—	—	40	?	1	?	—	—
Ditter. S. Nicolò (Monteb.)	87	57,25	30	12,69	1	3,00	3	?	3	2,30	—	—
S. Mich. (Motta S. Giov.)	115	159,62	35	48,35	—	—	15	?	5	1,80	—	—
S. Maria Catena (ivi) . . .	59	80,45	12	7,95	—	—	44	—	42	10,51	—	—
S. Caterina (ivi)	28	24,27	26	20,62	—	—	1	?	—	—	—	—
S. Maria del Lume (ivi) . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maria delle Grazie (Sambatello	23	—	60	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Michele Arc. (ivi) . . .	17	101,81	31	68,15	12	17,56	—	—	—	—	—	—
S. Biagio (Gallico)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Domenica (Gallico) . . .	15	18,25	23	26,33	3	1,94	—	—	—	—	—	—
S. Maria della Neve (S. Giovanni)	15	74,10	20	17,73	3	5,08	—	—	—	—	—	—
S. Sebastiano (Diminniti) .	17	27,64	32	25,21	—	—	—	—	—	—	—	—
Arcipretale (Fiumara) . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Dionisio (Catona) . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maria Itria (Rosalì) . .	2	8,00	49	35,91	3	1,85	—	—	—	—	—	—
S. Giorgio (S. Roberto) . .	3	30,71	7	72,53	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maria Portosalvo (Cannitello)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
S. Maria Madda. (Campo) .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Arc. Immacol. (Scilla) . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Arcipr. SS. Salv. (Calanna)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
SS. Salvatore (S. Stefano) .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Annunciata (S. Alessio) . .	139	163,81	105	34,53	1	1,45	7	?	—	—	—	—
S. Maria delle Grazie (Laganadi)	1	5,00	8	6,47	26	11,20	—	—	—	—	—	—
S. Maria della Lettera (Milanese)	4	4,70	4	2,50	19	21,76	—	—	—	—	—	—
S. Giuseppe (Scrofi) . . .	4	34,00	10	10,80	5	6,13	—	—	—	—	—	—

Se povere erano, dunque, le rendite fondiarie, e i censi perpetui e bollari, delle « contrade » di Reggio, ben più cospicuo era l'ammontare di rendite e censi per le parrocchie del capoluogo e dei suoi casali, dove era anche evidente il fenomeno dell'usurpazione delle terre ecclesiastiche e della dispersione dei censi. Fuori dell'àmbito propriamente reggino, poi, le parrocchie detenevano rendite da terre in misura pari — in genere — a quella del capoluogo e dei suoi casali, e spesso anche in misura superiore. Caratteristica peculiare delle parrocchie del capoluogo, inoltre, era la presenza sistematica di censi bollari [24]. I censi perpetui erano, invece, presenti un po' dappertutto. Le parrocchie delle contrade di Reggio, se guardiamo al complesso dei dati, erano senz'altro quelle in condizioni di evidente disagio.

I fondi rustici (*territori* nelle fonti) erano dalle parrocchie affidati ai privati con varie forme di contratto. L'enfiteusi vera e propria non era frequente. Frequentissima, invece, la colonìa parziaria, frequente l'affitto. La colonìa era regolata su basi convenzionali, cioè presupponendo una determinata produzione media annua (per i campi a grano si computava la media dell'annata produttiva e dell'annata sterile), e fissando la quota da corrispondere, in natura o in denaro, alla Chiesa; è probabile che il canone potesse essere anche versato « a riferimento », come si direbbe oggi, cioè in denaro ma con riferimento al prezzo corrente del prodotto dovuto. I fondi, perciò, erano concessi a mezzo (*jus di metà*), a terzo (*jus di terzo*), a quarto (*jus di quarto*), a quinto (*jus di quinto*), a sesto (*jus di sesto*), a due quinti (*a cinqui li dui*), a tre quinti (*d'ogni cinque tre*), a un dodicesimo (*ogni dodici uno*), ad un nono (*terzo di terzo*); la frazione indicava la parte di prodotto spettante alla parrocchia convenzionalmente. Per le colture miste era anche mista la misura della

24. Val qui la pena di chiarire brevemente che i censi perpetui erano l'annuo corrispettivo per terra concessa con tal patto; si trattava, sostanzialmente, di una alienazione di immobili, e il censo gravava sulla cosa. Poteva essere redento dal censuario. I censi bollari (che, almeno in linea di principio, gravavano sulla cosa) erano un annuo corrispettivo dovuto per un capitale ottenuto in contanti, irripetibile dal concedente, affrancabile *quandocumque* dal censuario: la « pensione », ossia il tasso d'interesse — per così dire — che annualmente era dovuto sul capitale, era variamente fissato nelle singole convenzioni.

prestazione (ad esempio, il terzo delle fronde di gelso, e la metà del grano ogni due anni). Un fondo, inoltre, poteva fornire porzioni diverse di prodotto, nel senso che — ad esempio — su metà fondo la parrocchia esigeva il terzo della fronda e la metà della produzione granaria e sull'altro mezzo fondo il quarto della produzione arborea e sempre la metà del grano. Il *terraggio* indicava, poi, la forma di affitto (esisteva un'alternanza delle due denominazioni) in cui la porzione della prestazione dovuta era stabilita in misura fissa e senza alcun riferimento ai risultati effettivi della produzione. Tanto è vero che negli inventarii, per determinare la rendita annua dei fondi dati a terzo, a quarto, ecc., occorreva procedere alla coacervazione delle rendite di più anni per ottenere una rendita annua media, dato che la rendita annualmente variava; laddove nel caso dell'affitto, che era in misura fissa, era sufficiente avere notizia dell'ammontare dell'annuo canone. In altri contratti, validi per i fondi coltivati alternatamente a grano e a legumi, si prevedeva il versamento di un canone — in natura o in denaro corrispettivo — sulla base del valore del grano per un anno, e dei legumi (fagiuoli soprattutto) per l'altro. Qualche volta il còmputo (e forse anche l'esazione) si faceva in derrata per l'annata *piena* e in denaro per la *vacua*. Nel caso delle vigne (che si davano per lo più a quarto o a terzo) si aggiungevano talvolta alcune prestazioni complementari, come l'*avantiporte* e il *jus di papasporo*, per le quali alla porzione di derrata fissata in proporzione del prodotto effettivo del fondo (il terzo, il quarto, ecc.) si aggiungeva una quota fissa: ad esempio, « il terzo ed una salma di avanti porte », o « il terzo con quattro lancelle di parasporo », dove la salma e la lancella erano misure di capacità riferite all'uva o mosto da fornire in proporzioni che erano — almeno così mi pare — fisse e indipendenti dal prodotto complessivo del fondo [25]. Il *jus* di quarto e il *jus* di terzo erano i patti colonici più diffusi.

25. Così almeno mi pare di capire. Villari (*Mezzogiorno e contadini nell'età moderna*, Bari 1961, p. 29) ritiene il parasporo « un'altra parte variabile del prodotto da prelevarsi prima della divisione ». La discordanza, però, può anche nascere dalle diverse clausole contrattuali nelle varie zone e nelle varie epoche. Il parasporo, dal greco παρασπειρω, *pianto intorno,* è termine legato a un determinato tipo di coltivazione, per cui una parte del terreno aveva, almeno originariamente, una destinazione particolare.

Il caso delle vigne, però, ci offre l'occasione per dire che le fonti attestano un decisivo miglioramento nell'economia dell'agricoltura in tutta la zona che ci interessa, miglioramente senz'altro realizzatosi per merito del lavoro dei coltivatori. Molto spesso, allorché le fonti ci indicano lo stato delle terre prima e dopo del più recente contratto, appare evidente il miglioramento apportato: soprattutto nel caso delle vigne, per le quali frequentemente le fonti attestavano che « prima erano terre »: questa precisazione, contenuta nei più recenti inventarii, nasceva dall'esigenza di fare riferimento preciso alle rubriche delle precedenti platee, affinché fosse chiaro che quel determinato territorio, indicato in atto di santa visita o in platea come terreno a grano (o *scàpulo*, cioè non alberato), era quello stesso ora coltivato a vigna. Si potrebbe dire, anzi che quasi tutte le vigne apparenenti alle parrocchie e da queste concesse con *jus* di terzo o di quinto, ma soprattutto di quarto, erano di recente o recentissimo impianto, tanto che spesso i riveli parlavano di vigne *novelline*, o « non ancora venute in frutto ». E così anche, se pure in misura minore, per altre colture arboree specializzate: tra i beni della parrocchia di Cannavò si trovavano « tre pezzetti di naside [striscia di terreno coltivato lungo un fiume] di quattronata una e mezza circa, con ficaje, gelsi, bergamotti, limoni, portogalli [aranci] ed olive, che prima consistevano in certi laccari [terre in declivio] di terre ». Espressioni come questa, che si è riportata per sottolineare l'intensività delle colture di recente impianto su superficie relativamente esigua, erano frequenti nei riveli.

* * *

Guardando all'estensione dei beni delle parrocchie in diocesi di Reggio, non sfugge a nessuno il fenomeno della notevole frammentazione fondiaria che vi si registrava nel secolo XVIII. I fondi, tranne casi molto rari, non raggiungevano mai una notevole estensione: si trattava in genere di poche quattronate (1 quattronata = = mq. 1.141), due-tre in media, cioè metri quadrati 2200-3500, all'incirca quanto una tomolata catanzarese, pari a mq 3333. Pur-

troppo non mi è stato possibile fornire dati esatti e complessivi, dato che le fonti sono lacunosissime a tal riguardo; è però sufficiente rifarsi ai casi di quelle parrocchie la cui documentazione offra dati sufficienti ed omogenei. Il fenomeno, del resto, non era accidentale e — soprattutto — non riguardava i beni delle sole parrocchie della diocesi. Infatti, se si guarda al complesso della proprietà ecclesiastica in diocesi di Reggio nello stesso periodo, relativamente ad enti ecclesiastici non parrocchiali (conventi, monasteri, abbazie, congregazioni, ecc.), l'impressione che se ne ricava è la stessa: una notevole frammentazione, dalla quale non andavano esenti nemmeno gli enti ecclesiastici del capoluogo. Ben diversa, invece, era la condizione della zona di Catanzaro nello stesso torno di tempo (il capoluogo ed altri quattordici comuni immediatamente vicini), dove, come ho altrove dimostrato, una relativa frammentazione si verificava solo in alcune zone periferiche, e anche con rilevanti eccezioni, mentre gli enti ecclesiastici catanzaresi si trovavano in possesso talvolta di centinaia e centinaia di tomolate ripartite in qualche diecina di fondi [26].

Del resto, il possesso fondiario complessivo di queste parrocchie, che fosse ancora di loro pieno diritto (quindi con esclusione delle terre già date a censo) non era, sul finire del Settecento, molto ampio. A questo proposito, nonostante le difficoltà obiettive di pervenire a dati omogenei e definitivi, è conveniente rifarci all'annua rendita dei terreni. Apparirà evidente, allora, la rendita unitaria molto esigua; e anche ponendo nel conto le terre che in quel momento non davano rendita o perché incolte da più tempo o perché non identificabili, la conclusione sarà pressoché la stessa: unità fondiarie poco o pochissimo estese, rendita unitaria globale (cioè comprensiva della porzione colonica e di quella dominicale) piuttosto esigua. Spesso la porzione dominicale della parrocchia era inferiore, e anche di molto. a un ducato annuo per un fondo: il che ci porta a concludere che, in casi del genere, la rendita del colono oscillava tra 1 e 3 ducati.

26. ASC, *Liste di carico della Cassa Sacra,* Riparto di Catanzaro. Sarà da vedersi, all'uopo, il mio lavoro su *Proprietà ecclesiastica ed accumulazione fondiaria nella Calabria del tardo Settecento. L'azione della Cassa Sacra dal 1784 al 1796,* di prossima pubblicazione. Cfr. il mio recente studio sul possesso fondiario degli enti ecclesiastici catanzaresi in « Studi salentini », 1968.

Un elemento che, però, poteva compensare per il contadino la non rilevante rendita unitaria dei fondi era il lavoro applicato a più fondi ecclesiastici, circostanza che appare non rara negli inventarii. Altro elemento era la relativa convenienza dei contratti di locazione e, ancor più, di colonìa, che i contadini stipulavano con le parrocchie. Tutto sommato, il patto meno conveniente per i contadini era il *jus* di metà sopra le terre coltivate a grano, calcolato in media tra anno fertile e anno infertile e senza tener conto del prodotto in erba dell'anno infertile. Non era però il contratto più frequente; il *jus* di quarto e il *jus* di terzo erano quelli che le parrocchie esercitavano con maggiore frequenza, mentre le clausole integrative (il parasporo, l'avante porte) erano rari. Solo a patto di convenzioni coloniche favorevoli, del resto, era possibile per il lavoro contadino avere una prospettiva di miglioramento e di trasformazione nelle campagne, e solo con questi rapporti abbastanza favorevoli al momento del lavoro la prospettiva stessa della trasformazione delle colture poteva coincidere con le aspirazioni del contadino e con i suoi reali interessi in ordine al suo sostentamento.

Da canto loro, infatti, le parrocchie né si erano curate né si curavano di prospettive diverse nella utilizzazione dei suoli. Leggendo i riveli dei parroci è fin troppo evidente come, a parte la preoccupazione di esigere le porzioni dominicali, il loro rapporto con la terra fosse del tutto indiretto e assenteistico, anche se i rapporti con i contadini non erano iugulatorii. L'eccessivo disordine in cui erano tenuti gli stessi atti comprovanti il titolo di proprietà; il fatto che i fondi in proprietà fossero indicati in una platea e non negli atti di santa visita, o viceversa, e che poi il parroco nel suo rivelo non sapesse come regolarsi; il fatto che spesso i parroci attribuissero a responsabilità dei loro predecessori, o di economi e rettori laici, il declino economico della parrocchia; il fatto, *last not least*, che fossero troppo frequenti le terre dichiarate incolte senza una giustificazione plausibile; e che, di conseguenza, tutti i parroci, al momento del rivelo, si dimostrassero completamente scettici sulle migliorie da apportare ai fondi delle loro parrocchie, e non sapessero in concreto suggerire nulla al funzionario circa le innovazioni possibili e si limi-

tassero invece ad esprimere il timore che i fondi si potessero « piuttosto deteriorare »: ebbene, tutto ciò prova che il rapporto tra la Chiesa e la terra era un rapporto arcaico e immobile, il cui solo aspetto positivo era, per l'appunto, la relativa liberalità nei confronti del lavoro contadino, alla quale potevano ricollegarsi gli incrementi produttivi (l'impianto delle vigne, soprattutto, molto più conveniente al lavoro contadino). Questo stesso disordine e arcaicità di rapporti, del resto, faceva sì che già si fossero realizzate molte piccole usurpazioni da parte di singoli coltivatori. In quei « rapporti impensabili nel quadro dei sistemi produttivi che si vengono sviluppando dalla crisi della proprietà feudale » di cui parla Villari [27], si inserivano forme di proprietà addirittura paradossali: le parrocchie spesso possedevano e rivendicavano, ad esempio, tre o due o finanche una pianta di gelso (o di olivo, o d'altro) *nel* fondo del tale e del talaltro coltivatore. Di queste piante era per le parrocchie quasi sempre impossibile, ormai, percepire la rendita; tanto che negli inventarii relativi l'ammontare di queste rendite o non veniva caricato affatto o veniva posto tra le rendite disperse.

* * *

Circa l'ampiezza del possesso fondiario, le parrocchie delle contrade di Reggio erano piuttosto povere; la rendita dei fondi era sempre inferiore all'ammontare delle decime. Né le censuazioni degli anni precedenti erano state molte, come dimostra l'esiguo importo dei censi perpetui vantati nei riveli.

Diversa invece la situazione delle parrocchie reggine. A parte il caso di S. Maria della Cattolica, tutte figuravano, nel 1785, detentrici di fondi. La censuazione da parte loro era proceduta abbastanza e, anzi, guardando al complesso della diocesi, bisogna credere che le parrocchie di Reggio si erano particolarmente impegnate in quel particolare tipo di alienazione che era il contratto di censo perpetuo. Molti dei censi, d'altra parte, erano dovuti dagli eredi dei primitivi censuarii.

27. R. Villari, *Mezzogiorno e contadini*, cit., p. 30.

Fuori di Reggio la situazione era più complessa e più varia; qua una parrocchia con un esteso possesso fondiario, là una parrocchia quasi senza terre. Dappertutto, però, le terre ormai date a censo erano in numero non piccolo e in alcune zone superavano il numero delle terre ancora in pieno dominio. Ma le rendite delle terre ancora in pieno dominio erano senz'altro le più forti, il che significa che le parrocchie, ancora al tramonto del secolo XVIII, detenevano in piena proprietà un grande numero delle rispettive terre, e spesso delle terre migliori (le vigne, per esempio), che esse concedevano a colonìa o affittavano. Né questo è il caso delle sole parrocchie. Gli enti ecclesiastici non parrocchiali (conventi, monasteri, beneficii, congregazioni, cappelle, ecc.) della stessa diocesi accreditavano, prima dell'intervento della Cassa Sacra (1784), ducati 495,06 per censi perpetui, ducati 495,06 per censi perpetui, ducati 436,16 per censi bollari, ducati 625,03 per censi indistinti (cioè per censi di cui si ignorava la natura, non essendo stato possibile concludere se fossero perpetui o bollari); pur supponendo che la metà dei censi indistinti, o poco più, potessero essere perpetui, cioè corrispettivo di terre date a censo, avremmo l'ammontare di annui ducati 807 per censi perpetui sui circa ducati annui 1557 per censi dovuti a questi luoghi pii. Senonché questi stessi luoghi pii vantavano ancora una rendita annua di ducati 7.368,03 relativa a terre ancora di pieno dominio loro nel 1784. Certo, il minore rilievo dei censi di fronte all'ampiezza delle rendite per fitti e contratti colonici poteva anche scaturire, in parte, da una levitazione dei canoni annui per affitti e colonìe registratasi nel corso degli ultimi decenni, mentre i censi tendevano a restare fermi alla misura originaria; ma ciò non toglie che, nel 1784, la oggettiva situazione delle rendite fosse quella che le proporzioni sopra esposte ci fanno intravvedere.

I rapporti della Chiesa con l'economia delle campagne calabresi, quindi, non erano esclusivamente fondati su un semplice coacervo di esazioni censuarie o di decime: in realtà, il possesso fondiario in pieno dominio era senz'altro un momento preminente dell'attività economica degli enti ecclesiastici (sia pure assenteistica e indiretta): da esso si diramava un complesso di legami con il contesto sociale, sem-

pre rinnovantisi e incrociantisi, tanto con le classi agiate quanto con i contadini, fondato sui vari tipi di conduzione dei fondi ecclesiastici. E bsogna tenere ben conto di questo particolare tipo di presenza degli enti ecclesiastici, come centri di una multiforme attività nella vita economico-sociale delle città e, soprattutto, delle campagne meridionali. Questi enti che fittavano, censuavano e permutavano case e fondi, che prestavano denari a ricchi e poveri, che acquistavano, ereditavano, investivano e reinvestivano beni e diritti, avevano un ruolo importante — quale che esso fosse in una prospettiva di sviluppo e di razionalizzazione economica — nel contesto della società meridionale; erano, sì, dei percettori di rendite e decime parassitarie, ma costituivano anche, per così dire, un particolarissimo tipo d'impresa, con terre e capitali da collocare utilmente di anno in anno: donde una grande quantità di legami economico-sociali con le popolazioni, un fitto intrecciarsi di rapporti con le masse contadine (e, se pure in misura estremamente varia, anche con i benestanti); aspetto che bisogna non dimenticare o sottovalutare se si vuole pervenire ad una ricostruzione storiografica concreta.

* * *

Le parrocchie in diocesi di Reggio, dunque, potevano nel 1784 vantare rendite da fondi (affitti, colonìe, diritti vari) per una somma complessiva di annui ducati 2.517,66; le rendite da censi perpetui — correlative, ripetiamo, ad alienazioni di fondi già verificatesi — assommavano ad annui ducati 835,38. Come si vede, le rendite censuarie erano un terzo delle rendite fondiarie propriamente dette. Il rapporto era il seguente:

ZONA (NUM. PARROCCHIE)	NUMERO FONDI	RENDITA DA TERRE IN DUC.	NUMERO CENSI	CENSI PERPETUI IN DUC.	IMPORTO MEDIO 1 CENSO PERP.
Reggio (8)	94	365,00	85	182,74	2,14
Contrade (13)	60	143,00	45	59,33	1,31
Casali (13)	191	519,74	106	75,00	0,70
Altre (36)	1.105	1.489,92	649	518,31	0,80
DIOCESI (70) . . .	1.450	2.517,66	885	835,38	0,95

Le rendite da censi perpetui, come si vede, erano, in proporzione, la metà o un terzo, o addirittura un quinto o un settimo delle rendite da terre in fitto o a colonìa: il fenomeno era ancor più evidente dove il totale complessivo delle rendite era già di per sé elevato: le parrocchie delle contrade e quelle dei casali di Reggio erano in ugual numero, tredici, e pressoché uguale l'ammontare dei loro censi (rispettivamente annui ducati 59,33 e 75,00), ma le rendite fondiarie delle parrocchie dei casali erano più che triple nei confronti di quelle delle contrade.

Considerando il solo aspetto delle rendite fondiarie, troviamo che le parrocchie di Reggio, che erano l'11 per cento della diocesi, vantavano il 14,50 per cento delle entrate.

PERCENTUALI

ZONA (NUM. PARROCCHIE) %	NUMERO FONDI %	RENDITA FONDI %	RENDITA MEDIA 1 FONDO	NUMERO CENSI PERP. %	RENDITA CENSI PERP. %	IMPORTO MEDIO 1 CENSO PERP.
Reggio (11)	6,47	14,50	3,87	9	22	2,14
Contrade (18)	4,13	5,68	2,30	5	7	1,31
Casali (18)	13,10	20,64	2,69	11	9	0,70
Resto (51).	75,50	59,19	1,34	73	62	0,80

Poste a confronto con tutte le altre della diocesi, le parrocchie di Reggio si trovavano dunque in possesso delle rendite più notevoli, benché i fondi in loro possesso fossero relativamente pochi; il che sta a significare che le parrocchie reggine possedevano terre di un certo pregio per estensione e qualità e che l'incolto vi era molto raro. Il contrario avveniva nel resto della diocesi, dove la frammentazione fondiaria era notevole (oltre il 75 per cento dei fondi, meno del 60 per cento della rendita). Un fondo appartenente a parrocchia cittadina rendeva, in media, circa 4 ducati all'anno; tale rendita diminuiva sensibilmente uscendo fuori dal centro, fino ai ducati 1,34 della rendita media dei fondi appartenenti alle parrocchie rurali. Non si tralasci di considerare che appartenevano alle parrocchie rurali le molte terre dichiarate incolte o infruttifere, circostanza che si ripercoteva notabilmente sull'ammontare complessivo delle rendite fondiarie.

Del resto, un fenomeno per qualche verso analogo si registrava per i censi perpetui. I dati dei documenti ci dicono che le parrocchie del capoluogo non avevano seguìto una strada di censuaizoni massicce; in realtà esse avevano dato a censo solo il nove per cento delle terre, ma le rispettive rendite erano elevatissime dato che un censo perpetuo medio ascendeva nel capoluogo ad annui ducati 2,14, contro i ducati 0,70-0,80 delle parrocchie rurali. Le rendite da immobili erano, dunque, elevate nel capoluogo, mentre nelle zone rurali la frammentazione era notevole sia nel caso dei censi che nel caso delle terre ancora di pieno dominio degli enti. Rendite dominicali a qualunque titolo (fitti, colonìe, censi) e rendite sacramentali (decime) si trovavano quasi sempre in rapporto inverso.

Chi erano i fittuarii, i coloni, i censuarii? Non è per nulla facile rispondere dato che le fonti accennano troppo spesso unicamente al tipo di contratto o addirittura si limitano a dirci quanto un fondo rendesse. A proposito degli affitti, ad esempio, è quasi impossibile far nomi, dato che le rubriche tacciono a questo proposito e indicano solo il fondo e l'annuo canone (né allora sarebbe stato utile, ai fini della esazione, avere notizia esatta della ditta titolare dell'affitto, date le continue variazioni delle partite). Si potrebbe pensare che, lasciando da parte i riveli e la *Relazione* del Paulet e ricorrendo alle liste di carico allestite verso il 1790, sarebbe possibile accertare le partite; ciò è vero, ma — a parte l'impossibilità di reperire i dati per le parrocchie — non si dimentichi che nelle liste di carico può sorgere equivoco tra affitti avanti il 1784 e affitti successivi a tal data. Comunque, sulla base delle notizie che è stato possibile trovare, si è tentato di giungere a qualche conclusione generale.

In Reggio è facile individuare, nell'intreccio dei rapporti con la attività economica delle parrocchie di fine Settecento, non pochi esponenti del patriziato e dell'agiata borghesia. Un certificato ufficiale del 1779, rilasciato dall'università di Reggio e col quale si facevano conoscere le persone « probe e benestanti » della città perché l'autorità di governo vi scegliesse un Regio Economo diocesano, li specificava così: Domenico Parisio, Francesco Filocamo, Vincenzo An-

tonio Plutino, Giovanni Lavagna, Diego Megali, Paolo Ferrante, Fabrizio Sacco, Giuseppe Melissari, Federico Genoese, Giovan Domenico Bosurgi, Antonino Griso, Carlo De Blasio, Felice Gurrera, Giuseppe Plutino [28]. Or dunque, prescindendo dagli affitti (nei quali però è presumibile che le cose andassero alla stessa maniera), la presenza delle famiglie agiate è accertata nel campo dei censi. Ciò starebbe a provare che il processo di legittima appropriazione delle terre ecclesiastiche attraverso il censo perpetuo fosse già da tempo in corso a beneficio dei maggiorenti della città: i Genoese, i Plutino, i Filócamo, i Griso, i Bosurgi, gli Spanò, i Guarna, i Siclari, i Morisano, i Tripepi, i Laganà, non pochi dei quali, inoltre, figuravano come titolari di censi dispersi, come si vedrà. I censi di questi esponenti reggini erano quasi sempre di importo superiore alla media: segno che il contratto di censo era stato stipulato allorché la posizione delle famiglie rispettive era già ragguardevole, tanto che esse potevano impegnarsi per la coltivazioe di fondi abbastanza estesi o produttivi. Spesso costoro, inoltre, erano in rapporto censuario con più parrocchie: così — tanto per fare un esempio — Giovan Domenico Bosurgi teneva a censo quattro terre: un giardino in contrada *Ceci* (Parrocchia di San Giorgio de Gulpheriis) per ducati 5,00, un fondo in contrada *Palamiti* in territorio di Motta San Giovanni per ducati 3,50 (Parrocchia di San Gregorio Magno), un territorio appartenente alla Parrocchia di San Sebastiano per ducati 0,75, un giardino in contrada *Bocali* in territorio di Motta San Giovanni per ducati 8,00 (Parrocchia di San Giorgio de Gulpheriis), oltre ad alcune case in parrocchia di Santa Maria della Candelora per ducati 1,75. Francesco Bosurgi, invece, aveva a censo un giardino e molino in contrada *Gállico*, territorio di Sambatello (Parrocchia di Santa Maria della Candelora) per ducati 1,10, un giardino in contrada *San Giorgio* per ducati 1,00 (Parrocchia di San Giorgio extra moenia), un fondo in contrada *Péllaro*, territorio di Motta San Giovanni

28. ASC, *Cassa Sacra, Segreteria pagana*, fasc. 1. Per un fenomeno analogo, ma quantitativamente più rilevante, cfr. il mio recente studio *Censuazioni fondiarie e anticipazioni di capitali nell'attività di alcuni enti ecclesiastici calabresi nel Settecento* (in « Calabria nobilissima », 1967, n. 53-54).

per ducati 4,40 (Parrocchia di San Gregorio Magno), e aveva preso a censo 90 ducati dalla Parrocchia di Santa Maria dell'Itria. Il benestante Federico Genoese aveva a censo due giardini in *Gallico*, territorio di Sambatello, per ducati 3 (Parrocchia di San Sebastiano) e altri beni in detta contrada per ducati 2,50 (Parrocchia di San Giorgio de Gulpheriis). In genere, come si vede, l'importo dei censi di questi benestanti era superiore alla media. E si noti anche il frequente possesso di terre in zone alquanto lontane da Reggio, un tempo proprietà di parrocchie reggine.

Fuori della città, la presenza di questi facoltosi reggini scemava rapidamente e subentravano i particolari del luogo, nessuno però in condizioni di assoluta preminenza nell'ámbito dei censuarii. Qualche benestante reggino era, però, in rapporto con qualche parrocchia delle contrade, soprattutto per i censi perpetui: ciò spiega il fatto che le parrocchie delle contrade, nonostante la loro complessiva debolezza economica, si allineassero con quelle del capoluogo nella circostanza di avere censi medi superiori a un ducato annuo. Nella zona di Sant'Agata erano in vivi rapporti economici con le parrocchie soprattutto le famiglie Morábito, Tripepi, Nicolò, Sorgonà; in Pentidattilo gli Alati; a Montebello, invece, numerosissimi « particolari », cioè diecine e diecine di coltivatori, tenevano a quinto oppure a quinto e parasporo le molte vigne dell'Arcipretale e della Dittereale, e tra i fittavoli erano molto frequenti le vedove, mentre parecchi censi perpetui erano dovuti dalla Camera Baronale e dalle famiglie Altomonte e Scaramuzzino. Ma, anche se talora troveremo più famiglie in qualità di più volte censuarie, l'importo dei loro censi era del tutto normale, cioè relativamente molto basso. Ma già a Melito cominciamo a non individuare più famiglie particolarmente impegnate in censi perpetui; e così pure a San Lorenzo, a Motta San Giovanni, ecc.

Questi brevi accenni valgono a far comprendere come in un territorio ben lontano da Catanzaro e con enti ecclesiastici di diversa natura (le parrocchie, non i conventi e le cappelle), i caratteri della proprietà ecclesiastica in Calabria presentassero, nel tardo Settecento, talune analogie: proprietà ecclesiastica comminuta nelle zone

rurali e sua distribuzione in mano a parecchi piccoli coltivatori; nel capoluogo, invece, frequenti rapporti di talune famiglie benestanti con le parrocchie e confuire di più immobili già ecclesiastici nelle mani di questi benestanti nella forma del censo perpetuo. Vero è, però, che non mancano, pure in tal quadro di analogie, delle differenze notevoli (maggiore incisività della presenza dei benestanti, fenomeni di più cospicua accumulazione fondiaria già avanti il 1784, maggior numero di grandi fondi, se guardiamo alla situazione di Catanzaro), che potranno essere oggetto di uno studio comparativo tra più zone.

Lo studio degli inventarii relativi ai conventi, monasteri, cappelle, ecc., cioè a luoghi pii non parrocchiali in ripartimento di Reggio, ci consente di giungere a consimili conclusioni. I luoghi pii non parrocchiali della Città presentavano il fenomeno dei censi « indistinti » (o perpetui o bollari). Nel campo dei censi perpetui solo la Congregazione del Santissimo, il Monastero della Vittoria, il Convento di San Francesco di Assisi e il Monastero di San Nicolò di Strozzi potevano competere con le parrocchie; e nel campo dei censi bollari solo gli ultimi tre. Le rendite terriere vere e proprie, invece, erano non solo nettamente superiori ma di dimensioni unitarie talora ragguardevolissime. Se poniamo come riferimento la rendita terriera del 1790 (anno della redazione della lista di carico ad opera dell'amministratore Giuseppe Capialbi) per le terre *già* concesse in fitto dal Monastero e per le altre concesse a censo dalla Cassa Sacra dopo il 1784 (tutte terre che nel 1784 erano ancora di pieno dominio degli enti) si avevano queste dimensioni, relativamente agli enti più importanti, con entrate superiori ai 100 ducati annui:

Monastero della Vittoria: ducati 2.206 (121 partite).

Convento di S. Francesco d'Assisi: ducati 549 (41 partite).

Convento dei Cappuccini: ducati 161 (1 partita).

Convento degli Osservanti: ducati 106 (2 partite).

Congregazione del Santissimo: ducati 276 (46 partite).

Confraternita dei Nobili: ducati 116 (6 partite).

Monastero di San Nicolò di Strozzi: ducati 882 (35 partite).

La superiorità di questi enti nei confronti delle parrocchie reggine non ha bisogno di commento: si badi all'altissima dimensione unitaria dell'importo di certe partite.

Nelle zone rurali, poi, le entrate dei vari conventi, chiese non parrocchiali, congregazioni, ecc., erano, più o meno, della stessa entità di quelle delle parrocchie della stessa terra per ciò che riguardava i censi perpetui. Né gli affitti erano in condizioni dissimili (si tenga conto che per i luoghi pii non parrocchiali il patto colonico era estremamente più raro). Occorre, però, eccettuare alcuni casi di « affitti » a breve tempo di grandiose dimensioni: tutte le terre dell'Abbazia di San Cono concesse in fitto a tal Idone per ben 720 ducati annui, tutte le terre dei Capuccini di Fiumara ad altro fittuario per 100 ducati annui.

Solo il Monastero della Vittoria di Reggio e qualche altro luogo pio non parrocchiale vantavano *jus* di quarto; il patto colonico molto generalizzato rimaneva una caratteristica delle parrocchie, gli altri enti o fittavano o censuavano.

I censi bollari.

I censi bollari, vere e proprie anticipazioni di capitale, erano vantati da sette delle otto parrocchie di Reggio: anche altre parrocchie nelle altre università vantavano censi bollari. È significativo il caso di Santa Maria di Loreto nel casale di Ortì, dotata di molte terre che le garantivano un'annua rendita di ducati 135,81 e che vantava ben cinquantun censi bollari per annui ducati 31,78: si trattava di piccoli e medi capitali anticipati, in genere al sei per cento, a varie persone del luogo e delle borgate vicine: la somma anticipata era di ducati 515.

In parecchie università erano le parrocchie gli unici enti che effettuassero delle anticipazioni di capitale: così a San Roberto, ad Arasì, e in tutte le altre contrade di Reggio, dove le varie chiese non parrocchiali e le congregazioni non vantavano affatto censi bollari. Altrove, e a Reggio soprattutto, erano i conventi che anticipavano capitali: in Reggio il Monastero della Vittoria (oltre 166 du-

cati annui), il Convento di San Francesco d'Assisi (oltre 70 ducati annui), il Monastero di San Nicolò di Strozzi (54 ducati); il Convento dei Paolotti di Catona vantava censi bollari per circa 54 ducati annui.

Tra i debitori di censi bollari troviamo, per le parrocchie, qualche raro esponente dei benestanti (e, per esempio, l'ex sindaco di Reggio Bartuccio Melissari, usurpatore di un annuo censo bollare di ducati annui 3,41). Le operazioni creditizie avevano la stessa direzione dei censi perpetui: alquanto frequenti in Reggio le anticipazioni a membri delle famiglie benestanti; nelle zone rurali troviamo, ancora, la solita folla anonima.

La posizione delle parrocchie nei confronti degli altri enti ecclesiastici per quanto attiene ai censi bollari si configurava così: le parrocchie del capoluogo svolgevano un'attività creditizia veramente modesta nel complesso: il Monastero della Vittoria vantava da solo circa il quadruplo dell'importo dovuto per censi bollari da tutte le parrocchie del centro. Non possiamo fare, invece, una comparazione esatta per i luoghi pii rurali data la rilevante presenza, nei loro inventarii, dei censi « indistinti ».

Quel che è però interessante notare è che, a ben vedere, le parrocchie non svolgevano, a pro dei benestanti, quella funzione di oggettivo sostegno svolta da congregazioni e conventi; le parrocchie, nel caso dei benestanti, fornivano solo terre o capitali di entità complessivamente inferiore.

Così, per restare nel campo di qualche esempio citato, sempre relativamente ai benestanti, possiamo porre a raffronto i rispettivi rapporti con le parrocchie e con gli altri enti ecclesiastici: Domenico Genoese doveva alle parrocchie annui ducati 10,80 per tre censi, di cui uno disperso, mentre con il solo Monastero della Vittoria aveva in corso un censo bollare di ben 25 ducati annui, aveva preso a censo un terreno dalla Chiesa di Santa Maria delle Grazie per 2 ducati e teneva in fitto terre della Cappella dello Spirito Santo (annuo canone ducati 3,36), dell'Oratorio di Gesù e Maria (ducati 11,50), del Monastero di San Nicolò di Strozzi (ducati 2). Federico Genoese doveva alle parrocchie tre censi per un totale di 5 ducati e mezzo

all'anno; ma per un solo censo bollare dovuto alla Confraternita dei Nobili dentro il Convento di San Domenico pagava 10 ducati all'anno. Il censo bollare dovuto da Lorenzo Spanò alla Parrocchia di San Sebastiano era di ducati 0,60, quello dovuto al solito Monastero della Vittoria era di annui ducati 23.75. Né vanno dimenticati i casi di grandiose concessioni a colonìa che le parrocchie ignoravano (pare che i patti colonici dei luoghi pii non parrocchiali si limitassero a queste forme di particolare rilievo): sempre il Monastero della Vittoria aveva concesso terre a colonìa ad Antonio Pellicanò (rendita 107 ducati annui), al barone Carlo De Blasio (300 ducati), a Giuseppe Morganti (200 ducati). Il Beneficio di San Nicolò di Mari aveva concesso un censo di 25 ducati annui. Erano misure ignote alle parrocchie.

Le dispersioni e le usurpazioni dei beni ecclesiastici.

Un fenomeno che spiccava nel bilancio delle parrocchie in diocesi di Reggio era la dispersione dei territori. Il fenomeno era relativo in modo particolare alle parrocchie che avevano terre in quantità maggiore (Pentidattilo, S. Lorenzo, Bagaladi, Montebello). La dispersione si determinava, evidentemente, con l'occupazione della terra ecclesiastica da parte, verosimilmente, di un proprietario confinante che alterava i termini della sua proprietà estendendoli al bene ecclesiastico; oppure poteva essere un fittuario o un colono che indebitamente continuasse il possesso del fondo, senza versare il

Censi rerpetui dispersi

ZONA	Numero censi	Importo censi	Censo disperso medio
Reggio	264	274,47	1,03
Contrade	17	27,90	1,64
Casali	100	94,93	0,94
Resto	115	41,25	0,35
Diocesi	496	438,55	—

RIEPILOGO PERCENTUALE DELLE RENDITE, DEI CENSI PERPETUI E DEI CENSI PERPETUI DISPERSI

ZONA	N. PARR.	RENDITE FONDI		CENSI PERPETUI		CENSI PERPETUI DISPERSI	
		N.	importo	N.	importo	N.	importo
Reggio	11	6,47	14,50	9	22	53	62
Contrade	18	4,13	5,68	5	7	3	6
Casali.	18	13,10	20,64	11	9	20	22
Resto	51	75,50	59,19	73	62	23	9

corrispettivo. Di questi territori ormai le parrocchie non riuscivano nemmeno a dimostrarsi proprietarie: spesso nei riveli dei parroci non si faceva più parola di questi fondi, di cui pure era traccia negli atti precedenti. Né era possibile più comprendere chi e a che titolo possedesse ora la terra, anche perché spesso non si riusciva ad individuare il fondo stesso.

Il fenomeno interessava molte parrocchie, ma c'erano anche delle parrocchie ai danni delle quali le dispersioni erano rilevanti o rilevantissime: basti pensare alla parrocchia di San Gregorio Magno di Reggio (19 terre in possesso, 10 disperse), a quella del Rosario in Ortì (20 in possesso, 9 disperse), di Santa Maria Annunciata in Cerasi (9 in possesso, 10 disperse), del Salvatore in Schindilifà (9 in possesso, 7 disperse), di Santa Maria della Catena in Motta San Giovanni (59 in possesso, 44 disperse). Altre volte la proporzione relativa tra possedute e disperse non era così rilevante per le seconde, ma la misura della dispersione era pur sempre non disprezzabile nell'entità: l'Arcipretale di San Pietro in Pentidattilo (58 disperse contro 185 in possesso), SS. Pietro e Paolo in Cardeto (14 disperse contro 40 in possesso). In genere la dispersione era tipica di quelle parrocchie che registravano anche usurpazioni di terreni o di censi.

La dispersione era recente: per quasi tutti i fondi dichiarati dispersi, l'inventario del 1786 diceva chiaramente che essi figuravano nelle platee e negli atti di santa visita, o, tutt'al più, che mancavano in una delle due fonti; se il fondo veniva dichiarato mancante in uno dei due documenti, in genere mancava negli atti di santa

visita (primi del Settecento); il che starebbe a significare che, nei casi più remoti, le dispersioni si erano attuate tra la fine del XVII e i primi del secolo XVIII. Comunque i parroci, nei loro riveli, dichiaravano di non poter più individuare le terre che le fonti precedenti indicavano come di loro spettanza. Una gran parte dei fondi dispersi, andati nelle mani privati, si erano però dispersi tra il 1690 e il 1780 circa. Non è d'altra parte verosimile che il sisma del 1783 avesse favorito direttamente la dispersione attestata nel più recente inventario, benché si possa pensare che le persone interessate approfittassero della situazione di disordine per alterare i confini: infatti le zone di Montebello, di Motta San Giovanni, di Melito e di Pentidattilo, dove le dispersioni erano maggiori, avevano subìto danni relativamente esigui e nessuna vittima [29]. Ciò vale a confermare che l'arco di tempo in cui la dispersione si attuò in proporzioni maggiori fu disposto lungo gran parte del secolo XVIII. Alcuni di questi beni dispersi consistevano in qualche gruppo di piante di olivo confinante con qualche proprietà di privato, o addirittura sito in fondo altrui: una dispersione di tal fatto, soprattutto del secondo tipo, era nella natura delle cose; o — meglio — si spiegava soprattutto con le nuove esigenze della produzione che si registrarono lungo il secolo XVIII (e di cui si è fatto cenno a proposito delle vigne).

Le usurpazioni, invece, a differenza delle semplici dispersioni erano caratterizzate dal fatto che erano noti gli attuali occupatori *illegittimi* dei fondi. Il fenomeno delle usurpazioni era tipico della zona di Pentidattilo e di Montebello, nella valle del Sant'Elia, dove le rispettive parrocchie erano peraltro proprietarie di moltissime terre, parecchie delle quali dichiarate o incolte o discarsissima produzione. Il fenomeno delle grandi usurpazioni, anzi, mi pare per qualche verso collegato ad una oggettiva condizione di disgregazione economica, nella quali il grande usurpatore si inseriva tanto più agevolmente quanto più difficili erano le condizioni della coltivazione. Eloquente è la dichiarazione giurata del parroco dell'arci-

29. Cfr. l'elenco dei danni e delle vittime del terremoto del 1783 in D. Carbone-Grio, *I terremoti di Calabria e di Sicilia nel secolo XVIII*, Napoli 1884.

pretale di Pentidattilo: « La Corte Marchesale di questo stato [di Pentidattilo] si usurpò notoriamente tutti quei beni alle [*sic*] quali limitava la Corte sudetta, che in seguito ridusse in foresta ed oggi ne percepisce rendita considerevole, quali occupazioni seguirono in tempo della mia carica di Arciprete, e volevasi dalla Marchesa di Pentidattilo, ultimamente morta, corrispondermi annui ducati quindici sopra li fondi usurpati ed indi dall'attuale Marchese annui docati cinque [!], che io mai volli ricevere per non preggiudicare li dritti della Chiesa Arcipretale contro essa occupazione, della quale io non potei produrre in Corte le mie domande per non essere perseguitato da quel Barone Padrone di detto Luogo » [30].

L'estensione delle ventisei terre usurpate dal Marchese di Pentidattilo era notevole: circa 450 quattronate, cioè 514.000 mq. A queste terre di pertinenza della Parrocchia di Pentidattilo, occorreva aggiungerne un'altra, di otto quattronate (mq. 9.136) appartenente all'Arcipretale di Montebello, quattro terre dell'Arcipretale di San Lorenzo, una terra dell'Arcipretale di Motta San Giovanni. Inoltre il Marchese di Pentidattilo non pagava più alcuni censi perpetui all'Arcipretale di Pentidattilo, alla Dittereale di Melito, e quindi deteneva senza più alcun peso quelle terre ecclesiastiche già ecclesiastiche concesse a lui o ai suoi antenati con contratto censuario.

Altro usurpatore notevole era il Barone di Montebello che non pagava più alcuni censi all'Arcipretale di Montebello e si era impadronito di territori dell'Arcipretale di Motta San Giovanni. Questi due feudatari, e soprattutto il primo, figuravano nelle platee come normali debitori di censi o normali fittuarii delle Parrocchie. Nel rapporto che si era stabilito tra l'ente ecclesiastico e il signore feudale, era ormai quest'ultimo che tentava di cogliere ogni occasione e di servirsi di ogni mezzo per procedere ad un indiscriminato ampliamento delle sue terre.

Ma il processo di erosione della proprietà ecclesiastica non interessava solo i signori feudali: i riveli ci danno la misura, molto vasta, delle dispersioni e delle usurpazioni che si erano operate nel

30. ASC, SE, fasc. 413, rivelo dell'arciprete Salvadore Gangemi, ottantaquattrenne.

corso dei decenni precedenti, ora a favore di alcuni benestanti, titolari di più censi ed affitti, ora a favore di isolati coltivatori. Sia la dispersione che l'usurpazione — è ormai appena il caso di sottolinearlo — non solo si risolvevano in ugual danno per la parrocchia, ma si inserivano nella stessa prospettiva di progressiva erosione del patrimonio della Chiesa.

Più notevoli ancora le dispersioni dei censi perpetui: nel capoluogo, addirittura, le parrocchie su 350 censi perpetui non riuscivano ad esigerne ben 270, cioè quasi l'80 per cento. Le somme non più esigibili erano circa il 65 per cento (274 ducati su 455). Lo scarto in percentuale tra le unità censuarie inesigibili e le somme inesigibili ad esse relative non è tale da autorizzarci a generalizzare (è circa il 15 per cento); certamente, però, non ci porta a indurre che solo i grandi censuarii si fossero ormai praticamente impossessati delle terre censuate senza più corrispondere il censo, dato che, se questo si fosse verificato sistematicamente, la somma dovuta ma non più esigibile sarebbe stata proporzionalmente più alta (coinvolgendo gli alti censi). Questa tendenza, del resto, non era tipica dei casali di Reggio, altra zona ricca di censi perpetui dispersi, dove i censi dispersi erano meno del 50 per cento, mentre le somme dovute ma non più esigibili erano più del 55 per cento. La tendenza generale, anche perché quest'ultimo scarto è minimo, non ci autorizza — ripetiamo — a credere che ad essere dispersi fossero soli i censi dei censuarii maggiori. Del resto le zone di Pentidattilo, Melito e Motta San Giovanni ci danno una prova della dispersione soprattutto dei piccoli censi:

PARROCCHIA	NUMERO DEI CENSI		IMPORTO DEI CENSI	
	esigibili	inesigibili	esigibili	inesigibili
Pentidattilo	33	31	22,17	12,40
Melito	14	29	15,23	5,80
Motta S. Giovanni	12	42	7,95	10,51

dove, come è evidente, la proporzione dell'inesigibile scende allorché si guarda all'importo.

Conclusione.

Nella società calabrese del tardo Settecento, dunque, le parrocchie della diocesi di Reggio apparivano, almeno per larga parte, travagliate da una più o meno marcata precarietà. Occorre tener presente questo dato. Se le decime sacramentali si dimostravano spesso di difficile esazione, nel campo delle rendite da censi e da concessioni di terre a fitto o a colonìa ci si trovava di fronte a notevoli dispersioni nonché di fronte al fatto che il valore relativo dei censi antichi era diminuito a proporzione dell'aumento dei prezzi (lo stesso dicasi degli affitti a lungo termine). Il quadro della proprietà ecclesiastica nel tardo Settecento, inoltre, presentava il fenomeno delle molte terre incolte, particolarmente nel caso delle parrocchie rurali più ricche di fondi. Il fenomeno della frammentazione fondiaria, certo, era tipico di tutto il possesso ecclesiastico nella zona di Reggio, ma il declino del valore effettivo dei redditi fissi — le decime — era una tendenza generale e non poteva non coinvolgere tutte le parrocchie. Là dove esistevano delle congrue favorevoli al parroco o decime in misura unitaria rilevante, non d'altro si trattava che di un rimedio a una oggettiva condizione di povertà economica della parrocchia. Nella gran parte dei casi, le decime da sole erano, ormai, ben lontane dal poter costituire il sostegno del parroco e della sua chiesa. Resta da considerare, comunque, il fatto che le parrocchie rurali (che, in linea di principio, dovevano far gravare un peso maggiore sulle popolazioni del luogo, data la misura rilevante delle decime) si scontravano con la povertà dell'ambiente: donde una vasta fascia di famiglie restìe al pagamento e l'intervento di talune autorità comunali (non molte, comunque), la cui congrua al parroco finiva col gravare ugualmente sulle popolazioni. Tutti questi elementi devono far riflettere sullo stato di relativa insufficienza economica delle parrocchie, i cui pesi, cioè i debiti annui, del resto, assommavano non di rado ad importi esorbitanti, ben superiori alle entrate normali. Più ricche, dunque, le parrocchie con rendite da terre concesse in affitto o a colonìa: ma proprio a danno di queste ultime si erano verificati e continuavano a verificarsi i casi più rilevanti di dispersioni e usurpazioni di terre e censi.

Nel complesso quadro della proprietà ecclesiastica, quale si presentava al tramonto dell'età moderna, occorrerebbe sempre operare delle distinzioni: nella Calabria ulteriore c'erano conventi, monasteri e abbazie, ma anche confraternite e congregazioni, in possesso di rendite « sommamente pingui » (è l'espressione dell'abbadessa del Monastero di Santa Caterina da Siena in Catanzaro); le mense vescovili avevano delle rendite così cospicue che, come i documenti ufficiali ci attestano e i provvedimenti sovrani dimostrano, la preoccupazione maggiore dei vescovi era, in parecchi casi, quella di occultare quante più rendite annue era possibile (circa 5.000 ducati la mensa vescovile di Gerace, circa 5.000 ducati la mensa vescovile di Squillace, tra 2.500 e 3.000 ducati la mensa vescovile di Belcastro, circa 4.000 ducati la mensa vescovile di Santa Severina, oltre 5.000 ducati la mensa vescovile di Mileto, e così via); a fianco di questi istituti operavano le parrocchie, non di rado in condizioni di quasi assoluta povertà, tanto che è legittimo chiedersi se e in che misura gli stessi fini istituzionali e assistenziali potessero essere perseguiti e raggiunti [31].

Ciò spiega perché i benestanti reggini avessero rapporti radi, e di scarsa entità, con le parrocchie, e invece godessero di affitti e censi notevoli loro concessi da monasteri e conventi della zona. Insomma, troppo spesso la parrocchia, questo elemento fondamentale nella vita sociale, civile e spirituale del tempo, trovava finanche difficoltà di sopravvivenza. Economicamente più forti erano, forse, le parrocchie del capoluogo, come ci attesta la densità dei censi bollari; questi ultimi erano collegati alle necessità finanziarie dei benestanti, i quali trovavano sfogo al loro bisogno di terre preferibilmente nell'àmbito del possesso fondiario del clero regolare; e perciò le parrocchie del capoluogo erano più fiorenti nella misura in cui erano oggettivamente più utili alle esigenze delle classi privilegiate. Nelle zone rurali, invece, la vita era per le parrocchie molto più dura, stretta tra la miseria dei parrocchiani e la rapacità di qualche signore; eppure era nelle campagne che vi era maggiore bisogno di

31. Per le mense vescovili di Calabria (sulle quali l'autore di queste pagine sta preparando uno studio) sono particolarmente da vedersi i vari fasc. dell'ASC, SE (segnatamente i nn. 1, 2, 4, 5, 7, ecc.).

un'attività di beneficenza. La funzione sociale delle parrocchie, a questo punto, non consisteva più nella diretta opera di assistenza ai poveri ma piuttosto, oggettivamente, in quei piccoli proventi integrativi assicurati ai coltivatori dalla concessione di terre a condizioni vantaggiose.

Forse qualche perplessità può sorgere circa il depauperamento o deperimento dei fondi. Può darsi che ci fosse qualche interessata esagerazione nei riveli dei parroci, e può darsi che l'affermazione di questi ultimi, timorosi della totale rovina delle terre, potesse collegarsi a un atteggiamento di passiva resistenza di fronte a quella politica eversiva che il pensiero riformatore o l'azione di governo prospettavano come indispensabile o ponevano in essere. È però certo che il fenomeno delle terre incolte doveva essere reale nel tardo Settecento; e ciò conferma i caratteri generali del quadro. In effetti, la proprietà ecclesiastica del tempo era dominata tanto dalla logica dello sviluppo economico-sociale quanto dalle pure e semplici circostanze naturali, soprattutto dagli elementi di conformazione oro-idro-geologica; tanto più che la Chiesa non rivelava alcuna vocazione ad uno sfruttamento più razionale delle terre, limitandosi, nel migliore dei casi, a fruire dell'opera degli agricoltori di buona volontà, che apportavano migliorìe e specializzazioni nelle colture. Queste potevano realizzarsi, però, anche perché la tradizionalità dei rapporti con la Chiesa portava anche a scarsa fiscalità di quest'ultima verso i coltivatori. Oggettivamente, la Chiesa poteva consentire prospettive più moderne solo a patto di restare, essa, nel solco tradizionale.

La tendenza ad impadronirsi delle terre ecclesiastiche, però, rispondeva a prospettive diverse, a seconda che si trattasse dei piccoli e medi coltivatori o del feudatario: erano, i primi, titolari delle tante terre portate alla coltura specializzata, in una prospettiva di più razionale e più moderno uso della terra, sì che l'ampliamento — a danno della Chiesa — dei loro fondi, o l'impossessamento di fondi ecclesiastici già da loro condotti, non poteva che rispondere alle esigenze di questa prospettiva; il feudatario, invece, usurpando le terre alla Chiesa, accresceva le sue rendite solo con l'attuare una

sistematica degradazione dell'economia e dello stesso paesaggio agrario, col trasformare in foresta le terre già coltivate, cioè respingendo i fattori della produzione e i rapporti sociali nell'alveo dell'economia feudale e schiettamente parassitaria.

La Chiesa, arroccata in una posizione di pura difesa, era spettatrice di questi contrasti e di queste spinte verso il possesso e l'uso delle terre ecclesiastiche. La grandiosità e capillarità del fenomeno di dispersione e usurpazione ci dice come, per un verso o per l'altro, essa si trovasse in una condizione di sostanziale debolezza. Infatti, se da un canto le cento e cento dispersioni di piccola entità e di ignota responsabilità erano tali da non garantire il successo di una sistematica azione di revindica, dall'altra parte le usurpazioni del feudatario sconsigliavano, per la posizione stessa dell'usurpatore, la via della rivendicazione.

In questo quadro, lo sviluppo economico della piccola e media azienda coltivatrice, non parassitaria dunque, magari favorita dalle dispersioni, era l'unico elemento che potesse fare riscontro (e con prospettive di avanzamento) al declino economico delle parrocchie nel senso che solo esso, e non già una usurpazione e accumulazione *quand même*, poteva inserire elementi nuovi nell'economia agraria dell'estrema Calabria meridionale. I rapporti delle parrocchie con i coltivatori erano, infatti, fondati o su censi di valore attuale alquanto scemato o su patti colonici abbastanza favorevoli ai coloni. Queste condizioni potevano confortare l'iniziativa trasformatrice dei coltivatori, i quali, dunque, se posti in condizioni di relativa tranquillità, potevano aspirare anche a forme di possesso moderno ed economicamente progredito. Né vi erano motivi, né vi sono prove, che essi a tali forme si rifiutassero: abbiamo invece sufficenti documentazioni (almeno nella zona della nostra indagine) del notevole salto qualitativo operatosi, in molte piccole e piccolissime tenute, ad opera dei coltivatori nel giro di qualche anno.

Certo, in un quadro assai complesso qual era la società calabrese del tempo, queste esigenze di rinnovamento si univano ancora alle tradizionali contese di tipo feudale, alle rivendicazioni di tipo demanialistico: a Pentidattilo, a Melito, a Scilla, a Sambatello, a

Sant'Agata, a Motta San Giovanni, a San Lorenzo, a Bagaladi, a Fiumara, furono molte, nell'ultimo ventennio del Settecento, le contese tra la popolazione e i rispettivi feudatari, sia per le usurpazioni operate da questi ultimi sia per le ingerenze di costoro nelle elezioni degli amministratori delle università, spesso pòstesi in prima fila (per questo o per quell'interesse) nel fronte antifeudale, come attestano le molte controversie pendenti davanti alla Suprema Giunta di Corrispondenza della Cassa Sacra tra il 1784 e il 1796.

I benestanti della città, d'altro canto, già da tempo avevano a censo, in affitto o a colonìa le terre della Chiesa; poche, però, erano le terre delle parrocchie che essi detenessero a questo o a quel titolo, mentre la loro presenza era più evidente nelle concessioni di terre e di capitali da parte di conventi e congregazioni. Soprattutto nel campo dei beni parrocchiali, comunque, non mi pare che i benestanti di Reggio dimostrassero quel dinamismo (e qui non si vuole indicare l'usurpazione, ma il semplice uso) che negli stessi anni dimostravano le famiglie benestanti di Catanzaro (i Marincola, i De Riso, i Pistoja, i Mesiti, i Dolcini, i De Nobili, ecc.).

È, però, evidente che l'impossessamento delle terre ecclesiastiche e l'eliminazione dei censi non poteva non rientrare in una prospettiva di sviluppo di questa classe sociale, alla quale — peraltro — non era facilmente concesso servirsi dei sistemi sbrigativi dell'usurpazione usati dal feudatario, e che quindi mirava ad una vasta redistribuzione della proprietà e allo sgravio dei censi da attuare *ope legis* con l'eversione del patrimonio ecclesiastico. Fu soprattutto questa classe di benestanti (borghesi nobilitatisi o nobili imborghesitisi grazie all'esercizio delle industrie, dei commerci, delle professioni, degli uffici pubblici) che trasse dalle operazioni di esproprio e di vendita dei beni ecclesiastici (poste in essere dalla Cassa Sacra nell'ultimo quindicennio del secolo XVIII), un incremento notevolissimo, in condizioni di quasi monopolio, all'espansione del proprio peso economico, come è abbandontemente dimostrato in uno studio che l'autore di queste pagine ha dedicato alla zona di Catanzaro [32].

32. Rimando il benevole lettore all'opera già annunciata *Proprietà ecclesiastica ed accumulazione fondiaria.*

Resterebbe da vedere come, in che proporzioni e con quali prospettive ed esiti siffatto impossessamento si verificò nel Reggino dopo il 1784. Ma qui l'àmbito del discorso si allontana dal nostro assunto.

AUGUSTO PLACANICA

UN FRUTTO TARDIVO DELL'OPERA DEI CONGRESSI IN SICILIA: « IL SOLE DEL MEZZOGIORNO » (1901-1903)

1.

L'Opera dei congressi ed « Il Sole del Mezzogiorno ».

« Riguardate l'Opera dei congressi e comitati come il nastro di carità che tutti vi deve stringere, senza menomamente lederne l'autonomia, l'indipendenza, e senza essere di ostacolo a nessuna » [1]; con questo appello, nel corso della prima adunanza regionale dell'Opera dei congressi in Sicilia, tenuta a Palermo nel 1883, l'avvocato Pandolfini si rivolgeva alle numerose e vivaci associazioni cattoliche palermitane preesistenti all'Opera che era sorta in Sicilia da appena tre anni.

Le parole di Pandolfini, oscuro segretario del comitato regionale, tenevano bordone al discorso di monsignor Domenico Gaspare Lancia di Brolo [2], vescovo ausiliario in Palermo e presidente regionale siculo.

L'Opera dei congressi stentava ancora ad inserirsi validamente in Sicilia dove, però, allignavano autoctoni sodalizi spirituali, confraternite, associazioni che conservavano gelosamente la propria autonomia e che mal si sarebbero adattate allo spirito accentratore che animava l'Opera [3].

1. *Atti della prima adunanza tenutasi in Palermo il 20 maggio 1883 dal Comitato regionale siculo dell'Opera dei congressi e comitati cattolici in Italia*, Palermo, 1883, p. 28.

2. Mons. Lancia di Brolo diceva: « La nostra Opera ha voluto aggiungere anch'essa il suo sassolino alle grandi opere di bene delle altre, vuole unire anche le sue deboli braccia alle valide braccia delle altre Società [di Palermo] » (*ibidem*, p. 6).

3. Dagli *Atti* citati si deduce che nel 1883 il bilancio dei tre anni di attività dell'Opera in Sicilia era ben modesto: 14 comitati parrocchiali, 3 comitati diocesani; di qualche altro comitato diocesano si avevano notizie malcerte. Una parte rilevante nell'organizzazione cattolica isolana, specie palermitana, ebbe invece la « Società siciliana primaria per gli interessi cattolici » (cfr. F. De Stefano, F. L. Oddo, *Storia della Sicilia dal 1860 al 1910*, Bari, 1963, p. 280); tale Società, fondata da mons. Cervello nel 1871, era animata dal cardinal Celesia, arcivescovo di Palermo, notevole figura di intransigente siciliano (cfr. Michele Cascavilla, *Sulla vita e sugli scritti del cardinale Michelangelo Celesia*, Palermo, 1899, p. 226 e *passim*).

Un *terminus a quo*, da indicare per l'inizio di legami organici più concreti tra il movimento cattolico siciliano e quello nazionale, è, a nostro avviso, collocabile negli anni 1890-91.

Nel 1890, nell'ambito cattolico siciliano, gli studi di filosofia s'indirizzarono più decisamente verso il tomismo. Nel gennaio di tale anno il monrealese padre Giuseppe Soldano fondò a Palermo il periodico di filosofia « La Favilla » allo scopo di « far notare il movimento tomistico nella Sicilia » [4]. La rivista palermitana, che si avvalse di illustri collaboratori italiani e stranieri, oltre a diffondere lo studio della Scolastica, esercitò, in particolare, influsso sull'educazione del giovane clero siciliano e contribuì a diradare le opposizioni che si muovevano allo studio delle scienze sperimentali [5].

Inoltre, dalle statistiche del Gambasin risulta che nel 1891 l'Opera dei congressi attraversava in Sicilia una fase di attività mai prima registrata [6].

Tuttavia il fatto che doveva scuotere profondamente il cattolicesimo dell'isola fu il grande moto dei Fasci siciliani, che mostrava drammaticamente alla nazione intera le condizioni di disperata miseria del proletariato siculo.

I cattolici più illuminati presero subito atto delle nuove circostanze con varie iniziative specie in seno all'Opera dei congressi. Anche alcuni prelati mostravano una spiccata sensibilità verso le questioni sociali: il 12 ottobre 1893 mons. Giovanni Guttadauro Reggio di Reburdone, vescovo di Caltanissetta, redigeva una lettera pastorale che rappresenta molto probabilmente la prima concreta, se pur rudi-

4. « La Favilla. Periodico tomistico mensile », anno I, marzo 1890, p. 2. Prima del 1879, anno in cui apparve l'enciclica *Aeterni Patris*, giungeva in Sicilia solo una lontana eco della restaurazione che s'intendeva fare della Scolastica (cfr. « La Favilla », anno I, 1890, p. 391).

5. Cfr. IGNAZIO TORREGROSSA, *Le scienze sperimentali e la Scolastica, o la restaurazione filosofica. Osservazioni*, Palermo, Tipografia Boccone del Povero, 1891, pp. 3 e ss.

6. Cfr. ANGELO GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904)*, Roma, 1958, pp. 731 e 740. Pure nel 1891 venne istituita a Messina su basi strettamente confessionali, la più longeva associazione cattolica di mutuo soccorso cittadina: la « Società Operaia cattolica S. Giuseppe » (cfr. *Statuto e Regolamento della Società Operaia cattolica di Messina*, Messina, Stamperia Fratelli Oliva, 1891, pp. 3 e ss.).

mentale, analisi della locale realtà socio-economica, alla luce della *Rerum novarum*, da parte di un autorevole prelato siciliano [7].

Monsignor Guttadauro, mons. Gaetano Blandini vescovo d'Agrigento, mons. Saverio Gerbino di Caltagirone, mons. Bernardo Cozzucli di Nicosia, mons. Giovanni Blandini di Noto, mons. Luigi Di Giovanni « l'apostolo dei Congressi », assieme ad una pattuglia di sacerdoti e di giovani laici, furono, sul finire del secolo, gli autori del risveglio cattolico nell'isola, gettando delle basi reali per l'organizzazione cattolica nel quadro dell'Opera dei congressi.

La curva ideale, che rappresenta l'attività dell'Opera in Sicilia, subisce, a partire dagli anni 1895 e 1896, una brusca impennata [8].

A Palermo nel 1894 venne ricostituito il Comitato regionale di cui venne eletto presidente mons. Luigi Di Giovanni. Nel 1895 sorsero pure numerosi Comitati diocesani [9]. Infine, fatto notevole, ben tre Congressi regionali, mai prima attuati, si susseguirono dal 1895 al 1897.

Nonostante le difficoltà connesse alla indifferenza del basso clero e alla non rara opposizione dell'autorità costituita [10], al secondo Congresso regionale, nel 1896, il bilancio dell'Opera in Sicilia non era disprezzabile: 200 comitati parrocchiali, numerose Sezioni Giovani, 23 società operaie [11]; le Casse rurali « benché osteggiate » erano sorte a Mussomeli, San Cataldo, Castiglione, Acicatena, Nicosia, Agira, Calamonaci; nel 1896 stava pure per costituirsi, per opera di Luigi Sturzo, che allora iniziava la sua primissima attività organizzativa, una Cassa rurale a Caltagirone [12].

7. La lettera è in « La Carità », periodico dell'associazione « Il Boccone del Povero », Palermo, novembre 1893, pp. 341-342. Si veda, pure, di PIETRO SCOPPOLA, *Cattolici e moti sociali in Italia intorno al 1900*, in « Quaderni di cultura e di storia sociale », anno I, n. 5, maggio 1952, pp. 173 e 176, e ora sotto il titolo *La stampa cattolica di fronte al problema sociale e alla crisi dello Stato liberale*, in *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, Bologna, 1966, pp. 55 e 59-60.

8. Si veda A. GAMBASIN, *op. cit.*, pp. 731 e ss.

9. Cfr. *Atti del secondo Congresso cattolico della regione sicula dell'Opera dei congressi e dei Comitati cattolici in Italia, tenutosi in Girgenti nei giorni 8-11 ottobre 1896*, Palermo, Tipografia Pontificia, 1896, p. 96 e *passim*.

10. *Ibidem*, p. 54.

11. *Ibidem*, pp. 51, 55, 95, 98.

12. *Ibidem*, p. 49 e *passim*. Per gli ulteriori sviluppi delle Casse rurali cattoli-

Tale slancio dell'Opera culminò con la fondazione, nel Congresso regionale di Acireale del 1897, di un « grande giornale » che avrebbe dovuto spezzare l'egemonia della stampa borghese nell'isola e, nello stesso tempo, risollevare le sorti del movimento cattolico.

Il principio della « buona stampa » esercitava una grande suggestione sul clero e sul laicato siciliano [13]; ma quali erano le condizioni della stampa cattolica isolana in quegli anni?

« Le Letture domenicali », settimanale palermitano organo dell'Opera dei congressi e delle Casse rurali in Sicilia, era « popolarissimo » [14] ma il suo livello qualitativo e la sua frequenza periodica non scalfivano il predominio della stampa « massonica ».

« La Sicilia cattolica », l'unico quotidiano, era sulla via del tramonto ed il suo stesso direttore, mons. Nicolò Crisafi, al Congresso di Agrigento del 1896 tracciava un quadro alquanto pessimistico del giornale che, dotato di mezzi modesti, aveva scarsa diffusione [15].

Altri giornali stentavano la vita o, comunque, non riuscivano a varcare i confini della propria diocesi.

Sin dal 1896 si riconobbe la necessità di un quotidiano che si imponesse al « giornale liberale e socialista » per la sua qualità, anche se si ammetteva che per tale scopo occorrevano « poderosi mezzi finanziari » [16].

Il 10 agosto 1897 il 3° Congresso cattolico regionale siculo deliberava la fondazione di un « grande giornale cattolico quotidiano » che « in una agli interessi generali della Chiesa e della Patria » sposasse « gli interessi speciali di tutti i singoli Comuni dell'Isola »

che in Sicilia cfr. VINCENZO SCHILIRÒ, *La Cassa rurale in Sicilia e la elevazione delle classi lavoratrici siciliane*, in « Civitas », anno VII, settembre - ottobre 1956, pp. 197-200.

13. Si veda, per esempio, il discorso dell'avv. Pandolfini al 2° Congresso, in Agrigento, negli *Atti del secondo...*, cit., p. 84.

14. *Ibidem*, p. 126. « Le Letture domenicali » nacque nel 1880 ed uscì regolarmente fino al 1950: esempio di rara longevità per un giornale cattolico in Sicilia.

15. Il discorso di mons. NICOLÒ CRISAFI al Congresso di Agrigento è in « La Sicilia cattolica », 17-18 ottobre 1896. « La Sicilia cattolica », giornale molto caro al card. Celesia, cessò le sue pubblicazioni nel 1904, anno della morte di quest'ultimo. Nel 1887, con la direzione di mons. Isidoro Carini, « La Sicilia cattolica » era divenuta l'organo ufficiale per la pubblicazione degli atti dell'Episcopato siculo.

16. *Atti del secondo...*, cit., pp. 141-142.

e che difendesse « i diritti imprescrittibili e le conculcate ragioni della Santa Sede » [17].

Una Commissione speciale, appositamente nominata e presieduta da padre Vincenzo Lombardo, « il restauratore dell'Ordine dei Domenicani in Sicilia », redasse un programma ambiziosissimo per il futuro giornale per il quale venne scelto, inizialmente, il nome augurale de « Il Sole » [18].

La bufera del '98 sfiorò anche la Sicilia [19] ma non valse a frenare lo slancio che permise la nascita del « Sole » [20].

« Il Sole del Mezzogiorno » risultò un giornale dal taglio moderno, brioso, che poteva reggere perfettamente, dal punto di vista qualitativo, il confronto coi maggiori quotidiani dell'isola [21].

17. *Programma di un grande giornale cattolico conforme ai voti del 3° Congresso regionale siculo*, Palermo, Tipografia Pontificia, 1897, pp. 3-4.

18. Secondo il programma della Commissione speciale, non esisteva ancora in Italia un quotidiano cattolico che rispondesse alle esigenze dei tempi e ciò era dovuto al fatto che per fondare un tale giornale sarebbe stato necessario un capitale di « seicentomila lire » (Mikròs, corrispondente da Genova, scriveva poi sul « Sole del Mezzogiorno », 29-30 gennaio 1901, che l'*abbé* Naudet chiedeva seicentomila lire per fondare a Parigi un giornale cattolico sicuro dell'avvenire); a tale lacuna del giornalismo cattolico si sperava potesse supplire « Il Sole » pel quale s'intendeva raccogliere la cifra suddetta. Del « Sole del Mezzogiorno » si sarebbero dovute diffondere 25.000 copie al giorno in tutta Italia! (cfr. *Programma...*, cit., p. 8 e *passim*).

19. Vennero sciolti i Comitati cattolici di Acireale e di Agrigento (cfr. F. Olgiati, *La storia dell'azione cattolica in Italia (1865-1904)*, Milano, 1920, p. 198).

20. Per fondare il giornale venne costituita la Società Editrice di Acireale, cooperativa anonima a capitale variabile, di cui venne eletto presidente il marchese Angelo Pennisi di Acireale (l'atto di costituzione e lo statuto della Società sono in *Il Sole. Grande giornale cattolico da pubblicarsi in Palermo. Programma*, Acireale, 1899, pp. 82 e ss.). Il capitale di seicentomila lire sarebbe stato versato dai soci mediante sottoscrizioni azionarie rateali; nel 1899 s'erano raccolte circa trecentomila lire.

Il progetto del « Sole del Mezzogiorno » ebbe l'appoggio pressoché unanime delle forze cattoliche siciliane (e anche di prelati come il cardinal Rampolla che comunicava a padre Lombardo il compiacimento di Leone XIII); ma gli azionisti della Società Editrice erano, in maggioranza, ecclesiastici e aristocratici o ricchi professionisti cattolici.

21. Il primo numero del « Sole » uscì a Palermo il 28 gennaio 1901, l'ultimo il 12 aprile 1903. Il giornale ebbe, per più d'un anno, due edizioni quotidiane (tre la domenica). Numerosi ed ampi i servizi telegrafici, che formavano il vanto del « Sole », dall'Italia e dall'estero; numerosissimi, anche se poco importanti dal punto di vista storico, le corrispondenze dai piccoli e grossi centri dell'isola; il giornale

S'era andato insomma, grazie all'opera di padre Lombardo e della Commissione speciale, al di là delle deliberazioni del Congresso di Acireale secondo le quali si sarebbe dovuto fondare un quotidiano siciliano come « organo dell'Opera dei congressi » [22]; il direttore del « Sole », infatti, con l'articolo programmatico poneva il giornale nel novero della grande stampa d'opinione, qualificandolo indipendente in politica [23].

ebbe corrispondenti, oltre che dalle principali città italiane, da Parigi, Bruxelles, Berlino, Madrid, Berna, Costantinopoli, Santiago del Cile, Buenos Aires, Londra e dagli Stati Uniti.

Obbedendo al programma di Acireale, il giornale ebbe rubriche di critica letteraria ed artistica, di informazione scientifica, cronache finanziarie, cronache mondane ecc.

Entusiasti ed unanimi erano i giudizi che del « Sole » davano giornali cattolici come « L'Unità cattolica » di Firenze, « L'Osservatore cattolico », « La Difesa » di Venezia, « La Patria » di Ancona, « La Civiltà cattolica », « L'Osservatore romano » e quasi tutti i giornali cattolici siciliani; la « Liberté » di Friburgo ed il « Journal » di Roubaix chiamavano « Il Sole » « L'Osservatore cattolico del Sud »; l'« Avanti! », dopo aver annunziato, in un primo momento, prossima la morte del « Sole del Mezzogiorno » perché non avrebbe incontrato il favore dell'opinione pubblica, ammetteva che il giornale aveva « vita assicurata ».

Il *cast* dei principali collaboratori era formato da giornalisti cattolici abbastanza noti in Italia ma non appartenenti ad un unico indirizzo: si andava da elementi filomurriani come padre Semeria (che firmò pochi articoli col pseudonimo « *Irenicus* »), Giovanni Battista Valente (*g. b. v.*) e Paolo Mattei Gentili ad un tipico esponente dell'intransigentismo veneto quale era Francesco Saccardo, allora direttore de « La Difesa » di Venezia. Altri collaboratori di rilievo, più o meno assidui, furono: Filippo Crispolti (che vi scrisse numerosi articoli di fondo per lo più di commento alla politica italiana ed europea), Ernesto Vercesi (*Gallus*) che era corrispondente da Parigi, Angelo Mauri, Rocca d'Adria, Alessandro Cantono, Giambattista Mondada, Luisa Anzoletti, Tommaso Nediani, Clemente Barbieri. Scrissero inoltre sul « Sole » i napoletani Federico Verdinois e Nunzio Fuoco, Fortunato Rizzi, Eugenio Carloy, *Mikròs, Fra Ter*, Giuseppe Molteni, Bianca Maria Cammarano, Ida Baccini, Arnaldo Cervesato, Diego Detriccione, Fiorenza Minieri, Alfredo Giuntini Bentivoglio, Giuseppe Jannelli Tortorici di Caccamo, Alfredo Mancini, Calcedonio Reina, Angelo Gurrera di Caltanissetta, Silvio Cucinotta di Messina, Giuseppe Amari Guccia di Palermo. Sturzo vi scrisse pochi ma importanti articoli che si distinguevano per l'originalità di alcune sue vedute che spesso si distaccavano, pur trattando gli stessi argomenti, dal tono di altri articoli del giornale che, a volte, attingevano alla logora tematica dell'intransigentismo.

Il democratico cristiano palermitano Vincenzo Mangano rimase presso « Il Sole » come vicedirettore fino ai primi di giugno del 1901.

22. *Programma di un grande...*, cit., p. 3.

23. « *Il Sole del Mezzogiorno* non è il giornale di un partito politico: libero da vincoli personali, non impedito quindi a prendere, in ogni questione di pubblico

2.

Francesco Parlati alla direzione del « grande giornale ».

Alla direzione del « Sole » venne chiamato, sin dalla fondazione del giornale, Francesco Parlati, il quale s'impegnò al massimo per tenere alto il livello del quotidiano.

Per l'indirizzo del « Sole » fu, in genere, decisiva la direzione di Parlati, che seppe ben sfruttare il margine di libertà concessagli dai fondatori del giornale [24]; ben altrimenti andavano le cose, per esempio, per « La Sicilia cattolica » il cui direttore non poteva essere altro che il fedele portavoce della Curia palermitana. Ai fini di una obiettiva valutazione delle linee più significative del « Sole » assume, dunque, rilievo un profilo di Parlati [25].

Il Nostro, nato a Palermo da padre magistrato [26], si trasferì, giovane, a Napoli dove ricevette la sua formazione nell'ambito della

interesse, l'indirizzo che più risponderà ai grandi ideali della morale e della religione, esso, se troverà il consenso di tutti coloro che non sono legati ai pregiudizi di un partito politico non potrà non diventare una grande forza nella vita pubblica del nostro paese » (F. PARLATI, *Presentandoci al pubblico*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 28-29 gennaio 1901).

24. « Il direttore giudica in ultima istanza se uno scritto, da qualunque autorità provenga (eccettuata la pontificia), debba o no inserirsi nel giornale, senza aver l'obbligo di renderne ragione a nessuno (...). Spetta al direttore di stabilire d'accordo col Consiglio d'Amministrazione tutto ciò che riguarda (...) il giornale, quali e quanti scrittori debbano concorrervi » (*Il Sole. Grande giornale...*, cit., p. 22).

25. Va osservato che il Parlati scrisse il maggior numero degli articoli di fondo del « Sole ».

26. Cfr. F. PARLATI, *Il referendum nel divorzio. Un fatto personale*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 7-8 febbraio 1902. Scritti di PARLATI sono: *Conferenza pubblica sul progetto di legge delle Opere Pie pronunziata dall'avv. cav. F. Parlati nella Sala della Carità in Napoli il 16 febbraio 1890 raccolta stenograficamente e pubblicata a cura del Comitato promotore*, Napoli, 1890; *Il XX settembre. Il Papa e l'Italia. Conferenza letta dal comm. F. Parlati al Circolo Cattolico per gl'interessi di Napoli nel 20 settembre 1895*, ivi, 1895; *Vincenzina De Felice Lancellotti. Discorso commemorativo del comm. avv. F. Parlati*, Estratto del periodico « Vittoria Colonna », anno IX, fasc. V, ivi 1899; *La Missione sociale del clero*, Cefalù, 1904; *Lo spirito cristiano nella vita moderna. Conferenza letta all'Unione elettorale cattolica palermitana il 6 gennaio 1906*, Palermo, 1907; *Commemorazione di Gian Francesco Rodinò marchese di Sangineto, letta dal comm. F. Parlati in Napoli per incarico del « Circolo cattolico per gl'interessi di Napoli » nel 24 maggio 1914 nella sala della Galleria « Principe di Napoli »*, ivi, 1914; *Vita del servo di Dio fra Francesco d'Abruzzo, laico professo del convento di Baida*, ivi, 1918.

« Accademia della gioventù cattolica » dalla quale uscirono De Matteis ed un gruppo di cattolici « papali » che ebbero un ruolo di primo piano nelle vicende del composito schieramento cattolico napoletano sul quale gravarono per lungo tempo le suggestioni dei legittimisti; Parlati, assieme a De Matteis e a non molti altri, si distinse per la fedeltà nel servire la causa papale. A Napoli fu vicesindaco e capo del gruppo clericale nel 1878-79 [27], durante l'amministrazione del sindaco conte Giusso, rappresentante della Destra moderata ed « esponente tipico delle consorterie meridionali già *ralliées* alla chiesa » [28], che poi fu ministro dei Lavori Pubblici nel governo Zanardelli.

Parlati fece parte del Comitato regionale dell'Opera dei congressi, fondato a Napoli nel 1879; partecipando al X Congresso cattolico dell'Opera, a Genova nel 1892, tenne una relazione sulla « Riforma delle opere pie » [29].

A Napoli, nel 1894, durante l'amministrazione clericale presieduta dal conte Carlo Del Pezzo di Caianello, fu portavoce del sindaco in Consiglio in qualità di Assessore delegato [30]; nelle elezioni del luglio

27. Notizie sul movimento cattolico napoletano, da quegli anni fino agli inizi del nuovo secolo, assieme ad ampi ed interessanti cenni sulle relative vicende elettorali amministrative, sono fornite da: A. CESTARO, *La stampa cattolica napoletana dopo l'unità*, in « Rassegna di politica e di storia », n. 117, anno X, luglio 1964; *idem, La Discussione*, in « Rassegna di politica e di storia », n. 122, dicembre 1964; n. 128, n. 129, giugno e luglio 1965.

28. G. SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Firenze, 1960, p. 26. Il moderato conte Giusso, « integro banchiere che raddrizzò il bilancio » (M. VINCIGUERRA, *Lettere di Nicola Amore a Diomede Marvasi*, in « Archivio storico per la Calabria e la Lucania », anno IX, 1939, p. 327), venne eletto mediante una lista « concordata » da cattolici e da moderati.

29. Cfr. F. MAGRI, *L'azione cattolica in Italia*, Milano, 1953, vol. I, p. 102.

30. Cfr. F. PARLATI, *L'inchiesta sulle Opere Pie napoletane. Lettera aperta al senatore Saredo*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 10-11 dicembre 1901. Del Pezzo (che Parlati chiamava « una perla di galantuomo ») era un « conservatore cattolico » facente parte del gruppo di Cenni e di Persico. Di fronte al sindaco Del Pezzo e alla sua Giunta (Parlati, Rocco, ecc.) nel settembre del 1894 Crispi pronunciò quel celebre discorso che parve tendere la mano ai cattolici; « l'ambiente nel quale quel discorso potè essere pronunziato in Napoli, era l'ambiente di quella giusta alleanza tra il pensiero religioso e il pensiero nazionale » (F. PARLATI, *Commemorazione di G. F. Rodinò...*, cit., p. 15).

Durante le amministrazioni comunali napoletane (clericali e non) degli anni successivi, nacquero delle grosse polemiche (in particolare per l'amministrazione Summonte) che sfiorarono, solo incidentalmente, anche Parlati; nel 1901, dopo una vigorosa campagna socialista, venne ordinata la famosa « inchiesta Saredo » (cfr.

1895 per il rinnovo parziale del Consiglio comunale, Parlati, Del Pezzo, Rocco, De Matteis non vennero rieletti per una sorta di « ostracismo » inflitto agli esponenti più in vista fra i cattolici militanti, anche se altri cattolici conservarono il governo del comune [31].

Dopo aver partecipato alle battaglie amministrative a Napoli, aderì al movimento cattolico-sociale quando in Italia fiorivano le associazioni e le società cattoliche popolari; nel 1898, qualche mese prima dei fatti di Milano, in occasione dell'inaugurazione di una società cattolica operaia ad Ascoli Piceno, egli vi teneva una conferenza sulle rivendicazioni popolari del cattolicesimo sociale, buscandosi i fischi degli anticlericali [32]. Sui suoi orientamenti sociali dovette influire l'Albertario « amico dei giovani », cui era legato da sentimenti di amicizia e di grande ammirazione: dal carcere di Finalborgo il prete recluso gli inviava, il 26 gennaio 1899, una lettera affettuosa [33].

Già collaboratore de « La Discussione », sul finire del secolo scorso diresse a Napoli « La libertà cattolica », giornale papale ed intransigente, contribuendo a migliorarne le sorti [34]; sul « Sole » disse poi che « dalle colonne di un altro giornale » egli era stato « tra i primi in Italia a proclamare gli ideali della d.c. » [35].

F. PARLATI, *Una dichiarazione* e *L'inchiesta... II*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 3-4 novembre e 11-12 dicembre 1901; R. VILLARI, *Il Sud nella storia d'Italia*, Bari, 1966, 4ª ediz., pp. 314-315). Cenni sulla storia amministrativa della Napoli di quegli anni si vedano in: *Relazione sull'amministrazione comunale della R. Commissione d'inchiesta per Napoli*, Roma, 1901; AA. VV., *Napoli dopo un secolo*, Napoli, 1961, pp. 3-9; R. COLAPIETRA, *Napoli tra dopoguerra e fascismo*, Milano, 1962 (l'introduzione).

31. Cfr. F. PARLATI, *Commemorazione di G. F. Rodinò...*, cit., p. 18.

32. Cfr. F. PARLATI, *Capitan Fracassa*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 30-31 maggio 1901.

33. Cfr.: IDEM, *Don Davide Albertario, Il discorso del comm. Parlati*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 23 settembre e 5 ottobre 1902. La lettera di D. ALBERTARIO è in *Un anno dal carcere*, Milano, 1900, vol. II.

Parlati conobbe Albertario durante una visita di questo a Napoli; scrisse, poi, a proposito di lui: « L'intransigente di ieri doveva essere il democratico cristiano di oggi ». « L'Osservatore cattolico » è da tener presente, con la mediazione de « La libertà cattolica », come esempio ideale per « Il Sole del Mezzogiorno »; il gruppo di cattolici napoletani riunito attorno a « La libertà cattolica » guardava a « L'Osservatore cattolico » come ad un modello da imitare.

34. Cfr. *Una polemica giornalistica*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 1-2 aprile 1901. Su « La libertà cattolica » e « La Discussione » si veda: A. CESTARO, *op. cit.*

35. F. PARLATI, *Un caso di auto-suggestione democratico-cristiana*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 18-19 aprile 1902.

Prima di dedicarsi al giornalismo era stato in magistratura; chiamato a dirigere « Il Sole », doveva concludere in Sicilia la sua carriera professionale e politica. « Non più giovane d'anni » [36], a contatto col tumultuoso ambiente politico palermitano, non riuscì a far lega con i più autorevoli e battaglieri cattolici locali (Mangano e compagni), né a calarsi del tutto nella realtà siciliana; ma, col suo bagaglio di cultura e di esperienza, introdusse una nota personale nel cattolicesimo isolano e seppe accattivarsi delle simpatie; si trovò, pure, molto vicino allo stesso Sturzo in diverse circostanze [37], anche perché le sue concezioni politiche subirono una certa evoluzione.

Assumendo la direzione del « Sole », non nascondeva, come abbiamo visto, disegni ambiziosi per il proprio giornale, conscio della forza che esso avrebbe potuto rappresentare; e pel « Sole » non risparmiò energie senza rendersi conto, sulle prime, delle insidie che si potevano nascondere in un giornale che avrebbe dovuto rappresentare la unanimità, nata in un momento di euforia, dei cattolici siciliani.

3.

La tematica del « Sole del Mezzogiorno »: rapporti tra Stato e Chiesa.

La tematica del « Sole del Mezzogiorno », nei suoi pochi anni di vita, si dipanò su molte direttrici. Il « grande giornale » non mancava di affrontare con vigore i problemi d'attualità della vita siciliana e nazionale, dedicando notevole attenzione anche alle questioni internazionali, specie a quelle riguardanti il cattolicesimo.

Dai deliberati e dagli sforzi dei membri siciliani della clericalissima Opera dei congressi non poteva nascere, anche se come frutto tardivo, che un giornale « intransigente ». Ed intransigente, in effetto, fu « Il Sole » senza essere, però, venato da ubbìe legittimistiche né da atteggiamenti « catastrofici ».

36. F. Parlati dà scarne notizie autobiografiche in *La cultura intellettuale per la D.C.* e in *Ai miei amici* (stanno in « Il Sole del Mezzogiorno », 18-19 maggio 1902 e 1 marzo 1903).

37. Si veda Gabriele De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, 1965, pp. 513, 572-573.

Parlati, in seguito alla prima crisi del suo giornale causata dalle accuse mossegli da un « malevolo censore » cattolico [38], si ebbe i confortanti attestati dell'episcopato siculo che lo elogiava per aver saputo difendere i « diritti della Sede Romana » [39]. E, commentando la caduta del ministero Saracco, Parlati esprimeva pure il rigido rifiuto dello Stato liberale da parte dei cattolici, che si sentivano estranei da « la politica, ossia l'arte della cuccagna ministeriale » [40].

Tuttavia l'intransigentismo del « Sole » non fu tutto d'un pezzo: in esso si possono cogliere diverse componenti, diverse sfumature.

Sul « Sole » si notano, certo, espressioni di quell'intransigentismo estremista ed insofferente che condannava in blocco la « rivoluzione settaria » con accenti vibrati [41]. Ma il Parlati, uomo che aveva

38. Si trattava di « Le letture domenicali » che, censurando « Il Sole », scriveva: « Vogliamo il giornale cattolico » (cfr. *Per non rispondere*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 21-22 e 26-27 aprile 1901).

In seguito a queste ed altre polemiche, il presidente della Società Editrice di Acireale s'era dimesso dalla carica che poi, dietro le sollecitazioni dei prelati siciliani, aveva ripreso (cfr. *Pel Presidente della Società Editrice* e *Pel nostro giornale*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 12-13 ottobre e 15-16 dicembre 1901).

39. Al giornale scriveva, fra gli altri, in tale occasione l'arcivescovo di Siracusa: « Il *Sole* ci offerse l'unico tipo di giornale cattolico, di cui in Sicilia si poteva sostenere la lettura (...); addetto ai voleri, nonché ai desideri del Papa » (cfr. « Il Sole del Mezzogiorno », 15-16 ottobre 1901). Non mancarono nemmeno, ultimi strascichi polemici delle « spoliazioni » compiute ai danni della Chiesa, le occasioni in cui « Il Sole » difese energicamente i « diritti » ecclesiastici in Sicilia; come, per esempio, quando si propose una legge per l'abolizione delle decime ancora vigenti in favore di alcune diocesi siciliane (cfr. *La quistione dell'abolizione delle decime*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 16-17 marzo 1901).

40. F. PARLATI, *Baratieri*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 9-10 agosto 1901. Alla caduta del ministero Saracco scriveva Parlati: « Non ligati né da compromessi né da speranze, ai partiti liberali (...) né ai partiti avanzati, radicali, socialisti od altro, noi possiamo ancora rimanere spettatori tranquilli di questa lotta tra il vecchio e il nuovo, che si combatte tra gente non amica a noi » (*Liquidazione*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 7-8 febbraio 1901).

41. Si legge, per esempio, sul « Sole »: « La Rivoluzione, spogliando il Papato delle condizioni che il Papa riconosce necessarie alla sua indipendenza civile, avea cercato di privarlo anche dell'aureola della persecuzione; e con sapienza maligna giunse a scrivere (...) una legge (...) che avrebbe dovuto dare le *guarentigie*, non al Papa, ma alla Rivoluzione. Era una forma nuova di sopraffazione (...) che cerca (...) di eludere (...) gli stabilimenti della Provvidenza (...). Ed erasi formata una lusinga (...): strappare al Papato, in un punto solo, le due aureole (...): il fulgore della sovranità e (...) della persecuzione (...). Ebbene, eccolo il Papa, Sovrano nella sua prigione vaticana, risplendere (...) nella doppia aureola: della sovranità e della persecuzione » (*Roma ed Avignone*, editoriale in « Il Sole del Mezzogiorno », 6-7 gennaio 1902).

vissuto intensamente esperienze politiche in campo amministrativo, non poteva essere tipo da avere una visione bloccata, ferma su posizioni negative, dei rapporti tra Stato e Chiesa; la sua sincera coscienza civile gli faceva deplorare la divisione, ancora troppo viva, degli animi degli italiani [42] ma, nello stesso tempo, gli faceva avvertire i valori positivi della « rivoluzione (...) che si è manifestata specialmente verso la metà del secolo XIX, sotto le forme politiche costituzionali, movimento legittimo in sé » [43]. Riconosceva infatti che « lo spirito di nazionalità, che ha condotto all'unificazione dell'Italia era uno spirito buono, era l'aspirazione delle generazioni di uomini, che (...) avevano diritto incontestabile di aspirare a raggruppare le sparse membra della nazione, sottraendola alla vergognosa schiavitù dello straniero » [44]; ed infine, non nascondeva i suoi ideali guelfi [45].

Parlati, da buon cattolico « tutto d'un pezzo », condannava senza tentennamenti lo spirito « massonico » ed anticattolico che informava la « fittizia » unità italiana [46]. Inoltre, la gravità della questione romana

42. Cfr. F. PARLATI, *XX Settembre*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 20 settembre 1902. Inoltre, sul « Sole » possiamo cogliere il dramma dei cattolici relegati ai margini della compagine statuale; sul giornale si scriveva che, se il voto fosse stato reso obbligatorio, poteva succedere che « la maggioranza degli astensionisti, votanti con scheda bianca, equiparasse (...) quasi del tutto i voti positivi degli altri partiti »; questo avrebbe provato che era sempre stata « una minoranza quella che [teneva] il governo (...) e che le istituzioni [dovevano] poggiare sul programma degli astensionisti » (MIKRÒS, *Il volo obbligatorio*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 10-11 febbraio 1901).

43. F. PARLATI, *Non c'è che due partiti*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 27-28 marzo 1901.

44. *Idem, XX Settembre,* cit.

45. « Per compiere questa unificazione della patria, non occorreva muover guerra a quello che è il primo elemento di unità morale del popolo italiano: il sentimento religioso. La missione dell'Italia, di dipenditrice naturale del Cattolicesimo, che ha la sua sede in Roma, doveva tenersi rafforzata dall'idea nazionalista, in modo che la immensa forza morale della sua unità religiosa concorresse alla solidità della sua compagine politica » (*ibidem*).

46. « Povera Italia! Per volerle dare una unità politica di nazione, scindendone l'unità religiosa, i liberali non son riusciti che a costituire una specie di organismo fittizio, di sovrapposizioni alla realtà » (F. PARLATI, *Francesco Crispi,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 11-12 agosto 1901). Riguardo alle accuse di anticattolicesimo materialista che « Il Sole » rivolgeva allo Stato si potrebbero citare numerosissimi esempi; secondo Parlati il sentimento religioso avrebbe dovuto essere a fondamento della giustizia, della pubblica educazione, ecc.

faceva cadere, non di rado, il Nostro in escandescenze retoriche [47] che ben denotavano, però, la preoccupazione di rivendicare al papato la sovranità civile; sovranità che Parlati giustificava non sul piano di un legittimismo temporalistico, identificabile con la restaurazione politica agognata dai prìncipi decaduti, ma sul piano di « quella indipendenza necessaria [al Papato] per la sua missione universale e divina » [48].

Al Parlati stava a cuore che gli eventi umani ponessero « fine a quella fatale debolezza della nazione » che era « il dissidio tra lo Stato e la Chiesa » [49]. Però egli, nonostante i suoi atteggiamenti di rigido ossequio alle disposizioni pontificie, non riusciva a vedere le prospettive future della S. Sede se non come fuse con la dinamica storica dei fatti politici e sociali [50]. Infatti egli, mostrando simpatie verso le posizioni dei « giovani » democratici cristiani, vedeva una soluzione possibile della « questione romana » in una evoluzione, « quando, cioè, la coscienza cristiana rinnovellata nel popolo italico » gli avrebbe fatto « veder chiaro che la grandezza e la indipendenza effettiva del Papato » era « indissolubile dalla grandezza stessa della patria italiana e che il Papato, pure essendo universale per la sua missione », era « nazionale per la tradizione storica italiana e per la sua sede provvidenziale » [51].

47. « Quali saranno le sorti della patria, la cui storia ci ammonisce (...) che la indivisibilità vera e vitale dell'Italia è da Roma, dalla Roma papale? » (F. PARLATI, *XX Settembre*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 20-21 settembre 1901).

48. *Idem, Ciò che è impolitico*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 3-4 aprile 1902.

49. *Idem, Presentandoci al pubblico*, cit.

50. Ciò al di là delle affermazioni polemiche, è possibile scorgere in certe sue dichiarazioni: « Se fosse pronto un esercito in assetto di guerra per ridare al Papa il suo potere temporale, la divisione potrebbe accadere tra noi (...) cattolici italiani: io, per esempio, starei con coloro che non crederebbero questo un lieto evento, perché nelle condizioni presenti dell'idea nazionale, una restaurazione del potere temporale che avvenisse *a questo modo* (...), non mi parrebbe fatta per assicurare al Papato i benefizi di quella stessa *indipendenza civile*, cui (...) dobbiamo aspirare » (F. PARLATI, *I limiti della democrazia cristiana. II*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 27-28 novembre 1901).

51. *Ibidem*. Parlati ripeteva, a volte, lo stesso concetto: « Chi sa se le società avvenire (...) si ribattezzassero ricostituendosi sulla base della d. c., non ridiventerebbe (...) il Papato la grande autorità sociale e l'arbitro internazionale della sovranità? » (F. PARLATI, *Caltagirone*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 20-21 maggio 1901).

Oltre alle suddette prospettive a sfondo guelfo, si possono notare sul « Sole » alcune delle componenti psicologiche del cattolicesimo italiano agli inizi del nostro secolo. Una nuova temperie storica si iniziava col nuovo secolo che, lasciate alle spalle le asprezze anticlericali dell'Italia crispina ed autoritaria, doveva portare ad un *modus vivendi* tra la Chiesa e l'Italia giolittiana [52].

Due anniversari celebrati, abitualmente, sul « Sole » (come su altri giornali cattolici) appaiono emblematici.

Il giornale palermitano pubblicava, anch'esso, articoli sul XX Settembre, che erano, si direbbe, il contraltare delle manifestazioni patriottiche usuali nell'anniversario della presa di Roma [53]. Ma pubblicava anche articoli commemorativi in ricorrenza dell'aniversario del « regicidio ». Il revoler di Bresci aveva spento la vita del « Re buono » ma aveva suscitato un'ondata di costernazione e grande cordoglio in tutta la nazione; in mezzo ai cattolici, in particolare (si pensi a mons. Bonomelli!). « Un repubblicano (...), il Bovio, disse che quell'orrendo delitto aveva tolto qualche anno di vita a un re e datone qualche secolo alla monarchia » [54].

Il regicidio destava intorno alla monarchia la concorde solidarietà degli « uomini d'ordine » che scrutavano con viva apprensione i colpi di testa anarchici e la marèa montante del socialismo. Parlati, a commento delle manifestazioni commemorative della luttuosa ricorrenza, scriveva: « Oggi le processioni degli uomini d'ordine [in occasione dell'infausto anniversario]; ma domani, altre processioni vedremo — come le vediamo ormai così spesso (...) — dilagare per le campagne della Penisola, e negli esperimenti di mobilitazione rivoluzionaria, cui riduconsi, in fondo, tutti gli scioperi operai, contarsi le forze destinate ad essere domani schierate in battaglia contro gli ordini sociali » [55]. E commemorando « la vittima reale sacrificata (...) sull'ara sanguinaria

52. Si veda il I capitolo di G. Spadolini, *op. cit.*, pp. 3-36.

53. Sul « Sole », però, tali articoli non erano listati a lutto come quelli, per esempio, de « La Sicilia cattolica ».

54. Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, 1967, XV edizione, p. 202.

55. F. Parlati, *L'infausto anniversario*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 29-30 luglio 1901.

dei partiti » che volevano « fondare il nuovo ordine sociale sull'odio, qualificato col nome equivoco di lotta di classe », auspicava che « gli uomini d'ordine » cominciassero a « rafforzare il crollante edificio sociale » [56].

La « forma » del governo non era nel credo dei cattolici; ma essi soli ne potevano costituire la garanzia e il sostegno. Rivolgendosi al giovane Vittorio Emanuele III, Parlati scriveva: « I vostri consiglieri o quelli che il costituzionalismo alla moderna vi pone ai fianchi, non han saputo trovare (...) nessuna forza di resistenza, maggiore di noi, contro alle forze diverse che vorrebbero abbattere la monarchia » [57]. Mentre tutti i puntelli morali crollavano, non restava che la « forza della massa » dei cattolici a sostegno della monarchia [58] perché essi, nel suo rappresentante, vedevano « il simbolo di quell'autorità che gli uomini possono conferire ad un uomo, ma che, come autorità sociale (...) ha origine da Dio » [59]. Garanti della forma di governo e garanti dell'ordine sociale, i cattolici, dunque.

Il Parlati ebbe modo di precisare il suo pensiero sul *non expedit* in occasione di un'intervista concessa dal cardinal Capecelatro al « Giornale di Sicilia » e della conseguente presa di posizione de « La Voce della verità » e de « L'Osservatore romano ». A proposito del divieto pontificio, il passo avanti che, secondo Parlati, s'era fatto in tale circostanza era che, se i socialisti avessero potuto prendere il potere, « il dovere dei cattolici sarebbe stato di correre in aiuto della società pericolante sotto la mano del suo nemico » [60].

56. *Ibidem.* Notiamo qui, per inciso, che Sturzo dedicava un'analisi quanto meno più originale al fenomeno del « regicidio », di cui considerava maggior responsabile la retorica tradizione liberale che esaltava gli Agesilao Milano e simili (cfr. L. Sturzo, *I responsabili o la scuola del regicidio*, in « *La Croce di Costantino* », a cura di G. De Rosa, Roma, 1958).

57. F. Parlati, *Il II anniversario*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 30 luglio 1902.

58. « Questa forza della massa, non gliela diamo ancora che noi cattolici alla monarchia; perché noi, a dispetto di tutto quello che si è fatto per distruggerci, siamo massa ancora » (*ibidem*).

59. *Ibidem.*

60. F. Parlati, *Non Expedit*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 10-11 aprile 1902.

Le previsioni, più o meno apocalittiche, del Parlati si sarebbero rivelate, da lì a pochi anni, in un certo senso, profetiche [61]. Ma si sarebbe rivelato inconsistente l'augurio di Parlati: « I cattolici affrettino anche col desiderio (...) il momento nel quale siano chiamati a (...) salvare la società (...); ma rifuggano dal desiderare una qualsiasi combinazione di eventi, che li possa chiamare ad alleanze che non potrebbero dare altro risultamento pratico, che di consolidare, in favore del liberalismo, un potere che già gli sfugge dalle mani » [62].

Gli « eventi » avrebbero portato a ben altro « risultamento pratico ».

4.

Lotta contro il laicismo e la massoneria.

Gli anni di vita del « Sole » coincisero, quasi del tutto, con quelli del governo Zanardelli, vecchio anticlericale e « uomo della massoneria, dicevasi dappertutto » [63].

61. « Quando tutto parrà perduto perché [i liberali] (...) saranno stati rovesciati dai (...) socialisti, allora il Papa, salute d'Italia, interverrà opponendo esso quell'argine che i governi rivoluzionari più o meno moderati, non potranno più opporre (...). E l'argine sarà costituito dalle falangi cattoliche, che saranno chiamate a scendere in campo » (*ibidem*). Aggiungeva, però, il Parlati: « Allora l'azione (...) dei deputati cattolici al Parlamento sarà proficua ».

62. *Ibidem.*

63. A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato negli ultimi cento anni*, Torino, 1955, p. 508. Ecco la posizione immediata del giornale di fronte al nuovo governo: Parlati, definendo Zanardelli « una comparsa », paventava che il programma di Giolitti (rinunzia, cui il Parlati per principio non era contrario, dello Stato alla quota del dazio di consumo comunale), sgravando la plebe di tasse e riversandole sulle classi abbienti, avrebbe fatto comprimere la prosperità della nazione; sarebbe stato preferibile ridurre i capitoli di spese militari o di prestigio (cfr. F. Parlati, *Militarismo*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 21-22 febbraio 1901). Parlati era pure favorevolissimo all'imposta progressiva sul reddito, purché non « distruggesse » la ricchezza privata (Idem, *La riforma tributaria*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 5-6 febbraio 1901).

Anche se ormai alla massoneria, « vecchia megera », non restavano che « pochissimi stracci della veste » [64], secondo Mangano, essa poteva ancora mostrare i suoi denti.

Nel febbraio 1901 « alla prima presentazione del ministero Zanardelli alla Camera » due deputati radicali esposero un progetto per l'introduzione del divorzio in Italia. La reazione dei cattolici non poteva essere che immediata. Un mese dopo, quando la proposta divorzista sembrava prender corpo, Parlati scriveva che sarebbe stata « colpa non suonare l'allarme » [65] e, anche senza mettere in campo le sue convinzioni religiose, indicava i pericoli che il divorzio avrebbe apportato alle istituzioni civili. « Il Sole » seguiva con apprensione gli atteggiamenti di Zanardelli su tale questione [66]; e quando, nel febbraio del 1902, venne presentato alla Camera, per iniziativa del presidente del Consiglio e del guardasigilli Cocco Ortu, il « progetto sull'ordinamento della famiglia » il giornale si associò con impeto veemente alla generale levata di scudi da parte dei cattolici [67]. Articoli di fuoco vennero scritti sul « Sole » contro l'ennesima « applicazione della stolta teoria della *separazione* della Chiesa dallo Stato, anzi della religione dalle relazioni civili tra gli uomini » [68].

Le forme di protesta dei cattolici si manifestarono in diversi modi: alcuni democratici cristiani (Mangano ed i palermitani, in particolare) proponevano un « referendum » popolare, cui « Il Sole » si dichiarava contrario; in pratica, tutte le forze cattoliche presentarono al Parlamento un lunghissimo elenco di petizioni. Il progetto, presentato più che altro « per antiche convinzioni dello Zanardelli » [69]

64. V. Mangano, *Perché il segreto?*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 7-8 giugno 1901.

65. F. Parlati, *Facciamo divorzio!*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 21-22 marzo 1901.

66. Cfr. F. Parlati, *La coscienza popolare del divorzio*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 10-11 luglio 1901.

67. L'*iter* del progetto di legge sul divorzio è seguito da A. C. Jemolo, *op. cit.*, pp. 508-511.

68. F. Parlati, *La quistione politica nel divorzio*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 16-17 gennaio 1902. Segnaliamo anche fra i molti articoli del « Sole » sull'argomento: *Come s'intende a Torino la campagna antidivorzista, Intorno al divorzio. Sì o no al referendum, Dal divorzio alla D. C., La timidità o l'ipocrisia dell'on. Cocco-Ortu*, del 12-13, 19-20, 23-24 gennaio e 8 dicembre 1902.

69. Giudizio di Giolitti riportato da G. Spadolini, *op. cit.*, p. 26.

e avversato anche dai conservatori, sfumò presto nel nulla, anche se « Il Sole » non poté assistere alla sua fine completa.

Inoltre, « Il Sole », come gli altri giornali cattolici, dovette difendere la Chiesa anche da altri assalti del fronte « laico » e « massonico », che giustificavano i frequentissimi anatemi di Parlati contro Ernesto Nathan e le sue logge [70]. Nunzio Nasi, allora ministro della Pubblica Istruzione, era stato « uno degli aspiranti meglio quotati » alla carica di Gran Maestro della massoneria. Legittime erano dunque le preoccupazioni dei cattolici riguardo all'insegnamento religioso: Nasi avrebbe voluto introdurre « il concetto di Dio, nelle scuole, (...) tratto dal libro di Mazzini sui doveri degli uomini » [71].

Anche le disposizioni del guardasigilli Cocco Ortu sull'uso delle chiese suscitavano le reazioni del « Sole », poiché affidavano al Ministro dei Culti « la suprema direzione della polizia ecclesiastica » [72].

« Il Sole » pure, in pratica, seguiva, in senso alquanto limitato, gli ammonimenti del giornale « massonico » « La Patria » che consigliava ai giornali cattolici di combattere il violento anticlericalismo straniero piuttosto che pensare alla restaurazione del potere temporale in Italia [73].

Ormai la politica di *ralliement* con la Francia, tentata da Leone XIII, era votata al completo fallimento. Il programma del governo di Waldeck-Rousseau (che comprendeva la lotta contro le Congregazioni religiose) doveva tramutarsi, sin dal 1902 con l'avven-

70. Notiamo, per inciso, che Parlati, pur condannando Crispi, perfetta incarnazione della rivoluzione « massonica », mostrava qualche simpatia per la sua politica d' « prestigio »; anche perché Crispi « si tenne lontano dalla vergogna » di inferocire « contro i cattolici, non partecipanti per nulla al movimento insurrezionale [Fasci siciliani] », diversamente dal marchese di Rudinì che, in circostanze posteriori, lo avrebbe fatto « solo per assicurarsi di un turpe compromesso coi settarî della Massoneria » (F. PARLATI, *Francesco Crispi,* cit.).

71. F. PARLATI, *Un nuovo libro di testo,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 2-3 giugno 1901. Degli altri articoli sulla libertà dell'insegnamento religioso sul « Sole », segnaliamo il penetrante scritto di L. STURZO, *Col visto di Sua Eccellenza,* 24-25 luglio 1901.

72. F. PARLATI, *Papa o Czar Cocco-Ortu?,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 9-10 ottobre 1901; cfr. IDEM, *Il rispetto ai templi,* 25-26 settembre 1901.

73. Cfr. IDEM, *Cielo e terra,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 9 luglio 1902.

to al potere dell'*ex-abate* Combes, in una energica offensiva anticattolica che doveva fare della Francia la patria dell'anticlericalismo [74].

Gli articoli sull'anticlericalismo francese si prestavano, molto spesso, per « Il Sole », ad una facile trasposizione in chiave antimassonica ed antiliberale con riferimento anche all'Italia.

Parlando degli avvenimenti di Francia, scriveva il Parlati: « La lezione è molto dura (...) e chiara: i governi che subiscono l'indirizzo della Massoneria (...) non debbono aspettarsi che di essere trascinati fino all'orlo del precipizio (...) e [tali governi] travolgeranno le sorti della società civile ». E ancora: « Il liberalismo settario e anticristiano ha riempito di rovine, non solo la Francia ma il mondo intero » [75].

Ma, in fondo, aveva in un certo senso ragione il Mangano: erano quelli gli anni nei quali, in Italia, alla massoneria restavano gli ultimi « stracci della veste ».

5.

Il meridionalismo.

L'impegno meridionalista del « Sole » era, programmaticamente, abbastanza accentuato [76]. In effetto « Il Sole » dedicò molta attenzione alla questione meridionale; ma, in pratica, stando ai punti del programma di Acireale e al programma del Parlati [77], esso non superò di molto i limiti della semplice campagna giornalistica e, anzi, spesso si ridusse alla « difesa » (parola spesso ricorrente sul « Sole » a tal proposito) di soli interessi regionalistici o municipali o di categoria.

74. Numerosissimi articoli sull'anticlericalismo in Francia, Spagna e Portogallo, erano scritti sul « Sole » da « Fra Ter ».

75. F. PARLATI, *Scioperi e Congregazioni e Comizi, Azione liberale*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 19-20 marzo 1901 e 11-12 gennaio 1902; si vedano anche: IDEM, *Minacce, Il Dio di Crispi e di Loubet*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 4-5 e 21-22 aprile 1901; « FRA TER », *Le formiche, le api e Lanessan*, 8-9 agosto 1901.

76. Ciò traspariva sia dal « programma » di Acireale che dall'articolo di presentazione del Parlati: « Nel programma del *Sole del Mezzogiorno* avrà parte principale la difesa dei giusti interessi di questa generosa regione nostra » (F. PARLATI, *Presentandoci al pubblico*, cit.).

77. « Ci basterà di far sentire la nostra voce insieme a quella della stampa di ogni colore politico » (*ibidem*).

Il meridionalismo del « Sole », a nostro avviso, non nasceva da un profondo e sofferto impegno morale ed era venato da una sorta di « concretismo » *ante litteram*. Il Parlati, infatti, vedeva con entusiasmo iniziative come il Congresso agrario di Marsala e il Comizio di Palermo per l'abbuono degli spiriti nel 1900; occasioni nelle quali si potevano avanzare « le giuste domande dei siciliani, in quanto alla tutela delle loro ragioni economiche » [78]. Secondo lui era da « temere (...) la rigidità di un dottrinarismo »: bisognava convincersi che « la migliore economia politica » era quella che teneva conto delle « condizioni di fatto, che influivano sullo sviluppo del commercio e delle industrie, insomma, della pubblica ricchezza di un paese » [79]. Incoraggiava l'istituzione di una Scuola d'applicazione per ingegneri in Sicilia [80] e giungeva ad esagerare la gravità di uno sciopero dei cantieri navali palermitani, il quale però, in fondo, faceva anche gli interessi dei Florio che temevano di rimanere esclusi dalla ripartizione delle commissioni e dei premi concessi dallo Stato alla marina mercantile; Parlati riteneva che la « prospera vita commerciale » della Casa Florio rappresentasse « la fonte viva » dove attingeva « alimento ogni vita economica della Sicilia » e cercava di difendere, col suo giornale, « i diritti di una grande città » di fronte a quelli dell'industria del Nord [81].

La richiesta di norme di « giustizia distributiva » non portava però « Il Sole » su aperte posizioni di « guerra regionalistica » [82].

78. F. Parlati, *Interessi nostri*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 11-12 febbraio 1901.

79. *Ibidem*. Parlati si aspettava pure grandi cose dalla prima Esposizione agricola siciliana promossa a Palermo per l'aprile del 1902 dalla stampa liberal-moderata dell'isola e dal « Sole » stesso (cfr., per esempio, F. Parlati, *Gli edifici della Esposizione di Palermo*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 15-16 marzo 1902).

80. Cfr. F. Parlati, *Per la nostra scuola d'applicazione*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 23-24 febbraio 1901. Il Parlati si batteva pure energicamente per la « direttissima » Roma-Napoli, ecc.

81. Si veda la cronaca di tali fatti e gli articoli di Parlati sul « Sole » dal 1° al 9 marzo 1901, da dove abbiamo tratto le citazioni.

82. « Ormai cifre incontestabili (...) hanno reso (...) notorio l'assorbimento delle ricchezze nostre (...) in vantaggio del settentrione. Questa levata di scudi, fatta alla Camera dei deputati meridionali (...) avrebbe dovuto essere l'occasione propizia [a noi] per organizzare quella sollevazione legale, ma popolare, contro la continuazione del sistema. Ma una sollevazione (...) di uomini pensanti ed aventi un pro-

Parimenti il Parlati respingeva l'opportunità di un « boicottaggio » delle opere pubbliche in favore del Nord, da parte dei parlamentari meridionali, al fine di ottenere un corrispettivo per il Sud, come prospettava il deputato calabrese Colosimo [83].

La matrice culturale-politica cui si allacciava il meridionalismo di Parlati era la tradizione autonomista meridionale e cattolica [84].

Il direttore del « Sole » faceva spesso campagne in favore di interessi particolarissimi della Sicilia o di Palermo stessa [85]; ma non mancava di analizzare le cause ed indicare i rimedi alla « profonda scissione degli animi tra Nord e Sud d'Italia » [86].

Approvando un discorso di Sonnino che, a Napoli, sosteneva provvedimenti legislativi (riguardo alle imposte fondiarie) per il Meridione e per le Isole, Parlati scriveva: « La somma dei nostri mali, e non solamente economici, proviene dall'infausto sopravvento rivo-

gramma (...) a base della visione chiara dei bisogni (...) e dei propri diritti » (F. PARLATI, *Cittadinanze onorarie a Zanardelli*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 29-30 dicembre 1901).

La « levata di scudi » cui si riferiva Parlati si verificò in occasione della discussione generale sul problema del Mezzogiorno, che si svolse alla Camera nel dicembre del 1901 (cfr. R. VILLARI, *op. cit.*, p. 314).

83. Cfr. F. PARLATI, *Boycottare*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 4-5 novembre 1901.

84. Secondo Parlati, in quegli anni si stava affermando « un'idea politica prima enunciata dai cattolici (...) di un sistema regionalista federativo d'Italia, che, senza spezzare l'unità della nazione, rendesse a ciascuna delle differenti sue regioni (...) la libertà e l'autonomia » (*ibidem*). Anche se Parlati non lo specificò mai sul « Sole », si può ritenere che i « cattolici » cui, particolarmente, qui si riferiva fossero Enrico Cenni, Federico Persico e la scuola autonomistica napoletana (si veda su tale argomento: A. ANZILOTTI, *Neoguelfi e autonomisti a Napoli dopo il Sessanta*, in *Movimenti e contrasti per l'unità italiana*, Bari, 1930; M. MENDELLA, *Persico e l'eredità meridionale del neoguelfismo*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960, Roma, 1961, pp. 631-647; P. LOPEZ, *Enrico Cenni e i cattolici napoletani dopo l'unità*, Roma, 1962; F. TESSITORE, *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il sessanta*, Napoli, 1963; G. DE CRESCENZO, *La fortuna di Vincenzo Gioberti nel Mezzogiorno d'Italia*, Brescia, 1964).

85. Come fece pure in favore della costruzione di due ferry-boats! (cfr. F. PARLATI, *Il governo non ha di che temere*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 11 gennaio 1903) o per altre opere pubbliche (cfr. IDEM, *Il discorso di Boselli*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 8 ottobre 1902).

86. IDEM, *Quel che manca all'unità d'Italia*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 12-13 dicembre 1901.

luzionario del pensiero politico che (...) credette di soffocare in un regime rigido di unità, ogni giusta aspirazione di vita propria, nelle diverse regioni d'Italia. Un sistema, o un pregiudizio, che non poteva non riuscire singolarmente dannoso al Mezzogiorno d'Italia, continentale ed insulare (...). Dalle affermazioni del discorso di Sonnino [dovremmo trarre] la necessità dell'*autonomia regionale* » [87].

E tale concezione lo faceva autocollocare, per certi versi, accanto ad un grande siciliano dell'epoca, il Colajanni [88].

Ma di questo filone autonomistico-federalista doveva essere Luigi Sturzo ad offrire, sul « Sole » almeno, il meridionalismo più maturo ed equilibrato: il giovane prete caltagironese, denunciando le insufficienze dello Stato risorgimentale, delineava, con una chiara visione della realtà, una lucida prospettiva di riforme statuali [89].

6.

Problemi del lavoro; altri temi ed iniziative del « Sole ».

Molti articoli vennero dedicati dal « Sole » ai problemi del lavoro, inserendoli, per lo più, nell'ambito più vasto della questione sociale anziché trattarli in modo specifico.

87. IDEM, *Dal discorso di Sonnino. Un po' di regionalismo*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 18 novembre 1902.

88. « Chiamatelo questo sistema vagheggiato col titolo di *federalismo*, come vuole Colajanni, ovvero con quello di *regionalista* od *autonomista*, la cosa è la stessa, purché c'intendiamo sul valore dei vocaboli » (IDEM, *Propaganda federalista?*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 20-21 dicembre 1901). Su Colajanni si veda: T. MOSCA, *Napoleone Colajanni*, in « Atti dell'Accademia Pontaniana », vol. LIII, 1923; S. M. GANCI, *Profilo di Napoleone Colajanni*, in « Rivista Storica del Socialismo », 1959, n. 5.

89. L'articolo in questione (*Nord e Sud. Decentramento e federalismo*, 31 marzo-1 aprile 1901) ci sembra un vero e proprio brano da antologia poiché contiene *in nuce* il pensiero meridionalista di Sturzo. Questi, sottolineando che « gli organismi inferiori dello Stato — regione, provincia, comune — (...) hanno e devono avere vita propria », riconosceva che « tra tutte le cause della questione del Nord e Sud d'Italia » principali fossero « l'accentramento di stato e l'uniformità tributaria e finanziaria »; e suggeriva come rimedio « un *sobrio* decentramento regionale ed amministrativo e finanziario e una *federalizzazione* delle varie regioni », che lasciasse « intatta l'unità di regime ».

L'importanza dell'articolo di Sturzo è stata già notata da GABRIELE DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, cit., pp. 414-415 e da G. TRIMARCHI, *La formazione del pensiero meridionalista di Luigi Sturzo*, Brescia, 1965, pp. 156-158.

Il Parlati deplorava « la grande ingiustizia sociale » che c'era « nelle condizioni del *contratto di lavoro* » [90]; e il suo pensiero, in merito a tali problemi, si connetteva, in modo più o meno coerente, con la sociologia toniolina: propugnava, cioè, le « consociazioni di classe ». Egli auspicava « il ritorno a quel raggruppamento di Corporazioni e di legittima tutela degli interessi di classe, che la Rivoluzione francese (...) volle distruggere in nome della libertà e della uguaglianza » [91].

Non possiamo scorgere nel pensiero di Parlati un'apertura verso il concetto di sindacato. Il Nostro, infatti, pensava che « la costituzione di associazioni ed unioni operaie », da parte dei cattolici in Italia, fosse apparsa « come una necessità delle condizioni del momento (...) salvo ad augurarsi che presto » potessero costituirsi « le associazioni miste » [92]. Il suo ideale non andava al di là dei « Consigli misti di padroni ed operai » [93].

Piuttosto, Parlati prendeva più spesso la parola, sul « Sole », per difendere le organizzazioni operaie cattoliche, gli « Uffici del lavoro municipali », ecc., di fronte alle Camere del lavoro e all'*esclusivismo* dei socialisti [94].

Per trattare i problemi specifici « siciliani » del lavoro il Parlati dava, di solito, ospitalità a personaggi poco conosciuti e quindi non ne venivano fuori, generalmente, delle impostazioni di una certa organicità. E quando, raramente, affrontava egli stesso tali proble-

90. F. PARLATI, *Nuovi orizzonti. II*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 11-12 maggio 1901.

91. IDEM, *1° Maggio*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 1-2 maggio 1901. Parlati ribadiva meglio tale concetto: « Il fine cui dobbiamo giungere è di ottenere, sotto la influenza sociale del Cattolicismo, non solo la organizzazione separata delle classi operaie, ma il loro collegamento armonico con le classi padronali »; come avveniva per le corporazioni medievali che formavano la forza dei Comuni, dai quali molto ci si sarebbe dovuto affaticare a « copiare » (IDEM, *Unioni professionali*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 21-22 agosto 1901).

92. IDEM, *Comitati di difesa*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 2-3 agosto 1901.

93. *Ibidem*.

94. Si vedano per esempio: F. PARLATI, *Gli arbitrati operai, Lo sciopero di Torre Annunziata, Gli Uffici del lavoro municipali*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 31 ottobre 1902, 2 e 5 gennaio 1903.

mi, analizzando per esempio la drammatica situazione degli zolfatai [95], non riusciva a salvarsi da puntate retoriche senza raggiungere i toni accorati ma profondamente realistici di Vincenzo Mangano [96].

Sul « Sole » venne affrontato, in modo molto saltuario ed improvvisato, il problema dell'emigrazione [97].

Una particolarissima attenzione venne dedicata dal giornale al femminismo, sul quale scrissero Angelo Mauri e, soprattutto, Luisa Anzoletti « la prima scrittrice e poetessa cattolica » che avesse in quel momento l'Italia [98].

Il femminismo cattolico muoveva allora i primi passi [99] e dall'Italia si guardavano con ammirazione le campagne religiose di Daniel O' Connel, di Lueger e del Centro tedesco, appoggiate energicamente dalle donne cattoliche dei rispettivi paesi. Tali esempi venivano spesso indicati dalla Anzoletti la quale auspicava che, anche in Italia, le donne cristiane appoggiassero il movimento cattolico e, in particolare, quello cattolico-sociale [100].

I numerosissimi articoli dell'Anzoletti sul « Sole » si proponevano, però, maggiormente di combattere il femminismo laico e la « impiegomania » che aveva invasato molte donne che, pur di ottenere l'indipendenza economica, invadevano certi campi professionali non adatti alla loro individualità; essa sosteneva la parità giuridica della donna ma era dell'avviso che si dovesse dedicare ad attività più specificamente femminili [101].

95. IDEM, *Una lega tra zolfatai*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 6-7 giugno 1902.

96. Si veda, per esempio, l'articolo, che fino a pochi anni fa poteva avere una sua attualità in certe zone della Sicilia, di V. MANGANO, *Per i lavoratori del mare*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 31 maggio-1 giugno 1901.

97. Un chiaro articolo di V. MANGANO sul disinteresse del governo per gli emigrati italiani: *I cinesi d'Europa*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 22-23 maggio 1901; e una serie di articoli letterario-sociali di R. PUCCINI sulla tratta dei fanciulli in Francia.

98. Cfr. « Il Sole del Mezzogiorno », editoriale, 1-2 febbraio 1901.

99. Sul femminismo cattolico in Italia si veda PAOLA GAIOTTI DE BIASE, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, 1963.

100. Cfr. LUISA ANZOLETTI, *Il femminismo*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 22-23 febbraio 1901.

101. Fra i tanti articoli sull'argomento, si veda: L. ANZOLETTI, *Ancora femminismo e intellettualità*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 18-19 settembre 1901.

Un altro filone, o meglio, un rigagnolo, ma abbastanza netto ed inequivocabile, è rintracciabile nella tematica del « Sole »: un acre, implacabile antisionismo.

Nel 1897, a Basilea, lo scrittore e giornalista Teodoro Herzl aveva fondato il Movimento Sionistico per la creazione in Palestina di una sede nazionale per il popolo ebraico, garantita dal diritto pubblico. Pochi anni dopo venne istituito il Fondo Nazionale Ebraico per l'acquisto di terra in Palestina [102].

All'incipiente movimento sionistico « Il Sole » dedicava pochi ma beffardi articoli [103].

Aspetto, quest'ultimo, del « Sole » che lo differenziava dai democratici cristiani italiani che, in omaggio all'atteggiamento della S. Sede, non indulgevano a posizioni antisemitiche [104].

Tra le iniziative promosse dal « Sole » una ebbe eco in tutta Italia ed una certa fortuna: l'impulso dato ad un movimento per un rinvigorimento dell'influenza cristiana nella letteratura e nell'arte [105]. Nel 1902 si svolse, a tal proposito, a Bologna un convegno

102. Sul sionismo si veda: C. Stroppa, *La questione palestinese e il Sionismo,* Milano, 1963; sul sionismo in Italia cfr. A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia,* Torino, 1963, pp. 381-382.

103. Così il giornale commentava il convegno di Basilea, come pure i successivi comizi: « I congressi sionisti di Basilea, riuniti in nome del Pentateuco e del Talmud, finirono annegati nelle acque di amarezza del libero pensiero e del femminismo (...). Il loro programma, a parte la riedificazione del Tempio, era molto pratico: si trattava di trasformare la Terra di promissione in terra d'accattoni, rendendola asilo dell'improba e della proba mendicità ebraica. Giacché (...) non tutti gli ebrei si chiamano Rhotschild (...): vi sono (...) anche i pezzenti; tra i quali non pochi (...) che gravano maledettamente sul bilancio dei correligionari. Di questa *canaglia efraimita* l'aristocrazia e l'alta banca di Giuda, riunita in Basilea, voleva disfarsi, tramutandola in popolo industre di agricoltori e di pastori (...). Ma (...) i banchieri compresero che gli accattoni sono sempre accattoni (...). Si concluse, a Basilea, di non concludere » (Fra Ter, *Super flumina Babylonis,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 5-6 maggio 1901; si vedano, pure, dello stesso: *Vanno di nuovo a Basilea, Una trovata sionista,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 12-13 settembre 1901 e 10-11 febbraio 1902).

104. Cfr. Fausto Fonzi, *Dall'intransigentismo alla Democrazia Cristiana,* in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII,* cit., pp. 348-349.

105. Cfr. *Movimento letterario cristiano. In Via,* in « Il Sole del Mezzogiorno », 4-5 febbraio 1902.

che ebbe successo specie ad opera dei principali collaboratori del « Sole » (Filippo Crispolti, Fortunato Rizzi, Clemente Barbieri) [106].

Ma « Il Sole » non sarebbe sopravvissuto alla sua stessa creatura.

7.

« Il Sole del Mezzogiorno » e la democrazia cristiana in Sicilia.

Il maggior interesse storico del « Sole del Mezzogiorno » va colto nella sua caratteristica di ottima pietra di paragone per comprendere e periodizzare le fasi effettive del movimento cattolico in Sicilia.

« Il Sole del Mezzogiorno » fu al centro di grandi entusiasmi ma anche di aspre polemiche: la sua gestazione e la sua vita coincisero con l'ascesa della democrazia cristiana in Sicilia.

Da una accurata analisi interna del « Sole » e dallo studio comparato di altre fonti (i giornali « L'Unione », « La Croce di Costantino », ecc.) risulta che la storia della democrazia cristiana in Sicilia incomincia propriamente, dopo un periodo pionieristico, con la pubblicazione dell'enciclica *Graves de communi*. Tale affermazione è, del resto, documentabile mediante le interpretazioni, a volte anche retrospettive, che i più importanti personaggi democratici cristiani siciliani (da Sturzo a Lo Cascio, da Torregrossa a Mangano) diedero del documento leoniano.

I pochi democratici cristiani siciliani (e specie i palermitani) esercitarono pressioni affinché il nascituro « Sole » fosse organo od almeno portavoce del loro incipiente movimento [107]. Ed i loro desideri ebbero esito parzialmente positivo solo dopo che fu noto a tutti

106. Si vedano, per esempio, F. Rizzi, *Il Cristianesimo e l'arte*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 1° ottobre 1902 e l'editoriale del 31 dicembre 1902.

107. Verso la fine di maggio del 1900 Murri e Torregrossa, a Palermo, incontrarono per strada uno dei capi dell'azione cattolica locale e precisamente uno di quelli che allora più attivamente si occupavano della propaganda della Società Editrice del « Sole »; costui s'avvicinò al prete marchigiano per dirgli che « *Il Sole* non sarebbe stato davvero *democratico cristiano* ». Murri, descrivendo poi tale episodio sulla

il contenuto della *Graves de communi*. Infatti « Il Sole », dopo essersi presentato, col primo numero, al pubblico con un programma cristiano-sociale dai contorni non molto netti [108], col numero successivo, richiamandosi alla recente enciclica riportata dal giornale proprio il giorno prima, iniziò una campagna in favore della democrazia cristiana.

Bisogna notare, però, che la democrazia cristiana propugnata dal « Sole » era essenzialmente legata alla concezione piuttosto fluida che di essa aveva il direttore del giornale, il quale escludeva dal programma democratico cristiano « la politica come data forma di governo » e non prendeva decisamente posizione nei dissidî suscitati dalla nuova corrente [109]; e nelle idee politico-sociali di Parlati è individuabile un certo sfondo paternalistico derivato dalle correnti dell'intransigentismo popolare in contrasto con la sinistra murriana [110].

« Cultura sociale », diceva che « Il Sole » ebbe la fortuna « di portare proprio nel suo primo numero un largo sunto telegrafico del documento che sanciva ed imponeva ai cattolici la democrazia cristiana » (L'episodio e la citazione sono tolti da *I giornali cattolici ed il « Sole »*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 21-22 marzo 1901).

108. Nell'articolo di presentazione si affermava tra l'altro: « Conviene (...) che le classi superiori (...) sentano il dovere di concorrere a questa vera opera di difesa sociale, col porger la mano alle classi lavoratrici, ed aiutandole nel cammino del giusto miglioramento economico ed intellettuale, impedire che si diano in braccio al socialismo » (F. PARLATI, *Presentandoci al pubblico*, cit.).

109. « Ormai cattolici che non siano democratici cristiani (...) non ce n'è. Io non so veramente perché e come sia possibile ancora di trovare modo ed occasione di bisticciarsi tra noi, quando sul contenuto e sulle opere che comprendono tutto quell'insieme di dottrine economiche, sociali e morali, che si chiama *democrazia cristiana* siamo tutti d'accordo! (...). Quando il conte Paganuzzi si fa promotore delle organizzazioni professionali (...) che deve importare a noi se egli adoperi, o no, la formula della *d. c.*, come Toniolo, o se preferisca di chiamare il movimento, cui egli poderosamente concorre, col nome di *sociale cristiano* (...) o infine, se preferisca di non definirlo addirittura? » (F. PARLATI, *L'avvenire è nostro*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 10-11 giugno 1901; si vedano pure: IDEM, *I limiti della democrazia cristiana, I* e *II*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 26-27 e 28-29 novembre 1901).

110. Parlati nutriva una profonda simpatia per il « veneto » don Cerutti, che egli chiamava « l'apostolo di questa istituzione democratico-cristiana [le Casse Rurali] », e per il suo tipo di apostolato sociale (cfr. F. PARLATI, *E tre... e basta*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 22-23 marzo 1902).

Va qui ricordato che don Cerutti, avversario della d. c., con un suo ordine del giorno condusse l'attacco degli intransigenti a Grosoli, presidente dell'Opera, quando, dopo il congresso di Bologna (1903), sembrava che i democratici cristiani avessero avuto il sopravvento.

Solo nell'ottobre del 1901, dopo gli entusiasmi per la « unione » al congresso di Taranto, Parlati si spinse a scrivere esplicitamente: « Noi (...) abbiamo spiegato all'indirizzo del nostro giornale la bandiera della d. c. » [111].

Inoltre, una costante del « Sole » fu quella di mostrarsi più grande giornale d'opinione che foglio di battaglia oppure organo di un movimento [112].

Tuttavia « Il Sole » col suo indirizzo, con l'ospitalità che veniva accordata ad alcuni rinomati democratici cristiani, col prestigio di « grande giornale » che s'era subito guadagnato [113], servì a vincere in Sicilia le molte resistenze che s'opponevano ancora alla sola locuzione *democrazia cristiana* ed anzi contribuì a coagulare attorno ad essa non poche forze [114].

Proprio in quegli anni, in seno al movimento cattolico siciliano, la corrente democratico-cristiana offriva senza dubbio (occorre pensare, per esempio, a Sturzo) una linea politica che maggiormente aderiva alla realtà storico-sociale dell'isola e che era suscettibile di serî sviluppi pratici; ed anche « Il Sole », per non cadere in una posizione astratta o marginale, poteva acquistare una sua validità nella misura in cui sapeva trovare concreti agganci con la corrente democratico-cristiana.

Mangano, sin dal giugno del 1901, abbandonava il suo posto di vicedirettore del « grande giornale » perché s'era reso conto che avrebbe potuto vieppiù giovare alla causa democratico-cristiana lavo-

111. F. Parlati, *Le agitazioni dei contadini*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 18-19 ottobre 1901.

112. Bisognerà attendere una serie di articoli (*Battaglie d'oggi*) di Fortunato Rizzi, pubblicati sul « Sole » dal 3-4 al 7-8 agosto 1901, perché il giornale esponga con una certa compiutezza i capisaldi della d. c.

113. Secondo un calcolo approssimato, basato sul consuntivo della Società Editrice di Acireale, « Il Sole » ebbe, in ultimo, circa 2.500 abbonamenti. Il deficit, con cui chiuse la Società, fu di circa L. 200.000 (cfr. « Il Sole del Mezzogiorno », 7 aprile 1903). Il giornale si diffondeva principalmente in Sicilia e in qualche centro del Meridione.

114. « In questo stesso tempo, il nostro grande giornale (...) servì assai alla diffusione dell'idea » (L. Sturzo, *La Croce di Costantino*, cit., p. 103).

rando nella *Unione cattolica del lavoro in Sicilia* [115], appena costituita, che aveva, secondo i promotori, il disegno grandioso, ma non fantastico, di agire profondamente sulle labili strutture della organizzazione cattolica del lavoro isolano e, per esteso, di migliorare in favore dei deboli e degli oppressi i patti agrari, le provvidenze sociali ecc.

Epperò la svolta irreversibile del « Sole » avvenne in occasione delle elezioni amministrative palermitane nell'aprile del 1902; in tale circostanza il giornale, accodandosi alla posizione de « La Sicilia cattolica », fedele portavoce dei retrivi ambienti curiali, mise in atto una breve ma violenta campagna contro Mangano ed i democratici cristiani palermitani (Arezzo ed altri) che avevano diretto l'azione elettorale amministrativa della parte cattolica [116].

Allora fu chiaro che « Il Sole del Mezzogiorno », ultimo ed ibrido frutto degli entusiasmi ma anche degli equivoci intrinseci dell'Opera dei congressi, la quale avrebbe voluto ancora mantenere l'*unità dei cattolici,* avrebbe dovuto dare una versione intermedia, addomesticata, o meglio, « ufficiale » della d.c. in modo che tutti la potessero accettare [117]; fu chiaro che il giornale era nato per incapsulare tutte le forze cattoliche dell'isola e non poteva, dunque, essere uno strumento, un « organo » dei democratici cristiani. Allora il suo declino fu rapido ed inevitabile, anche se Sturzo, attorno al quale si andavano raccogliendo le forze più fresche del cattolicesimo isolano, in un estremo tentativo di recuperare « Il Sole » o almeno il suo direttore, fece scegliere il giornale, per i pochi mesi di vita che gli restavano, come organo ufficiale dell'Associazione

115. Mangano fu direttore del battagliero settimanale « L'Unione », organo dell'*Unione cattolica del lavoro in Sicilia*, uscito a Palermo dal 18 agosto 1901 al 4 giugno 1905.

116. Per la cronaca di tali avvenimenti si vedano « La Sicilia cattolica », « Il Sole del Mezozgiorno » e L'Unione » dal 29 marzo al 4 maggio 1902.

117. Francesco Parlati, in una lettera aperta sul « Sole » diretta a Sturzo, diceva di « esser guerreggiato di qua come troppo democratico-cristiano, di là come troppo conservatore » (F. PARLATI, *Sempre per i fatti di Palagonia... e per altri*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 22 agosto 1902). Oltre alla predetta lettera, si veda l'altra: *Contro gli equivoci della D. C., II* (in « Il Sole del Mezzogiorno », 17 agosto 1902); da questi garbati scambi di vedute emerge la differenza ideologica tra Parlati e Sturzo.

dei consiglieri cattolici siciliani, di cui il Parlati era stato entusiasta sostenitore [118].

A partire pressappoco dall'aprile del 1902 « Il Sole » rimase sempre più un isolato: non apparirono più le firme di G.B. Valente, di Paolo Mattei Gentili, di Angelo Mauri, di padre Semeria e di Rocca d'Adria (il quale aveva scritto poco sul « Sole »), cioè di alcuni tra i più autorevoli democratici cristiani [119].

Durante la Conferenza episcopale sicula sulla « azione popolare e democratico-cristiana » (svolta a Palermo dal 20 al 24 gennaio 1903) quasi certamente venne presa la decisione di abbandonare « Il Sole » al suo destino [120].

Il 12 aprile 1903, giorno di Pasqua, dopo le ultime convulsioni polemiche (fra l'altro, Parlati intentò causa contro la Società Editrice di Acireale), « Il Sole del Mezzogiorno » cessava le sue pubblicazioni con un patetico addio [121].

118. Sull'Associazione dei consiglieri cattolici siciliani si veda: L. Sturzo, « *La Croce di Costantino* », cit., pp. 263-300; G. De Rosa, *Il Convegno di Caltanissetta del 5 novembre 1902*, in « Rassegna di politica e di storia », n. 97, novembre 1962; G. Trimarchi, *op. cit.*, pp. 103-120.

119. Mons. Giuseppe Lo Cascio, che ebbe una parte di primo piano nelle battaglie della prima d. c. in Sicilia, nei suoi ultimi anni di vita ricordava che « Il Sole » era in mano ad un gruppo di indipendenti. Sturzo scrisse sul giornale, in quel periodo, solo qualche lettera aperta a Parlati.

120. Tale ipotesi è suffragata da molti indizi: mons. Genuardi, vescovo di Acireale, « la culla » del « Sole », disertò le adunanze prima che finisse la Conferenza; assieme a Genuardi si assentò da Palermo pure Parlati; la Società Editrice prese posizione subito dopo.

121. « A quelli che ci hanno dato prova del loro affetto costante (...) ed a quelli che non han tralasciato occasione per recarci dolore e per gettare il discredito sull'opera nostra e sulle nostre persone (...), a coloro che lo hanno desiderato, a costo di vederlo abbattuto: buona Pasqua! » (« Il Sole del Mezzogiorno », 12 aprile 1903).

Il tentativo, fallito dal « Sole », di dare un grande quotidiano cattolico all'isola (esigenza in quegli anni molto sentita) venne ripetuto, poi, con ugual sorte: Mangano diresse, a Palermo, « Il Corriere di Sicilia » (1910-1913) che fece parte, per breve tempo, del *trust* di Grosoli. Tali insuccessi così venivano giustificati dal giornale cattolico « La Scintilla » di Messina: « Non fu il denaro che mancò ai gloriosi caduti (...). Non fu neppure l'appoggio unanime della Sicilia (...). Mancò invece l'occhio di terra, l'ambiente, cioè, in cui [ebbero vita] (...). La loro culla fu circondata di insidie » (*Stampa regionale*, in « La Scintilla », 14 febbraio 1917).

Tuttavia il giornale, ci si passi la metafora, fece la fine del fuco: le elezioni amministrative palermitane del 1902 da un lato segnavano il declino del « Sole » ma dopo quell'avvenimento la ascesa della d.c. in Sicilia, sia pure con caratteristiche e limiti propri, fu ancora più rapida e prepotente e venne arrestata solo dallo scioglimento dell'Opera e dai contraccolpi reazionarî che esso provocò specie nell'isola.

ANGELO SINDONI

ALESSANDRO ROSSI
E LE ORIGINI DELL'ITALIA INDUSTRIALE

1

Liberismo e protezionismo

Gli omaggi verbali nei confronti del liberismo, che, specie nel quindicennio della destra, ma anche dopo, in pieno protezionismo, si levavano continuamente da parte degli uomini politici e di cultura, erano diretti ad ideali che per lungo tempo si erano identificati con quelli del Risorgimento, e che il più delle volte — come osserva il Croce — coincidevano con gli ideali più vasti ed etici del liberalismo [1]. D'altro canto il liberismo italiano dal Romagnosi al Cattaneo, dal Cavour allo Scialoja, dal Poerio a Spaventa ebbe sempre — a differenza di quello del Ferrara, che fu quasi un isolato — un carattere moderato e contrario alla « libertà in tutto e per tutto » [2].

Questo spiega anche probabilmente la persistenza di un certo tipo di astrazione, che doveva rivelarsi negativo per lo sviluppo industriale italiano nei primi decenni dopo l'Unità, ma che era d'altra parte legata ai modi e ai tempi coi quali questa era avvenuta, cioè l'alleanza con la Francia e l'Inghilterra in un periodo in cui non si poteva non pagare un moderno « pedaggio » all'ingresso nel *pool* delle nazioni industriali. Del resto il liberismo aveva agito non del tutto negativamente sullo sviluppo di alcuni settori industriali [3], a ogni modo esso ben rispondeva agli ideali prevalentemente « agrari » di una borghesia nella quale Cavour e Sella rappresentavano le eccezioni, mentre l'ambiente che li circondava era molto diverso: la Toscana, il Sud, il Veneto non erano il Piemonte.

1. B. Croce, *Etica e politica*, Bari 1945, pp. 316 sgg.

2. Cfr. L. Avagliano, *Vilfredo Pareto e lo sviluppo economico in Italia*, in « Rassegna di Politica e di Storia », aprile, maggio, giugno 1966.

3. Specie nel periodo 1871-1873 nel quale nascono alcune delle più importanti industrie italiane. Cfr. G. Luzzatto, *L'economia italiana dal 1861 al 1894*, Torino 1968, pp. 132 sgg.

In teoria poi, non tutto il liberismo fu avverso allo sviluppo industriale. Nel 1880 anche l'*Economista*, la nota rivista del liberismo fiorentino auspicava lo sviluppo manifatturiero, richiamandosi alle antiche tradizioni italiane e rifiutando l'accusa di essere favorevole allo sviluppo agrario solamente. L'Italia invece doveva mettersi « alla pari degli altri nel campo delle manifatture, beninteso di quelle a cui speciali circostanze non impediscono di svolgersi e di fiorire », senza scoraggiarsi se le spese di impianto erano del 30-40% superiori a quelle inglesi. I capitali, i tecnici, gli ordinamenti commerciali si sarebbero potuti aumentare « a forza di lavoro e di risparmio » [4]. È la teoria dello sviluppo delle industrie naturali, mirante a sviluppare le industrie italiane sul modello svizzero, non quello della « democrazia rurale » che caratterizza il pensiero dei migliori liberisti, del tipo del Pareto e dell'Einaudi o del Nitti.

Ciò contribuisce a spiegare, dandocene la ragione pratica, il fascino che il mito liberista continuò a esercitare anche dopo la generazione del Risorgimento costantemente sull'*intellighentia* italiana, da Croce a Salvemini, da Sturzo a Gramsci a Togliatti, che « provinciali » certo non erano, né nazionalisti e che non potevano non essere liberisti. Il mito del liberismo, poggiando le radici sull'etica della libertà, faceva intravvedere la possibilità di vie diverse ma ugualmente « moderne » di sviluppo della società italiana, diverse da quelle che andava invece imponendo la logica del fiorente capitalismo industriale e finanziario, con tutte le conseguenze di ordine sociale.

Questo dimostra (o coincide con) il sostanziale distacco tra gli uomini di cultura e le forze produttive della nazione tra intellettuali e *praxis* che risulta evidente quando si pensi agli interessi finanziari che il liberismo copriva, o pratici, essendo esso accettato dalle classi medie o burocratiche come l'ideologia del « regime ». La frattura aveva origini remote, rintracciabili nello studio dei modi con cui la nostra borghesia si era venuta formando nel corso dell'età moderna. Ma tale discorso ci porterebbe fuori dai limiti della nostra ricerca sui temi del protezionismo-liberismo a una revisione, ancora

4. Cfr. *La statistica di alcune industrie italiane*, in « L'Economista », 4 gennaio 1880, pp. 838-841.

tutta da fare, della storia del rapporto cultura-società almeno dal '700 in poi.

C'era anche un liberismo che profetizzava per l'Italia uno sviluppo esclusivamente agrario — questo sì incomprensibilmente astratto — ma esso restò patrimonio solo di alcune frange democratiche (per es. dell'*Idea liberale*) e risalì fino al Gobetti, che mutuandolo probabilmente da Jacini apertamente lo sostiene (e ciò conferma le qualità moralistiche della « visione » gobettiana). Ma i tempi erano cambiati, e che il passaggio nella politica economica mussoliniana dal liberismo di De Stefani al dirigismo di Volpi è forse dettato da esigenze « autarchiche » che poco hanno a che vedere con le idee del Rossi. Questi viveva invece nel periodo della creazione *ex-novo* dell'industria italiana contemporanea, la quale solo avrebbe potuto nascere con la protezione dalla concorrenza di quelle straniere. Salvemini stesso in polemica con Ansaldo, contestò che il liberismo avesse mai chiesto a Giolitti lo smantellamento del patrimonio industriale italiano formatosi nell'Italia del Nord dei precedenti venti anni, sostenendo invece che quello che i critici della politica giolittiana deploravano, era che Giolitti aggravava con nuovi provvedimenti il protezionismo industriale [5].

Sono note le insufficienze della visione economicistica della storia d'Italia sotto la prospettiva dell'industrializzazione e dei suoi problemi, ma d'altra parte fu proprio intorno a tale questione centrale che, circa dal '70 e per un ventennio, Alessandro Rossi cercò in tutti i modi di sensibilizzare la classe dirigente colta del paese. E fu un fatto importante, perché il gruppo che si raccolse attorno a Rossi, spesso fuori del Parlamento, era formato da uomini operanti nelle sedi concrete, dove occorreva dare una risposta alle esigenze poste dalla vita di ogni giorno, non dunque rappresentanti soltanto un movimento di opinione, ma le industrie, la terra, i Comizi agrari, le associazioni agrarie e industriali, che Rossi cercò in tutte le maniere di suscitare, tanto che si potrebbe confonderlo con un corpora-

5. G. SALVEMINI, *Fu l'Italia prefascista una democrazia?* Ora nel vol. IV dell'*Opera omnia, Il Mezzogiorno e la democrazia italiana*, Milano 1962, pp. 540 sgg.

tivista, mentre in realtà egli lottò con tutte le sue forze contro l'ingerenza dello stato nell'attività economica. L'originalità della posizione del Rossi sembra da ricercarsi proprio nel fatto che egli si batte per contribuire a ridurre il distacco esistente tra mondo economico e mondo politico, intellettuali e *praxis*, e con successo se si pensa alla piena adozione finale della sua linea protezionistica. Ma per quanto concerne l'aggancio col mondo operaio e contadino, mancò a sostegno dell'ideologia di Rossi proprio quella base popolare, che si raccolse invece intorno al Partito Operaio e poi al PSI, e che sarebbe toccato in seguito al Giolitti formatosi politicamente nell'ultimo decennio del secolo, di egemonizzare, offrendo agli operai la guida sicura verso l'industrializzazione, cioè il lavoro, e insieme all'ideale liberale la possibilità di salvarsi.

Nel complesso non si può guardare al protezionismo italiano, almeno fino agli inizi del '900, come ad una forma di parassitismo o ad Alessandro Rossi come a uno sfruttatore capitalista o un demagogo, se si considera che l'alternativa al Rossi ben difficilmente avrebbe potuto essere quella liberista, troppo debole nel programma agrario e troppo fiduciosa nel mito mercantile, o quella internazionalistica per la esiguità della classe operaia italiana, e che a ogni modo le condizioni poste dagli altri stati spingevano poi anche i più riluttanti ad accettare il protezionismo come il male minore. Per tale aspetto le idee sostenute da Alessandro Rossi e maturate in più di mezzo secolo di vita nell'industria, si dimostrano le più concretamente avanzate nel passaggio del capitalismo definito come « industriale » a forme più evolute di capitalismo monopolistico finanziario. Certo « le lontane basi economiche del nazionalismo discendono in linea diretta dal suo programma. Ma allora nel 1877 quando ancora tutto il bene e tutto il male degli anni seguenti era da venire, il Rossi, pur nei suoi limiti, era un uomo moderno in mezzo a una borghesia fondamentalmente agraria e capitalisticamente arretrata » [6].

Per la sua attività politica di un trentennio, la larga influenza, le relazioni personali testimoniateci da una vastissima corrisponden-

6. Cfr. G. Carocci, *Agostino Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887*, Torino 1956, p. 150.

za, la prolificità degli scritti, dei discorsi e dei *pamphlets* politici accuratamente diffusi in tutto il paese, le dimensioni dell'azienda, che era la più grande d'Italia e con diramazioni internazionali, l'importanza infine, per quell'epoca, di alcune realizzazioni sociali, Alessandro Rossi è indubbiamente da considerarsi una figura chiave della storia dell'età liberale, nel periodo che va dall'annessione del Veneto fino alla vigilia degli avvenimenti del Novantotto. Il lungo silenzio su di lui è certo dovuto, come è stato osservato, al favore della storiografia etico-politica italiana di ispirazione democratica o marxista accordato alle ideologie consumistiche dei liberisti [7]. Come influenza ha avuto il tentativo del Croce di « salvare » il patrimonio dell'Italia liberale considerando il fascismo e il nazionalismo una semplice parentesi della nostra storia [8] e quindi lasciando nell'ombra uomini che, come il Rossi, a quelle forze potevano sembrare vicini, per il loro protezionismo, il colonialismo e gli accenni di corporativismo. E in questo senso il Rossi ha senza dubbio ricevuto un grave torto. Ma ancor più grave però sarebbe convalidare la forzatura del Croce, o meglio, la sua incomprensione, quali che siano i motivi che l'hanno determinata.

Il merito principale del Rossi sembra consistere alla fine nel ruolo da lui svolto nel combattere lo statalismo burocratico, nel contribuire alla conversione verso l'industria della finanza che le era tradizionalmente antagonista, e nel mettere a nudo le debolezze del programma liberista. Debolezze sulle quali conviene da tempo la storiografia, che però spesso tende a identificare i liberisti con gli assertori della democrazia rurale, o i dottrinari puri del tipo del Bastiat o del Ferrara. Questi sono criticati anche dal Pareto, che vagheggiava un diverso tipo di sviluppo industriale, poggiante sulle industrie meccaniche, sulla seta, sull'industrializzazione dell'agricoltura sul modello svizzero. Il programma manifestava dei punti deboli nell'industria, oltre che nell'agricoltura, in quanto per far

7. Cfr. S. LANARO, *Nazionalismo e ideologia del blocco corporativo protezionista in Italia*, in « Ideologie », 1967, n. 2, p. 90.

8. Per il tentativo del Croce (senza alcun riferimento al Rossi) cfr. F. CHABOD, *L'Italia contemporanea*, Torino 1961, p. 106.

fronte alla concorrenza delle manifatture inglesi e all'afflusso dei prodotti americani, indispensabile risultava l'adozione di tariffe protettive. Ma il *laissez faire* dei liberisti paretiani non era di tipo inglese, e qui sono da ricercarsi anche le ragioni del successo della loro ideologia presso gli intellettuali. Pareto è un *antiétatiste* per ragioni politiche piuttosto che economiche, e le sue critiche allo stato burocratico e accentratore coincidono in gran parte con quelle del Rossi, tanto che la polemica di questi contro il Luzzatti sulle riviste, sui giornali e nella corrispondenza privata, non è certo da paragonarsi a quella contro il Pareto: « Io consento in molte delle sue opinioni — scrive Pareto a Rossi nel 1882 — ed è con vero piacere che ho letto alcune sue opere come sarebbe quella sul lavoro dei fanciulli nelle manifatture, nella quale ella splendidamente difende una giustissima tesi. Conviene che in Italia rivolgiamo ogni nostro sforzo ad accrescere le fonti della ricchezza nazionale e a far fiorire le industrie... » [9].

Rossi è insomma ben lontano dal riformismo statalista, accentratore, autoritario di un Crispi o di un Sonnino e sensibile invece come lo era stata tutta la classe liberale moderata del Risorgimento al valore delle autonomie locali [10], che egli invoca nel significativo discorso alla « Esposizione agricola » di Verona; nel quale esaltando ancora una volta le virtù della vita dei campi, asserisce che in Italia la base fondamentale della vita locale « non può essere altro che l'agricoltura ». « Rallegriamoci, signori — egli afferma costatando i progressi tecnici dell'agricoltura italiana, malgrado le avversità di ogni genere — che il più largo respiro che abbia tratto l'agricoltura dacché il Regno esiste, sia partito dal Veneto, l'ultimo venuto della grande famiglia italiana. Dal Veneto tribolato dall'emigrazione, dalla pellagra, da ingiure meteorotiche più aspre che altrove, dalla peronospera salita fin sulle colline » Il *self-government*: questo l'insegnamento che deriva dal presente concorso agrario: « Fiacchi coloro che nel governo non vedono che il padre comune dei cittadini

9. Pareto a Rossi, 25 settembre 1882, in Archivio Senatore Rossi Vicenza, da cui sono tratte tutte le lettere successive da noi citate.

10. Cfr. E. RAGIONIERI, *Politica e amministrazione nella storia dell'Italia unita*, Bari 1967, p. 73.

mutati in clienti, il distributore della ferrovia, dell'istituto, del porto e perfino della guarnigione! Forti coloro che vogliono e sapranno ottenere una maggiore espansione della vita locale, colla quale soltanto è possibile nutrire e godere una vera e feconda libertà amministrativa, economica e quindi anche politica » [11].

2

Aspetti della personalità del Rossi: religiosità e cattolicesimo.

Non sorprende nell'uomo che ebbe tanta importanza per le origini dello sviluppo industriale italiano, l'esistenza di quella continua ispirazione religiosa, che colpisce il lettore delle migliaia di lettere spedite a numerosi corrispondenti sparsi in tutta Italia, nell'arco di quasi trent'anni, dal 1870 alla fine del secolo. Una religiosità sinceramente vissuta (Rossi usa spesso nella datazione delle sue lettere la terminologia religiosa) — il senso della religione e della morale che permea tutti gli aspetti della vita, la religione fondamento della società, erano tutti concetti « che la neoscolastica, da Taparelli a Liberatore a Perrone stava diffondendo in questi anni » [12].

Ma invano vi si ricercherebbe accanto il tema settecentesco della corruzione del cuore, come nella filosofia morale degli intransigenti veneti della scuola di Padre Sandri, del quale pure il Rossi era stato allievo. Accanto vi è invece proprio quanto a questi mancava, vi sono Locke, Bentham, come vi è Smith, per quanto poi aspramente criticato, nella formazione giovanile, vi è un respiro di cultura europea accanto al patrimonio spirituale (comune ai grandi padri dell'industria europea contemporanea, che spesso, come i Rossi, discendevano dai grossi mercanti) di impronta riformistica, basato sulla vocazione, sul lavoro — egli passa gran parte del suo tempo, tutto

11. A. Rossi, *La chiusura delle esposizioni. La distribuzione dei premi*, in « L'Adige », 30 settembre 1889.

12. G. De Rosa, *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, Brescia 1968, pp. 24-25.

quello cioè che gli è lasciato libero dalla politica, a dirigere un'azienda di cinquemila operai, che diventa sotto la sua guida la più grande d'Italia assumendo dimensioni internazionali — sul Vangelo, sull spinta verso la ricchezza, vi è insomma la dinamica manniana dei *Buddenbrooks*. Nel Veneto queste idee, specie tramite il centro culturale costituito dall'Università di Padova, sotto l'indipendente Venezia, avevano avuto una certa diffusione [13], e sarebbe interessante studiare come esse risalgano attraverso due secoli di controriforma, per riaffiorare nella mentalità degli imprenditori moderni del tipo di Alessandro Rossi.

Fortissimo in lui il senso della religione del lavoro, inteso calvinisticamente, che egli dovette certo approfondire nel corso dei suoi viaggi giovanili specie in Inghilterra, sui quali però abbiamo scarse notizie [14]. Da questa egli trasse spesso l'esempio, illustrandoli con articoli di giornale, di nobili industriali e filantropi, quali Titus Salt, John Crossley, Enrico Carey, B. Rampal, M. Chevalier, Krupp, ecc. e dagli Stati Uniti scritti di moralisti come William Channing, autore di un volumetto di precettistica morale *Della educazione personale e della cultura di se stesso* che Rossi fece diffondere in varie edizioni dal 1870, specie, come in USA, presso le classi popolari, corredandolo con una lunga introduzione in cui è il richiamo alla « filosofia pratica della religione » diffusa in tutte le classi sociali americane: « Ivi la religione ha riti diversi, molteplici — egli notava — quasi infiniti, ma è riguardata come un bisogno morale tanto quanto il lavoro è un bisogno fisico sociale, e nessuno agli Stati Uniti che frequenti le chiese incorre nella taccia di antiliberale o di clericale: parola questa sconosciuta come sono sconosciuti tanto il disprezzo, quanto l'ipocrisia in fatto di religione, difetti a cui ci siamo oramai adusati noi di razza latina ».

La insistenza su una religione pratica e intimamente sentita pone in secondo ordine nel Rossi, malgrado i cenni al dolore pro-

13. Cfr. F. Church, *I riformatori italiani*, I, Milano 1967, p. 42.

14. Cfr. F. Cappi Bentivegna, *Alessandro Rossi e i suoi tempi*, Firenze 1955, per tutte le informazioni biografiche.

fondo e alle « lacerazioni » affioranti nell'epistolario, la questione dei rapporti Chiesa-Stato [15]. Rossi non votò Roma capitale.

« Il possesso di Roma — egli scrive in una lettera non datata — avrebbe dovuto riaccendere in Italia il vergine entusiasmo del 1848 perché qual cuore italiano non palpita al nome di Roma? Tuttavia se analizziamo con calma le pubbliche manifestazioni di questi giorni ci vediamo insieme all'allegrezza spontanea, un'allegrezza simulata, una allegrezza meditata, un'allegrezza ufficiale e delle astensioni ancora. La prima specie d'allegrezza è da rispettarsi assai più della seconda; la terza segue sua via, la rivoluzione; la quarta si sarà ritenuta utile, degna no; le astensioni finalmente sono da preferirsi alle simulazioni. Chiamare non italiani, non amici dell'Unità gli astenuti, più che ridicolo è assurdo: è arma di guerra per coloro che non amano la libertà e odiano la pace, e dalle arti della pace rifuggono e adesso gridano: a Nizza!». Ma in seguito su tali problemi non abbiamo altre significative sue prese di posizione. Il cattolicesimo liberale è ormai finito con la legge delle guarentigie, con cui si manifesta la tendenza a disinteressarsi della vita interna della Chiesa, mentre nasce invece tra i cattolici la tendenza all'azione pratica, l'azione cattolica appunto, dopo la fine della era delle illusioni. Coll'intransigentismo veneto il Rossi non ha alcun rapporto, per la scarsa affinità, la diversa cerchia, la differente impostazione del pensiero. Questa si coglie già in alcune lettere del '71, nelle quali visti i recenti avvenimenti di Francia e Germania sotto una luce biblica, ammonitrice per i valori del cristianesimo, accennando con favore a quel « risvegliamento » cattolico che anche da noi si verificava sottolineava che « a tenere dunque bilancia di tanti ardimenti, al gran movimento e fare della società presente occorrono ben più che rosari, *Viae Crucis* che la eloquenza fiorita dei pergami e i romanzetti politico morali della *Civiltà Cattolica* ». Occorreva invece una fede attiva nelle professioni: « Pure da noi ora si parla di associazioni cattoliche; si pubblicano i nomi dei membri che le compongono; si parla dell'obolo di S. Pietro; si discu-

15. Cfr. Lettera 16 ottobre 1870 sulla « vanità della formula libera Chiesa in libero Stato ».

tono gli articoli dei giornali cattolici; l'astensione dalle urne; le lettere del Vescovo di Mondovì e via dicendo » [16].

« Tu ti sei ritirato dalle lotte — egli scrive a Zanella — in un ambiente quasi medievale, io fui messo quasi milite in questo angolo d'Italia e illustrare una pagina dell'avvenire (...). Non è alla discussione ma al sentimento religioso ch'io chiamo l'operaio; a risvegliare questo sentimento valgono assai più le dimostrazioni pratiche nella vita militante, nello stato sociale, accompagnate anche dal tornaconto stesso materiale e morale, che non valgano le pratiche esteriori dalla Chiesa prescritte, le quali hanno, e non sono io certo che non le voglio rispettare, ad essere la conseguenza feconda di quel sentimento (...). A te parrebbe poter condurre dei tessitori, dei fabbri, dei carrozzai, dei tintori come una confraternita, e così credono il *Berico*, la *Difesa* e simili ». Le classi lavoratrici invece ascendono mentre quelle dirigenti « intisischiscono, discendono » come ci dimostra l'Americano del Nord visto con gli occhi del Tocqueville: « Avido di ricchezza perché avido di lavoro, di progresso, di scienza, di scoperte, l'Americano non comprende né le decrepite nostre istituzioni, né lo stato gaudente dei nostri proprietari, molti cattolici compresi (...). Mi avviene di quando in quando nei miei viaggi d'incontrarmi in un reparto con tre o quattro americani, uomini — viaggiano per lo più uomini soli — anche se non beccassi qualche parola inglese, li ravviso subito all'esterno, e, sai, in molti casi guardo le loro mani, grosse, ruvide: ecco dei valori! mi dico — Dio mio! quando vedo il popolo di Venezia ad esempio oppure uno dei nostri contini e marchesi! (...) ed è *lo spirito* che richiede pane ». Non bisogna certo mitizzare l'America, concludeva Rossi, ma certo « negli Stati Uniti c'è assai più morale *sentita appresa praticata* che non in Italia » [17]. Da queste citazioni emerge dunque una religione non mistica, né fiduciosa soltanto delle pratiche, ma immersa nella società e coincidente coi suoi valori del lavoro, della

16. Rossi concludeva auspicando l'insegnamento morale nelle scuole e il riposo festivo. Cfr. A. Rossi, *Di una nuova economia politica*, in « Giornale di Modena », 17 giugno 1871.

17. Lettera di Rossi, 15 settembre 1884.

libertà, della democrazia infine (secondo l'idea di Tocqueville « non può darsi vera democrazia senza religione »).

Queste potevano ben costituire le premesse per superare tutta l'impostazione caritativa, nella quale si dibatteva ancora il nascente movimento cattolico: « Non è il laicato soltanto che deve far giudizio, il più del clero non comprende il suo tempo. Predicare il *quod superest* è una utopia relativa come il libero-scambio se lo piglierebbero mezzo gli ebrei » [18]. E certo più legato al passato è invece senza dubbio il Toniolo, che fu in corrispondenza col Rossi, e la cui influenza è sicuramente dato di ritrovare nel pensiero economico e sociale dello scledense. In una lettera di commento sull'opuscolo di Rossi, *Socialismo e fraternato*, il Toniolo ne esaltava la visione pluralistica del problema sociale e i giudizi sulle banche Raffeisen, sulla emigrazione ecc., ma gli obbiettava di avere « soverchia diffidenza » verso i cattolici francesi, mentre « il concetto loro delle Corporazioni è giusto e praticamente attuabile nel senso di una rappresentanza collettiva d'interessi affini di classe » e che inoltre passata « tanta onda di democrazia » il concetto di patronato « libero, morale, caritativo delle classi superiori sulle inferiori » era valido quanto quello di fraternato [19]. Quanto il Toniolo auspicava per la soluzione della questione sociale era « un'alleanza delle classi superiori col clero illuminato ed operoso sotto la comune ed inesauribile ispirazione della Fede e della Carità » [20] che il Rossi non sottoscriveva apparendo invece più vicino nella sua corrispondenza con il Bonomelli, all'idea della formazione di un « forte partito laico cristiano » (« viva la democrazia cristiana » gli scriveva il Bonomelli, lamentando l'ostacolo frapposto dalla questione romana) [21]. Bonomelli aveva in comune col Rossi l'idea che la Conciliazione dovesse un giorno venire. In Francia, egli scriveva all'industriale di Schio, i cattolici sono guidati più che dai Vescovi dai laici, i quali sono però per il potere temporale. Ma perché disperare in un accordo tra

18. Lettera di Rossi 25 giugno 1885.
19. Toniolo a Rossi, Pisa 28 maggio [1888].
20. Id. 22 febbraio 1888.
21. Bonomelli a Rossi, 15 febbraio 1890.

Vaticano e Quirinale? [22]. Ciò non significa però che Rossi pensasse per ora alla conciliazione e ai volti dei cattolici in funzione di un partito dei conservatori, al quale egli sembra invece sostanzialmente contrario, come si rileva dalla sua corrispondenza con Augusto Conti, uno dei conservatori di Casa Campello, cioè dei cattolici non legittimisti nè temporalisti, ma espressione la maggior parte di ristretti gruppi di borghesia terriera e aristocratica. Oltre alla diversa estrazione sociale e alla opposta mentalità, lo divideva da quel gruppo l'acceso antiliberismo. « Come conservare lo spirito cristiano in questa rabbiosa lotta per la vita che è frutto di utopistiche libertà economiche: questo è il compito più prezioso e più difficile... » [23]. « Voi non immaginate nemmeno — egli scriveva al Conti — che le vostre idee liberali in economia siano anticristiane in pratica, perché la libera concorrenza è il predominio dei forti e dei furbi sui deboli e sui buoni, è maestra di frode e d'ipocrisia, è fautrice di schiavitù nuova, che [sminuisce] il diritto, annebbia il senso morale. Gli è come confondere la universalità di Cristo col cosmopolita ebraico, e come sostituire la filosofia, o meglio, la lettera, delle leggi sociali alla filosofia del Vangelo, l'amore, vecchio quanto è il mondo, sottometterlo al diritto nuovo (...). Taluno mi dice: a che ti arrovelli? L'istesso Curci scrive: finiti i Rossi e i Ginori, chi resta? Ebbene, amico Conti, io sono uomo di fede e amo la mia patria; non siamo noi giudici delle nostre azioni né dei loro effetti, tutto al più siamo strumenti » [24]. E alle obbiezioni del Conti replicava: « Amico Conti, mio fratello mi fece leggere nella *Verità Cattolica;* se ci bisticciamo in economia perché io vi scrivo che i liberi cambisti fanno a pugni coi cattolici, facciamo la pace nella Carità che è pietra di fondamento del Cristianesimo e tutt'ora l'arme migliore nelle lotte feroci del tempo » [25]. La carità deve essere il fondamento della religione, che è fondamento della democrazia, contro le ubbie dei « sociologhi luzzattiani » [26].

22. Id. 12 aprile 1889.
23. Lettera di Rossi 25 giugno 1885, *cit.*
24. A A. Conti, 27 giugno 1885.
25. A A. Conti, 9 agosto 1885.
26. A un amico, Schio 9 agosto 1885.

AREA UMANISTICA

Col Curci, che riconosceva l'unità d'Italia come un fatto irreversibile, accettava il Sillabo ma voleva sedere in Parlamento, esponente di un cattolicesimo di tipo clerico-moderato, il Rossi ha in comune solamente l'antitemporalismo: « Io che non votai la leva dei chierici, non ho votato Roma capitale, come non la votò Jacini; ma puossi ora pensare a restituire Roma al Pontefice? (...). Ho preferito ripiegarmi nella mia coscienza e patire questo dispiacere sospirando con milioni di italiani il grande giorno della Concilazione » [27]. Né lo trova conseziente il tentativo dei suoi amici della *Lega di Difesa agraria* di dar vita a un partito conservatore, ripresa del tentativo di Casa Campello, favorito dall'atmosfera di dialogo instauratasi tra Leone XIII e Crispi. Il primo tentativo era fallito, osserva il De Rosa, perché in quel momento un partito conservatore clericale di tipo paternalistico, a base agraria avrebbe giovato sostanzialmente solamente a rompere l'unità dei cattolici, faticosamente raggiunta sotto Pio IX, col tramite dell'intransigentismo, e perché inoltre « la S. Sede sostenitrice di un partito d'ordine, desideroso di collaborare con i moderati e impaurita dal socialismo era idea assolutamente lontana dalla mente di Leone XIII » [28]. Questo giudizio non ci vieta ovviamente di approfondire, quando possibile, le ragioni e la storia dei tentativi della destra conservatrice, e a tale proposito alcuni rilievi emergono dai carteggi del Rossi coi capi della *Lega di difesa agraria,* impegnati appunto nel tentativo di ripresa del programma di Casa Campello. Intanto una prima considerazione sulla debolezza del nuovo partito ci viene dalla constatazione dello scorso appoggio che godeva l'*Unione Conservatrice,* come vedremo, proprio presso le associazioni più potenti degli agrari e la limitata diffusione della *Lega di Difesa agraria.* Un partito, quindi, a base agraria fino a un certo punto, perché gli agrari del Nord saranno piuttosto indifferenti ai dazi, meglio si direbbe a base aristocratica.

Un Comitato promotore per la fondazione di un Giornale Conservatore quotidiano « allo scopo di difendere e diffondere le idee espresse nel Programma dei Conservatori Italiani del 19 febbraio

27. Lettera di Rossi, 3 dicembre 1887.
28. Cfr. G. De Rosa, *I conservatori nazionali,* Brescia 1962, pp. 36-37 e p. 42.

1879, si formò a Bologna [29], e delle riunioni si tennero a Firenze, dove l'on. Toscanelli sembra essere il personaggio principale. Si tentò di evitare la taccia di partito clerico-moderato. « Sui tre dubbi — riferisce il Manno al Rossi, in seguito a tali riunioni — le pretensioni *soverchie* della S. Sede; l'intervento dei cattolici alle urne; il loro *possibile* programma reazionario, farà ottima cosa l'on. Toscanelli dileguando le nebbie e tranquillizzando la pubblica opinione. La recente allocuzione del S. Padre lo aiuterà meravigliosamente e d'altronde tutti sappiamo per private informazioni che il papa sarà accondiscendente e liberale di concessioni quasi oltre il limite dello sperabile. Chiedere tosto un intervento alle urne — continuare almeno affrontando tale problema — come voleva l'ottimo ma irrequieto nostro amico M.se M., non sarebbe compromettere l'esito di probabili trattative? Come sperare che la S. Sede faccia questa *concessione* (che è proprio tale e desiderata e desiderabile dal Governo) senza qualche corrispettivo? E d'altronde anche adesso chi è il cattolico di buona volontà che, volendolo, non ci vada e di tutta regola combinandosi col proprio direttore? Ma se gli accordi cominceranno ad avviarsi, allora, naturalmente, occorrerà che si prepari terreno alla Camera ed allora certamente anche i *pupilli* saranno spinti alle urne e il gregge fedele vi si condurrà con spirito e disciplina » [30]. Quale doveva essere il programma del partito? Rafforzare lo Stato, la religione, la famiglia, la proprietà e per la questione sociale il socialismo, si anche qui, ma il « socialismo cristiano che è la scuola del dovere definito », contrapposto al « socialismo miscredente » [31].

29. Cfr. *Manifesto di Bologna*, 29 giugno 1886, in Archivio Senatore Rossi, Vicenza. Del Comitato promotore faceva parte oltre al Manno anche il Da Passano, direttore della *Rassegna Nazionale*.

30. Manno a Rossi, Torino 28 maggio 1887.

31. G. Toscanelli a Rossi, Roma 19 maggio 1887: « Quanto al nome del partito, ti piacerebbe partito Nazionale? Mandami la circolare Massonica, ed un biglietto per mettermi in rapporto con gli amici di Torino. Venuto fuori il programma della conciliazione, i nostri avversari giocano sopra a tre incognite: 1) Le pretese della S. Sede devono essere soverchie, e perciò inaccettabili. 2) Verranno i cattolici alle urne? 3) È presumibile che i Cattolici abbiano un programma politico reazionario. Parlando fra poco, procurerò fare sparire le incognite, ma sulla terza voglio il tuo parere. Cari amici avrei combinato il seguente programma politico. Il Partito Nazionale scenderà in campo nelle prossime elezioni politiche con un

L'etichetta socialistica in effetti non mutava per nulla il fondo del programma del nuovo partito, che era sempre quello di Casa Campello, criticato, anche se non sappiamo con quali precisi argomenti, dal Rossi: « Non ho costì alla mano il programma detto Campello — rispondeva Manno in risposta alle obiezioni del Senatore — e però non posso collezionare sul testo le sue argute ed acute osservazioni. In massima Ella deve avere ogni ragione. Ma sa perché si è scelto quel programma? Perché esisteva, perché non aveva finora fatti rabbrividire i liberali, perché *in origine* fu approvato dal S.P. che forse dopo non ricordò il giudizio. Ma essenzialmente si pose a base dell'edificio quella pietra per non prepararne un'altra e sollevare una fungaia di osservazioni. Si insistette però a non metterci il nome. Essenzialmente — concludeva Manno — ciò che si vuole è: 1) rispetto agli ordini costituiti; 2) pace vera colla Chiesa; 3) applicazione leale dello Statuto. Quindi siamo conservatori perché vogliamo conservare ciò che politicamente esiste, il monarcato, il papato, lo statuto, la religione, il buon senso » [32].

L'iniziatrice conservatrice, che si inseriva nell'atmosfera di *ralliement,* durata pochi mesi, tra Leone XIII e Crispi, in cui anche Rossi dovette sperare [33], venne ben presto frustrata: « Chi male s'avvia — commentava il Manno — è la *curia* che a Roma tira la corda del-

programma assai semplice e chiaro; è il programma opposto a quello degli anarchici: noi vogliamo rafforzare e rinvigorire lo Stato, la Religione, la famiglia, la proprietà. Nella questione Sociale, vogliamo contrapporre il Socialismo Cristiano, che è la scuola del dovere definito al Socialismo miscredente, che è la scuola del piacere indefinito e indefinibile. Quanto a Libertà tutte, impedendo però che trasmodino in licenza. La Chiesa Cattolica in Svizzera, in Inghilterra, in America, convive benissimo con tutte le libertà. Sopra a tutto ciò, scrivimi il tuo parere, e senti ancora gli amici di Torino. Ho scritto a vari amici, in varie città. Credo che presto parlerò, volendo trattare l'argomento nei provvedimenti finanziari che presto si discuteranno. Voglimi bene, e tiemmi di tutto informato. Avuta la risposta tua e di altri, mi consulterò con *amici*, qui in Roma ».

32. Per il nome da dare al partito scriveva Manno: « Nella questione del nome distinguiamo da quello speciale alla associazione torinese a quello da prendersi dal partito (*sit venia verbo*). Qui siamo talmente conosciuti, ed anche accettati, per conservatori che ci sarebbe impossibile mutarlo. Ma per il partito è diverso, cerchino una definizione che non sia troppo generica come "nazionale" ma che individui alquanto le nostre aspirazioni ». Manno a Rossi, 30 luglio 1887.

33. Il Rossi indirizzò una lettera al Cardinale Rampolla, da noi non ritrovata. Ne accenna il Manno: « Io non so ancora leggere tra le righe della grandiosa

l'arco per offendere e forse la romperà. So di istruzioni gravissime (peggio che nel '60) impartite ai vescovi. Deve riaprirsi questa lotta fatale? Oh! Se il Santo Padre conoscesse i sentimenti con che vive e nasce la gioventù; se conoscesse la potenza della setta » [34] e poco più tardi: « Ricevetti lettera da Mr. Bonomelli: è afflittissimo ma spera sempre. Spero anch'io nel trionfo finale ma temo le crisi. Oh! se il S. Padre mutasse lo Stato maggiore! » [35].

Il tentativo politico conservatore si rivela pertanto mal fondato, non contando in realtà né sull'entusiasmo degli industriali del tipo di Rossi, malgrado la lotta comune per i dazi, né sull'adesione del grosso della proprietà terriera del Nord, come vedremo seguendo più da vicino le vicende della *Lega,* né tantomeno sul troppo presto vantato sostegno della S. Sede.

Rossi in realtà sembra, dopo l'insuccesso, spingere i suoi amici della *Lega* a interessarsi piuttosto di attività pratiche, come lo sviluppo di una *Associazione Nazionale* per soccorrere i missionari cattolici. Questa fu fondata a Firenze nel 1887 per iniziativa di F. Lampertico e di E. Schiaparelli, ma trovò difficoltà fin dall'inizio, secondo l'opinione del Manno: « Tutti siamo per aiutare, nel possibile, la stupenda opera delle missioni. A Torino si son messe più maluccio, ora si sta rattoppando, ma le difficoltà non sono poche. Scrissi allo Schiaparelli che dovrebbero, secondo me, fare causa comune col vescovo di Piacenza e fondere le due società delle missioni e dell'emigrazione. Forse se ne avvantaggerebbero entrambi. Certo che in Piemonte, dove è inasprita la piaga della emigrazione, le sottoscrizioni potrebbero farsi popolari » [36]. L'Associazione trovò ostacoli nella « intolleranza intran-

ma grave lettera al cardinale Rampolla. Eppure qualche parte fu certo scritta con inchiostro simpatico. Che sublime alleanza sarebbe quella del più puro sentimento religioso e morale col più puro e verace progresso materiale ». Manno a Rossi, 29 luglio 1887.

34. Manno a Rossi, 28 maggio 1888.

35. Manno a Rossi, S. Silvestro 1888.

36. Manno a Rossi, 30 giugno 1887. Cfr. anche lettera 18 dicembre 1888: « Dell'insuccesso delle Missioni qui si dà buona parte alla intolleranza intransigente e al veleno settario; ma in parte anche al tira e molla di quei benigni signori di Firenze, che si sono sempre pasciuti di illusioni. Smettere ora sarebbe quasi viltà... ». Sull'Associazione cfr. A. Perotti, *La società italiana e le prime migrazioni di massa*, in « Studi Emigrazione », Brescia, febbraio-giugno 1968.

sigente », nel Cardinale e nei Salesiani, per cui nemmeno qui l'azione dell'Unione Conservatrice poté approdare a risultati notevoli [37].

Ma gli entusiasmi del Rossi andavano nella realtà più alle Missioni che agli aborti del partito Conservatore (« è facile evitare la taccia di crispini, la taccia di clericali — scrive riferendosi allo scarso impegno nell'Associazione di Revel, Ridolfi, Lampertico — è meno facile piantare e far prosperare un'istituzione che è una vergogna per l'Italia che non si arrivi a mettere insieme un coll'altro due capi ») [38]; più alle iniziative come le Banche rurali promosse dai cattolici [39] contro quelle pseudo-popolari del Luzzati (« vedrete che da un dì all'altro passo clericale anch'io perché incoraggio le rurali che si dicono cattoliche ») [40], o come la Lega per il riposo festivo [41]. C'è più fede nell'azione che nei principi, insieme a una apertura verso l'ecumenismo: « I principii d'accordo! La Fede! d'accordo. Cattolicesimo, gerarchia nell'Unità! d'accordo. Ma Dio ci ha dato il libero arbitrio e ha detto: in esso e dentro la mia legge muovetevi, lottate pel bene di tutti, lottate e vincete! che non ha da maturarsi alla fine dei secoli l'*unum ovile et unus pastor?* Non credi tu che materialmente, fisicamente il gran movimento è cominciato già? e che adesso si tratta di cominciare ad operarlo nell'ordine sociale? Dio non va guardato né da Schio né da Modena... » [42].

37. Manno a Rossi, 19 settembre 1888. « *L'Unione conservatrice* — conclude Manno — deve tenere un contegno prudente e quantunque sianvi nella direzione delle Missioni tre soli nostri importanti, non può agitarsi pubblicamente (...). Vigliacca fu la defezione di parecchi, nel solo timore di essere svillaneggiati dai fogli. Ma, passato questo bollore, non sarà forse opportuno restringere il concetto della associazione al santo scopo di aiuti spirituali ai nostri tanti emigrati, ossia questuare per Mons. Scalabrini ed averlo ad aiuto e consigliero, lasciando, per qualche tempo, la propaganda politica? ».

38. Lettera di Rossi, 25 agosto 1890.

39. A Biraghi, 2 novembre 1895.

40. A Donati, 10 aprile 1896.

41. Lettera di Rossi, 27 marzo 1894.

42. Lettera di Rossi, L'Ascensione 1888. Di tono messianico anche a Lampertico 22 maggio 1890 « Credi tu che si arriverà al XII (?) per fatto elettorale o parlamentare, per combinazione di partiti, e nemmeno per la via di dittatura? La meno improbabile sarebbe quest'ultima ma dov'è l'uomo? Crispi andò precludendosi di più in più la via. E allora chi può dire che Dio non riservi alla Cristianità, colla soluzione XIII, una delle orme più grandi del pontificato, la rivincita

Vero è che, come vedremo in fine, di fronte al concretizzarsi del pericolo socialista, anche il Rossi penserà alle forze cattoliche pronte ad intervenire a sostegno delle classi dirigenti, ma non si può negare che egli è lontano da un conservatorismo di tipo agrario o aristocratico col quale la sua alleanza ha solo un carattere strumentale, mentre il suo « americanismo » lo porta a una posizione alquanto originale, lontana dall'integralismo tonoliano e più aperta verso una concezione di democrazia cristiana di tipo laico, eppure, come ora vedremo, non alieno da suggestioni corporativistiche; lontano dalle idee di una *charitas* intesa come *actio benefica in populum,* perché esaltatore del *self help,* che egli cercò costantemente di inculcare nelle società di mutuo soccorso e d'altra parte paternalista in fabbrica. Tutte queste posizioni, che coesistono nel Rossi, altro non sono se non il riflesso delle contraddizioni e del ritardo col quale nella società italiana si iniziava il moderno processo di industrializzazione, della grande pressione operata sui consumi popolari, oltre che sul risparmio che avrebbe dovuto confluire nella industria. Questione sociale e quella che chiameremmo questione industriale, cioè lotta per la creazione della grande industria nascono da noi contemporaneamente. Il socialismo nasce in Italia prima della grande industria.

3

La questione sociale e gli operai.

La diffusione dell'internazionalismo e le discussioni sulla questione sociale, dopo il 1870, costituiscono i primi indizi che nella economia e nella società italiana va facendosi strada una trasformazione profonda [43]. La situazione era però tranquilla, anche se non mancavano motivi di preoccupazione: scarso il numero degli scioperi, malgrado nel 1874 l'Internazionale in Italia sembra poter contare su

della Riforma e sulle ceneri del potere temporale eretto il trono più grande del mondo? Si direbbe che le condizioni politiche e sociali d'Europa gli vanno preparando la via. Io morrò con questo voto ».

43. G. LUZZATTO, *op. cit.*, pp. 136 sgg.

più aderenti di quanti sono gli iscritti effettivi [44]. Nel quadro delle discussioni provocate in Italia dagli avvenimenti della Comune, Rossi polemizzò con il Mazzini per essere stato uno dei patriarchi dell'Internazionale sottolineandone gli scopi dichiaratamente eversivi e contro il liberalismo del *Journal des Economistes*, che aveva dichiarato che l'Associazione, lasciata libera a se stessa non avrebbe sviluppato le sue idee, né trovato uomini che le sostenessero.

Nel corso delle note polemiche sulla questione sociale, sviluppatesi principalmente tro lo Scoplis, l'Alfieri, il Cantù, il Michelini, il Salvago e lo Sbarbaro [45], questi sosteneva che essa esisteva ed era pericolosa anche in Italia, e reclamava come rimedio la fine di ogni ingerenza governativa nell'istruzione, nei lavori pubblici, nel servizio militare, nella beneficienza, auspicando cioè quella radicale riforma della nostra legislazione e del nostro vivere sociale, manifestata da un liberismo dottrinario estremista, che non ebbe mai da noi soverchia fortuna, e rimettendo alla carità praticata dalla aristocrazia ogni soluzione del problema [46]. A tali affermazioni il Rossi ribatteva affermando che la situazione italiana non era ancora preoccupante per l'assenza della febbre di interessi materiali che aveva invaso la Francia. « Certo è che il popolo più della beneficenza legale apprezza il soccorso morale, l'affetto operoso, la stima (...). Da noi invece s'insisichisce nove mesi a Firenze per correre tre mesi alla campagna e così col popolo non si dimora mai e le leggi ne risentono » mentre « i politici inglesi si mescolano col popolo fra birrai e pescatori, e non per deviarlo, ma per avviarlo nella armonia generale » [47]. L'efficacia dell'ordinamento amministrativo, giudiziario, scolastico, militare i quali tutti insieme formano, colla condizione delle finanze, la forza politica, era legata strettamente al sottofondo mo-

44. Cfr. A. Romano, *L'egemonia borghese e la rivolta libertaria*, Bari 1966.

45. Cfr. A. Berselli, *La Destra storica dopo l'Unità. L'idea liberale e la Chiesa cattolica*, Bologna 1963, pp. 91 sgg. che rileva il carattere strumentale nella concezione della religione nei confronti della classe operaia proprio di questi uomini. Al tentativo dello Sbarbaro di formare un partito conservatore non collaborò sostanzialmente il Rossi.

46. Cfr. P. Sbarbaro, *Il problema sociale*, in « Il Giornale di Modena », 20-22 marzo 1871.

47. All'on. Pasqualigo, 24 marzo 1871.

rale ed economico. « Ella spera troppo, e troppo presto, da un cambiamento di politica interna — egli obbiettava allo Sbarbaro — e quanto alla libertà io ne darei una porzione politica per averne una maggiore dose amministrativa (...). Ella sa ancora che io non mi esagero i pericoli del problema sociale in Italia, come non temo lo scadimento assoluto del principio religioso. C'è qualcosa nelle masse che resiste a tutto (...). C'è ora un risveglio di operosità economica straordinario nell'Alta Italia » [48]. Nel pensiero del Rossi « Il paganesimo moderno, il socialismo, l'associazione internazionale degli operai non sono frutto di questa nobile terra » mentre inoltre la mancanza di metropoli industriali, il nostro cattolicesimo e il nostro carattere ci avevano preservato dagli orrori del pauperismo inglese. Occorreva pertanto una nuova economia politica, che ponesse a sua base la religione, per il fallimento di quella vecchia: « Ma se trascorso oltre un mezzo secolo di scuola, non si arrivi a comprendere come sia riuscito a costituirsi l'Associazione operaia-internazionale, ed abbia potuto mettersi in atto il socialismo in una città come è Parigi, converrà indagare se per avventura non occorra a questa scienza moderna l'appoggio di altri principi meno problematici » [49].

C'è un certo ottimismo di Rossi adesso nel valutare la condizione italiana: « Dove rimaniamo indietro — egli scrive — è nel miglioramento delle condizioni della classe operaia; case operaie, scuole popolari, biblioteche popolari, giornali popolari, banche popolari, società di mutuo soccorso, di risparmio, di cooperazione » [50].

« L'uragano che si avanza » del capitalismo poneva urgentemente la questione sociale come questione morale. « Sulle rovine del feudalesimo di casta — egli scrive nel 1871 a un amico o forse per un giornale — del feudalesimo territoriale si avanza necessario, forzato, fatale, il feudalesimo industriale. Distrutto il lavoro a domicilio, vulnerata la vita di famiglia nelle grandi agglomerazioni operaie, soli

48. A. Rossi, *Conservatori e repubblicani*, in « Il Secolo », 10 dicembre 1871. L'articolo riporta una lettera di Rossi indirizzata a Sbarbaro.

49. Cfr. A. Rossi, *Di una nuova economia politica*, in « Giornale di Modena », 11-17 giugno 1871.

50. A. Rossi, *Economia politica e religiosa*, in « Giornale di Modena », 3 aprile 1871.

i colossi reggono in piedi. Il capitale adora il capitale, il credito bancario per le grandi firme; e favori per le grandi influenze sia monarchia o repubblica; i salari per i grandi direttori; le ferrovie per le grandi distanze; le tariffe per i vagoni completi; i noli a tanto per le grandi distanze; i noli a tanto per bastimento; le grandi spese per le vaste produzioni, monti d'oro nelle macchine; non si contano più metri e chilogrammi, ma dozzine, a centinaia le pezze a decine a centinaia le tonnellate. Il quadro è grandioso, ma ci va la carne umana di mezzo; e quando io vedo queste basiliche dell'età moderna, la mia mente angustiata corre subito a domandarmi: soffia là entro lo spirito di Dio? I Capi, i Direttori professano, sentono essi la vera democrazia cristiana?

Nelle belle teorie economiche dell'offerta e della domanda, nella lotta di tutti contro tutti, a ben guardare nel fondo, il terreno, come ben disse la *Perseveranza,* è segnato di morti di etici di storpi; e nel fondo cosa rimane se non oppressori ed oppressi? La stampa inglese che non seppe celare il satanico tripudio alla notizia delle vittorie tedesche, e proclama ora il diritto di asilo pei flagèlli dei popoli rivali, rimasti superstiti del gran naufragio di Parigi, ora si commuove pel timor della denunzia del trattato di commercio. Essa si sovviene che della sua produzione cotoniera non consuma che 17 e 1/2 per cento e deve esportare l'82 e mezzo che rimane.

Togliete il senso morale e, gettata la maschera, togliete il senso religioso, darete ragione all'Internazionale: rimane la tirannia del capitale. Qual meraviglia se tanti operai, rimunerati più che non sono migliaia di impiegati nel Regno d'Italia, si mettono in sciopero e si collegano a delittuosi sodalizi? perché gli scioperi nascono fra gli alti, non già fra i bassi salari. Pertanto il cammino di quegli atleti dell'industria che ho detto è segnato di rose. Io ne conosco più d'uno all'estero, fra gli onestissimi e i provetti che dolorosamente lasciano il campo. E che dir dell'Italia dove il cammino è quasi tutto da fare, e vige, e si predica un reggimento economico che lo suppone in gran parte percorso? e dove dell'antico ordinamento sociale il bene è scomparso, e del nuovo solo il male si affaccia? e il socialismo ascende da una parte e discende dall'altra, a serrarvi in mezzo scalzandosi il senso morale nel tempo stesso che si scalza l'economia politica?

Faccio punto, che non finirei qui, tanto più che mi accorgo di aver l'aria di piagnone, ed Ella sa che non lo sono. Non ne ho motivo moralmente perché sono credente; non ne ho motivo materialmente perché nella famosa lotta fortunatamente ho vinto; ma ci ho messo 30 anni, ci ho studiato assai. Ora io dubito che per l'Italia una scuola di trent'anni in questo campo sia troppo lunga; il problema sociale non aspetta tanto; bisogno discendere dall'aere sereno della scienza nella tempestosa atmosfera della società e andargli incontro con le buone studiando il paese e ad esso mirando nelle leggi prima che ai paesi forestieri, anche se questo compito paresse modesto ai nostri legislatori, riprendendo per proprio conto la sapienza civile dei nostri antichi, ma soprattutto fondando concordi un ordine morale che ispiri, vivifichi, rassodi e fecondi le nostre libertà ».

La tirannia del capitale dunque andava corretta con il senso morale e coll'avvicinarsi al popolo, e col prendere coscienza della reale situazione dell'Italia economica, così diversa ancora da quella dei paesi più evoluti. Per tale motivo egli lottò a lungo contro le leggi sulle fabbriche, mostrando come le condizioni degli operai di Schio e di Biella fossero di gran lunga superiori a quelle dei contadini del Lombardo-Veneto. Meglio si sarebbe provveduto con una revisione del codice sanitario, piuttosto che con l'applicazione di un'indiscriminata legge sul lavoro delle donne e dei fanciulli, che avrebbe finito col nuocere al già esiguo patrimonio industriale italiano [51].

Un altro correttivo doveva essere la partecipazione indiretta degli operai agli utili delle imprese, che si rivolgeva in sostanza nella destinazione da parte della impresa del 5 per cento degli utili alla fondazione di scuole, asili, casse pensioni ecc. dimostrando come non vi fossero alternative possibili, con esempi tratti da varie imprese industriali europee, a quella così specificata: « Insomma, macchine, strumenti, fondi di circolazione, materie prime, crediti, tutto questo è del capitale, che appartiene a chi l'ha creato col suo lavoro anteriore o che lo ritiene per eredità. Questa legittima proprietà è il fon-

51. Cfr. A. Rossi, *Di un progetto di legge sulle fabbriche*, Risposta di A. Rossi a Luigi Luzzatti, Firenze tip. Le Monnier 1877.

damento di ogni libertà umana, la base di ogni progresso. La classe operaia non ha nulla da pretendere da questa parte; ma deve invece mirare ad accrescere il capitale, di cui può rivendicare una parte nella misura in cui concorre a produrlo. Tale è il caso pel dividendo disponibile dopo il pagamento di tutte le spese ordinarie; ogni altra pretesa è illegittima e discende in linea retta dalle dottrine socialiste » [52].

Per risolvere la questione agraria, grave in Italia secondo il Rossi per un « isolamento pressoché selvaggio » in cui si tenevano le classi agricole dovuto all'assenteismo dei proprietari, e ai grandi proprietari il Rossi fa direttamente appello, egli propone la partecipazione agli utili e soprattutto lo sviluppo delle società cooperative di produzione e dello spirito di associazione (« questa molla potente, questa preziosissima forza di ogni impresa economica dei nostri giorni, è tutt'altro che estinta tra i nostri contadini; essa, per opera principalmente dei Comizi agrari, potrebbe utilizzarsi assai più che non si è fatto fin qui a vantaggio tanto delle classi agricole, quanto di tutta l'agricoltura del paese ») [53].

52. Cfr. A. Rossi, *Questione operaia e questione sociale*, Torino 1879, pp. 34 ss. Una serie di esempi è portata a sostegno della conclusione che « data la presente organizzazione del lavoro e le condizioni attuali delle classi operaie, il sistema della partecipazione diretta dell'operaio al capitale e all'utile del lavoro è tanto prematura, quanto inefficace al miglioramento del suo stato, se ne eccentuiamo un numero ristretto d'industrie speciali, in cui la sua applicazione può dare, osservate le necessarie precauzioni, reali vantaggi così agli operai che agli intraprenditori ». (*ibid.*, p. 100) La grande industria essendo formata da un'enorme quantità di fattori, arduo sarebbe delimitare quanto spetta ai fattori della distribuzione, quanto all'imprenditore. Inoltre con quali criteri dividere le quote, poiché il personale operaio durante il tempo della lavorazione si altera infinite volte? « E quale influenza può avere sulla moralità, diligenza e operosità e sui bisogni stessi dell'operaio un'aspettiva di 6 o 7 anni al percepimento della sua quota di guadagno che per giunta può risolversi anche in nulla? » (*ibid.*, p. 104). Come evitare poi una partecipazione più apparente che reale, in una grande impresa dai grandi accentramenti di capitale, nel controllo dell'amministrazione e di gran parte del capitale di esercizio? E occorrendo una riduzione del personale come si comporterebbe un'industria a partecipazione diretta? Gli operai non capirebbero le perdite nei bilanci, come non in tutti gli opifici dello stesso settore con le stesse macchine si avrebbe lo stesso guadagno. Impossibile poi valutare a priori le qualità dell'imprenditore e quindi il suo guadagno, come l'utile del capitale. Insomma la partecipazione diretta è da ammettersi solo quando tra i fattori di produzione il lavoro è di gran lunga il più importante (per esempio nelle miniere di carbone o di metalli).

53. *Ibid*, p. 143.

Molto paternalismo dunque nel pensiero e nell'azione dell'industriale di Schio: « O perché porremo a dogma di una costituzione sociale la avversione dichiarata d'ogni tutela o patronato dell'impresario verso i proprio operai, come contrario alle esigenze della società odierna? Non voglio chiamare esente da ogni rimprovero la borghesia negli anni passati per la trascuranza in cui rimasero le classi lavoratrici, ma la maggior colpa ricade sulle passate istituzioni politiche, la cui rivoluzione, il cui felice mutamento alla borghesia è principalmente dovuto. Gli scrittori teorici che predicano quella emancipazione assoluta, in nome di un astratto liberalismo, credendo inaugurare in tal modo l'armonia fra capitale e lavoro non pensano allo spirito d'iniziativa, all'istruzione, al patriotismo, al vero liberalismo che risiede nella borghesia odierna; pensano alle qualità soltanto che possiedono le classi operaie non già ai difetti che la bilanciano specialmente di istruzione e di educazione, e alle loro tendenze dissipatrici » [54].

Ma c'è anche da non sottovalutare in Rossi una esperienza diretta della vita di fabbrica, della complessità dei fattori della produzione, delle stesse parole capitale e lavoro, e il convincimento che « il compito degli industriali, così isolato dall'empirismo e tutto basato sopra cognizioni scientifiche, sarebbe ben facile se, come credono gli economisti nell'ordine morale, si potesse, mediante alcune formule, adempiere nell'ordine tecnico e nell'ordine economico ». In realtà la questione andava per lui trattata soprattutto sotto l'aspetto morale, cosa che egli si proponeva di fare in futuro, chiudendo il suo volume sulla *Questione operaia e questione sociale*. Questo senso dei limiti dell'economia politica classica e neoclassica, questo rifiuto delle quantitatizzazioni che la dottrina, sotto la spinta del positivismo andava elaborando, la sfiducia inoltre nell'opera dello stato nel settore sociale, come nella generale politica economica, lo inducono ad assumere uno speciale atteggiamento nei confronti della classe operaia nel quale oltre al paternalismo confluisce anche un certo americanismo e un sentimento di solidarietà che va al di là del

54. *Ibid.*, p. 176.

normale rapporto operaio-padrone e che era il riflesso, dei modi « popolari » cioè di compressione sulle classi più umili coi quali si era effettuata l'accumulazione capitalistica nel nostro paese.

In un discorso del 1867 a una società di Mutuo soccorso di Bassano, si ritrova già ben delineato l'atteggiamento del Rossi nei confronti degli operai. Egli affermava che non bisognava attendere il soccorso da nessuno, e che si potesse fare da sé l'Italia industriale (il protezionismo è ancora considerato « funesto ») nella libertà: « Io ricordo le paure e le diffidenze del Governo austriaco contro le nostre società. Vi fu imputato a delitto il concorso al premio di Milano, e si installava nel seno del vostro ufficio previdenziale una Commissione di polizia a controllarvi ». Ora che le macchine a vapore, l'elettricità, il gas aprivano orizzonti insperati, gli operai avrebbero dovuto evitare la lotta politica: « Chi volesse trascinarvi nelle lotte politiche non intende la libertà (...). E vi cito l'esempio del famoso Congresso operaio di Firenze, al quale poca o nessuna parte presero le nostre provette Società operaie specialmente del Piemonte, che già dicono non essere conveniente né utile occuparsi di politica »[55]. Nessuna novità in questa esortazione, che rientra nella tradizione moderata antecedente all'Unità di tenere lontano dalla politica il movimento operaio. Di maggior rilievo invece il suo avvicinamento al Partito Operaio Italiano, partito che si formò a Milano dal 1881 al 1885 e « che prende i suoi inizi dalle tendenze operaistiche, manifestatesi come espressioni della volontà di sempre più larghi gruppi di operai di sottrarsi alla tutela delle vecchie società cooperativistiche e mutualistiche di origine mazziniana o radicale ». Anche dal Partito Operaio, la lotta politica viene considerata un diversivo « che allontana gli operai dalla difesa dei loro concreti interessi, interessi che, occorre precisare sono ancora più vicini a quelli mutualistico-professionali, che a quelli della classe operaia marxisticamente intesa ». [56].

55. Cfr. A. Rossi, *Agli artigiani di Bassano riuniti in Mutuo Soccorso*, in « Il Brenta », 23 marzo 1867.

56. G. De Rosa, *I partiti politici nell'età giolittiana. L'evoluzione del movimento operaio*, Padova. Appunti dalle lezioni tenute nell'anno accademico 1963-64, p. 24.

Tutto il linguaggio del *Fascio Operaio*, l'organo del nuovo partito, risente delle sue idee e del suo stile. I radicali dal canto loro nel 1882 ancor sostenevano un candidato operaio, A. Maffi, mentre il *Secolo* esaltava il programma di Rossi di Schio. Il contrasto tra radicali e operaisti doveva avvenire di lì a poco sul diritto di sciopero principalmente. Il linguaggio, la prosa di *Fascio operaio* manifestano l'opposizione al paternalismo e ai tutori, ma sono la prosa del Rossi. Un tentativo demagogico dunque? O obbiettiva convergenza di posizione nei confronti dei ceti borghesi? Noi converremmo più sulla seconda ipotesi. Il movimento operaio nei trent'anni dell'attività politica del Rossi, passa dalle forme mutualistiche alle Federazioni, attraverso una fase intermedia che segna la crisi del vecchio mondo, l'introduzione di nuove macchine, la impossibilità della protezione del padrone, della beneficenza per una popolazione di centinaia di migliaia di individui. Ma, fino almeno all'età giolittiana, la figura prevalente dell'operaio non è ancora quella dei grandi complessi della industria meccanica e metallurgica, ma di quanti avevano un mestiere e gestivano molte volte un laboratorio o un negozio. Nella fase storica insomma della nascita del capitalismo, come scriveva il Rigola, la classe operaia conservava anch'essa, come i padroni, una mentalità individualistica e artigiana [57]. Perfino la grande azienda tessile di Alessandro Rossi, con cinquemila operai, malgrado sia dunque già una grossa concentrazione, viene gestita con la vecchia mentalità nonostante le innovatrici — per quel tempo — realizzazioni sociali del Rossi.

Certo occorre sottolineare, più che non si sia fatto per il passato questa convergenza industriali-operai sulla lotta contro quanti non facevano parte direttamente del mondo del lavoro. Essa comunque non fu di lunga durata e tale da mettere capo ad associazioni corporative di tipo medioevale, ma solo ad intese transitorie. Rossi insomma cercò di fare del movimento operaio la base per il suo programma di espansione industriale (ma esso non capì e non appoggiò alla fine il protezionismo) contro i ceti medi, i

57. *Ibid.*

liberisti, la « politica », quanti non si rendevano conto della necessità del protezionismo per lo sviluppo delle industrie. E certo l'opposizione degli operai alla « politica » fu rafforzata dall'azione capillare dell'industriale scledense, che cercò di influenzarli anche direttamente intervenendo a congressi ed assemblee, come nel Congresso operaio del '72 a Roma, nel quale egli espose il proprio programma, pur mostrando di apprezzare che il congresso si componesse di operai manuali soltanto [58] Meno dottori e più operai — egli auspicava in occasione del congresso di Bologna del 1877 — perché ciò allontana il dottrinarismo e le leggi di importazione straniera. Gli operai sanno discutere da sé: « Bandiamo dunque cordialmente da noi questa smania di tutelare gli operai che dimostrano col fatto di saper reggersi bene da per loro nelle cose buone; gioviamoli piuttosto della nostra influenza, del nostro consiglio, a pigliar parte essi stessi alle questioni che li interessano direttamente ». Anche la sua azione nei confronti delle Società di Mutuo Soccorso era stato improntato più a questo concetto del *self help*, di autonomia dalle ingerenze governative e della classe forense, che non a quello della beneficenza o della carità o dell'intervento statale, come si rileva spesso dalle lettere. Il Rossi andò anche oltre, ponendo le basi per un tentativo di egemonizzare le associazioni operaie, che a Milano, nel 1881 erano due, l'*Associazione generale di Mutuo soccorso fra gli operai*, sorta a scopi mutualistici sotto la guida dei moderati, e il *Consolato operaio*, federazione a carattere professionale largamente diffusa in Lombardia e diretta da democratici e radicali. Il programma, concordato col Romussi, dirigente del Consolato milanese [59] si basava su quattro punti: imposta

58. Cfr. *Il Senatore Rossi*, Lettera a F. Tavassi, nel « Il Sole », 27 aprile 1872 in occasione del Congresso operaio al Teatro Argentina. Rossi dichiarò di essere intervenuto una sola volta per non urtare la suscettibilità degli operai concludendo « che se i Congressi operai devono comporsi soltanto di operai manuali, conviene prima annunziarlo alle Società operaie per le elezioni dei delegati; ma più di tutto è assolutamente indispensabile che tutti attendano maggiormente alla loro istruzione e alla loro educazione personale secondo il programma — alieno da popolarità di sorta — che esposi io stesso al Congresso nella prima e sola seduta cui intervenni ».

59. Cfr. Romussi a Rossi, 24 agosto 1882. Rossi offrì la sua assistenza per il regolamento del Consolato operaio e finanziaria in genere, quest'ultima cortesemente respinta. Cfr. Romussi a Rossi, 27 agosto 1882.

progressiva, partecipazione agli utili, nazione armata, probi viri, e doveva realizzarsi dopo la riforma doganale in unione con tutte le forze di lavoro, tra cui l'Associazione Agraria [60]. Ma questa unione non era destinata al successo; essa fece parlare di « tranello in cui il Consolato era finalmente cascato » e generò negli operai il timore che « sotto la bandiera del *lavoro nazionale* e della sua *difesa*, si vogliano far passare uomini conservatori ultra, magari clericali, e mettere argine (non potendo lo spegnitoio) alle idee veramente liberali e di progresso » [61].

Anche a Torino l'associazione industriale aveva rapporti col consolato operaio (tramite il Roggero che avea rapporti con Romussi e le Società milanesi) come si ricava dalle lettere del presidente della *Società promotrice dell'Industria nazionale*. Forse anche qui le società operaie furono influenzate nella posizione apolitica da esse assunta proprio dagli industriali (che si ispiravano a Rossi) e sembrano essere comunque meno « radicali » delle milanesi [62]. A Torino vi è anche un Circolo Operaio liberale di indirizzo « essenzialmente politico » e inoltre « oramai le Società, Circoli operai e simili riunioni pullulano ad ogni istante » [63]. Vi sono anche Società operaie cattoliche influenzate in qualche modo dalle idee del Rossi [64].

È questo il momento del massimo avvicinamento dell'industriale di Schio alle forze operaie organizzate in un tentativo di unione non riuscito con industriali e forse anche agrari « sotto la bandiera del lavoro nazionale » in occasione dell'allargamento del suffragio del

60. Alcune lettere di R. Pavesi, rappresentante dell'*Associazione Progressista milanese* a Rossi fanno intravvedere a Milano nel corso delle elezioni dell'82 una lotta tra questa, cui sembrano aderire Rossi e Moneta, e l'*Agraria*. Romussi comunque abbandonò l'*Agraria*. Cfr. Pavesi a Rossi, 1 gennaio 1882 in particolare.

61. Romussi a Rossi, 30 agosto 1991.

62. G. Piana a Rossi, 16 marzo 1882 e 31 agosto 1882. Il Piana cercò di accattivarsi il Roggero facendolo nominare membro del consiglio di amministrazione dell'Ospedale Maggiore di Torino « carica mai stata occupata da persona appartenente al corpo operaio, e che fece senso a Torino ».

63. G. Piana a Lago, 4 ottobre 1887: « Non devo però tacerle che l'indirizzo del Circolo è essenzialmente politico, indirizzo che venne recentemente dichiarato debilitante per l'operaio dall'illustre Senatore ». Lago era uno dei maggiori collaboratori del Rossi.

64. Manno a Rossi, Giovedì Santo del 1888.

1882. Le sue idee sono esposte in una serie di conferenze tenute ad operai a Milano, a Bologna, a Venezia, nelle quali egli esortò gli operai a tenersi lontani dalla politica dei partiti: « Non fate della politica pura con la quale lavorereste per gli altri. Fate della politica economica colla quale lavorerete per voi. Lavoratori! Fatevi a difendere il lavoro nazionale. Nuovi elettori! non vi legate a nessun partito come tale, e che non si accordi col detto programma (...) Contro questo programma si scatenarono i giornali di un partito politico ». Il discorso — tutto inteso a sottrarre gli operai e le loro organizzazioni dalla balìa dei dottrinari del passato e di quelli dell'avvenire, che oggi « non altrimenti sanno difendervi che col dare l'allarme alle istituzioni, alla Monarchia », che invece l'Italia ama perché essa è « eminentemente popolare e democratica » — proseguiva auspicando per l'esercito, contro gli « entusiasmi bellicosi », una netta politica del piede di casa con una sosta nelle spese militari, e per la finanza, settore nel quale, formata l'Italia politica si era proceduto empiricamente « aggravandone la mano specialmente sui cittadini meno fortunati » l'introduzione graduale dell'imposta progressiva, cui venivano collegata la possibilità di abolizione del corso forzoso, della tassa sul macinato, dell'imposta sul sale e di attuazione della difesa del lavoro nazionale. Su questo punto « Voler ridurre oggi le grandi questioni di economia nazionale — egli concludeva — a mere questioni di protezionismo e di libero scambio, più volte lo dissi in Senato, è propriamente illogico, assurdo, antisociale, presi isolatamente quei due sistemi mostrarono eguale impotenza a risolvere i grandi problemi dell'età nostra ». Si trattava di teorie di un secolo fa, allorquando il disequilibrio e le disparità non erano così grandi e i mezzi tecnici di comunicazione non così sviluppati da poter propagandare il panico da N. York a Berlino e a Londra nel giro di pochi giorni. Non si doveva parlare pertanto di protezione ma di « una serie di provvedimenti economici atti a prevenire le metamorfosi tra i popoli deboli e i popoli forti » [65].

65. Cfr. *Conferenza elettorale del Senatore Alessandro Rossi tenuta nelle sale del Ridotto di Venezia la sera del 21 ottobre*, in « Il Tempo », 21 ottobre 1882.

Un'eco delle preoccupazioni che il tentativo del Rossi dovette suscitare tra i moderati del tranquillo mondo politico e culturale veneto si coglie con chiarezza, oltre che negli scritti stessi del Rossi, in una lettera che Giacomo Zanella si affrettò a spedirgli cercando di distoglierlo dall'esperimento:

« Ti dirò che mi spiacque vederti lodato da certi giornali avvezzi all'opinione dei più. Tanti elogi destarono meraviglia e sospetto: si disse che eri l'*amico del popolo* (...). Principe degli industriali italiani, posto pure che tu avessi parlato parole d'oro, credi tu che la gente avrebbe mai accolte con favore una tua dottrina politica? Hai troppi affari, abbondi di ricchezze: e gli uomini non possono capacitarsi che tu non parli per tuo conto. (...) Non toccare per carità, gli operai fuori della fabbrica. Quando il lavoro era nelle famiglie, come era nell'antica Firenze, intendo l'operaio politico: oggi ridotto l'operaio pressocché a macchina: offeso nella sua libertà e indipendenza non vedo qual bene si possa sperare politicamente da lui. Nell'assemblea francese del 1849 sedettero alcuni operai, ma vergognosi di loro stessi e tacquero sempre. Quanto all'America credo che la distanza magnifichi, per non dire falsifichi le cose » [66].

In realtà la sortita del Rossi verso gli operai « fuori della fabbrica » si realizzò in maniera limitata. Egli cercò anche di influenzare le Società di Mutuo soccorso, che invitò a federarsi, nella convinzione che, come già in Inghilterra e in Germania « dove per opera di un uomo solo aleggia la vita nuova nel gran ceto dei lavoratori, le corporazioni operaie diverranno una benefica necessità anche in Italia. Non saranno più ristrette entro le mura di un comune, come nel medio evo, né privilegiate in nominate famiglie, ma offerte a tutte le volontà vere, ed insieme allacciate in una federazione nazionale. Non si chiameranno delle piccole repubbliche d'allora, ma fioriranno sotto il leale usbergo di quella Casa Savoia che nei suoi momenti eroici ispirò anche G. Garibaldi » [67]. Inoltre alcune società si dichiararono contro il riconoscimento giuridico da parte dello stato e contro il socialismo di stato, ma i risultati complessivi non furono quelli spe-

66. G. Zanella a Rossi, 17 ottobre 1882.
67. Rossi alla Società di Mutuo Soccorso di Marostica, 1° febbraio 1884.

rati. Malgrado tutte le sue attività in favore degli operai-case costruite con criteri razionali, asili, magazzini, cooperative, scuole, locali per le Società ecc. (come vedremo in seguito) Rossi restò sempre il « padrone », per quanto benefico. Alla fine, dopo il 1890 anche la tanto vantata sua concordia con gli operai durata dei decenni, fu interrotta dagli scioperi, ai quali il Rossi era nettamente contrario, e che represse, quando fu necessario, col « pugno di ferro » e coi licenziamenti [68].

LUCIO AVAGLIANO

68. Rossi a A. Amman, Vice Presidente del Lane Rossi, 9 agosto 1890.

I PRIMI ANNI DELLA « CRITICA »

« Nelle arti e nelle scienze lo spiritualismo ha rifatto capolino, come reazione a certe crudezze materialistiche, e con la vivezza ansimante della fiammella che sta per ispegnersi. La dottrina socialista non è stata risparmiata. Le sue leggi fondamentali ed obiettive sono state, più che emendate, sostituite per cura di alcuni critici ». Scrivendo queste parole ed accennando a questi critici, sulla *Critica Sociale* 1° settembre 1902, in preludio al congresso di Imola, e finemente distinguendo le divergenti posizioni culturali del Ferri e di Arturo Labriola, entrambi intransigenti, Garzia Cassola aveva senza dubbio l'occhio al Croce: ed è interessante che quest'accenno venisse fatto da lui, collaboratore strettissimo del Bissolati e perciò esponente di quella tendenza riformista in cui le ascendenze positivistiche, i presupposti di meccanicismo, si facevano sentire sempre più insistenti. Proprio contro di essi, d'altronde, sembrava ed era in realtà indirizzato l'inciso brevissimo che il Croce inseriva con riferimento politico nel programma della *Critica*: quell'aborrimento di tutti i tentativi di « mettere le brache al mondo » corrispondeva ad un rifiuto ben preciso di ogni sistema avveniristico, una rivendicazione della creatività dell'individuo contro ogni schema prefissato. Né ciò soltanto in senso polemico col marxismo « ortodosso » quantunque il Croce si affrettasse in proposito a ribadire la sua fedeltà al « canone » ed alla categoria economica come semplice « lato dell'attività umana » da non contrapporre o rendere parallelo agli altri [1]: ma in tutto l'orizzonte politico delle tendenze e dei partiti, che appariva al Croce quanto mai nebuloso, sì da non consentirgli di appagare il desiderio di darsi un titolo politico « perché non ne trova che non si prestino ad equivoci » (ma quell'esigenza di precisarsi come uomo politico va sottolineata!). Il

1. « Critica », 20 gennaio 1903, in recensione ad un articolo del Lamprecht sul metodo storico in Germania (il brano è tolto in *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1924, I, 158).

confusionismo dilaga infatti anche in campo cattolico, auspice l'atteggiamento di Leone XIII, su cui già è nota la severa opinione del Croce e del Sorel: se infatti da parte democristiana l'evoluzione di pensiero del Murri si accosta sempre più chiaramente al Croce, distaccandosi dalle premesse labriolane [2], il Croce per parte sua tiene l'occhio fisso assai più attentamente, e con maggiore durezza, all'equivoco politico-culturale che si configura intorno alla personalità del Fogazzaro: « La sua politica è antistorica — leggiamo sulla *Critica* 20 marzo 1903 — è un neoguelfismo socialistico che la Chiesa e il gesuitismo imperante respingeranno, salvo il caso che non si riveli adatto a servire di maschera ad intenti di reazione ». E' qui anticipato l'atteggiamento del Croce nei confronti del modernismo, accusa di anacronismo nel campo storico e di demagogia sociale in quello politico, una sfumatura, quest'ultima, che accomunerà il Croce con i più sospettosi conservatori. Sul momento, peraltro, la sua preoccupazione ha un colorito più genericamente anticlericale, si acuisce sulla questione del divorzio, a proposito della quale il Sorel, in una lettera 4 dicembre 1902, ha con finezza attribuito a Zanardelli l'intendimento di « ennuyer l'Eglise », ben consapevole com'egli è dell'intransigenza pontificia al riguardo, assai più rocciosa che non per le stesse rivendicazioni temporalistiche. Ma l'allarme del Croce è di diversa origine e, ancora una volta, sostanzialmente coincidente con quello del Labriola, che il 31 gennaio 1903 [3] ha posto sulla *Tribuna* il problema nei suoi veri termini: « Il clericalismo, anziché concentrarsi in un partito vero e proprio, è andato assumendo i caratteri di una infezione gravemente difusa... Mentre i liberali si affannavano ad affermare la legittimità del nuovo Stato laico, i preti, cambiata rotta, e con nuova tattica, si misero a rendere clericale la società ». Qui è il pericolo, di costume, di cultura, ma che a lungo

2. « Cultura Sociale », 15 febbraio 1903: « Altro è il realismo storico, un canone d'interpretazione storica, altro il collettivismo scientifico o la spiegazione della storia *in usum* dell'erede legittimo di sua maestà la Borghesia ».

3. Antonio Labriola, *Democrazia e socialismo in Italia*, a cura di L. Cafagna, Milano 1964, pp. 117-21. Anche la « Critica Sociale », 1 febbraio 1903, constatava il dominio cattolico nel campo dell'istruzione elementare e della beneficenza, esortando i laici ad educare e migliorare se stessi.

andare può evolversi in istituzionale e politico: in questa sfasatura tra governanti e spirito pubblico che il plebiscito antidivorzista, manifestatosi « in modi così precisi e in misura tanto inaspettata » (sono parole del Labriola) ha rilevato essere un abisso. E perciò la polemica idealistica si sferra intanto immediatamente, individuato più o meno legittimamente il punto debole dell'avversario, in senso antimodernistico, contro il movimento in cui ravvisa « prudenza da politico » ma di cui non esita a denunziare a gran voce, come fa il Gentile sulla *Critica* 20 maggio 1903 [4], « le insidie ingannatrici di un compromesso funesto alla scienza e alla fede ».

A questo fine, giova non mostrarsi compromessi e invischiati con la pregiudiziale massonica che, auspice autorevolissimo il presidente Zanardelli, trionfa alla Minerva col ministro Nasi: ecco quindi il *Giornale d'Italia* prendere la testa di una polemica antimassonica che coinvolge apertamente il ministro dell'Istruzione e nell'ombra della quale conviene inquadrare quella parallela che il Croce conduce contro il Pais. L'attacco dell'organo di Sonnino prende le mosse, il 12 marzo 1903, da una clamorosa intervista dell'Ardigò: « La massoneria in uno Stato libero è un non senso — proclama il pontefice del positivismo — e a combattere l'oscurantismo è più efficace l'opera indefessa e aperta di educazione e di elevazione civile che non l'opera tenebrosa e nascosta di una setta ». Contemporaneamente, il 15 marzo, Nasi è attaccato direttamente per aver introdotto nelle scuole i *Doveri dell'uomo* di Mazzini trincerandosi dietro l'autorità del Carducci. In realtà, obiettivo della polemica non è tanto l'opuscolo mazziniano quanto il regolamento universitario diramato il 29 gennaio 1903 dalla Minerva, con quell'accenno all'opportunità di non « ostacolare quel possente impulso che le scienze biologiche diedero nell'ultimo cinquantennio al filosofare » e con quella sentenza finale dopo che, parlandosi di filosofia teoretica, la si è constantemente bipartita in psicologia e logica, escludendo la metafisica: « La maggior efficacia al sapere filosofico deriva, più che dal sapere

4. In recensione a *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* di Giovanni Semeria, ora primo dei saggi raccolti ne *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909.

teorico delle scienze della natura, dall'abitudine dell'esperimento ». Prontissima è stata la replica polemica di Donato Jaia, il maestro pisano del Gentile, con un opuscolo che reca la data 15 febbraio 1903, edito dal Mariotti di Pisa col titolo *L'insegnamento filosofico universitario e il regolamento nuovo,* la cui conclusione è una vigorosa rivendicazione dell'autonomia della scienza filosofica, alla quale basta « obbedire alle sue immortali esigenze, che vengono dalla sua natura, che a nessuno e a nessuna opera umana è dato soffocare o cangiare »: e personalmente il Croce rincalza sulla *Critica* 20 settembre 1903, prendendo spunto appunto dall'opuscolo dello Jaia: qui si tratta di « distruggere la filosofia stessa »: ben vengano i regolamenti universitari, ma purché non se ne esageri l'importanza: « Ciò che ora preme in Italia è che, dentro o fuori dell'università, si risvegli e rafforzi lo spirito filosofico »: ed in qual senso si debba rafforzare il Croce lo ha mostrato, a parte le sue opere di pensiero, con la protesta sottoscritta il 6 luglio 1903, insieme con molti altri, ed apparsa su *Napoli Nobilissima* dello stesso mese contro la demolizione della chiesa della Croce di Lucca per far luogo alle cliniche universitarie nel popolarissimo quartiere dei Tribunali: una protesta in cui, accanto a considerazioni igieniche ed artistiche validissime, è indubbio un afflato polemico contro scienziati ed anticlericali, che veniva da costoro, dal canto loro, energicamente ricambiato [5].

Massoneria e Mazzini, peraltro, costituivano obiettivi ben più vistosi su cui concentrare ed accentuare l'attacco contro il Nasi: e ciò tanto più in quanto, sul secondo tema, conservatori ed idealisti potevano contare sul valido sussidio di parte socialista, ferma a posizioni critiche labriolane nei confronti del Croce sul piano della pura dottrina [6], ma volenterosa nel ridurre il Mazzini ad un apostolo

5. Mi sembra perciò un po' tendenziosa la presentazione che dell'episodio fa MICHELE ABBATE, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana,* Einaudi, Torino 1955, p. 137, non ricordando, fra l'altro, l'incidente Cantarano su cui torneremo a suo tempo.

6. Sulla « Critica Sociale », 16 marzo 1903, Pietro Fontana, condividendo l'osservazione del Sorel e del Croce che alle formule di Marx non debba darsi valore generale ed assoluto di quintessenza astratta, afferma peraltro che la conclusione crociana sul « canone » è valida soltanto per lo pseudo-materialismo sociologico, caricatura del marxismo, di cui interprete schietto è perciò soltanto Antonio La-

senza alcun connotato sociale, ben degno del monumento e degli onori decretatigli da un governo borghese (Edoardo Bonardi su *Critica Sociale* 16 aprile 1903), salvo magari a richiamarsi al materialismo filosofico come distruttore di ogni spiritualismo, compreso quello mazziniano, e base della dottrina positiva donde è scaturito il socialismo (*Critica Sociale* 1° maggio 1903 in replica a Felice Momigliano). Il confusionismo ideologico è insomma sempre abbastanza diffuso, prova ne sia che il 15 maggio un socialista intransigente, e protetto dal Nasi, Paolo Orano, andrà a difendere la tesi crociana dell'inconciliabilità tra scienza e fede contro il filo-crociano Murri, in un dibattito pubblico presieduto dal Luzzatti: ma l'importante è che si faccia strada un movimento di protesta contro il Nasi, qui con dimostrazioni studentesche, lì con agitazioni economiche degli insegnanti (cose che il rigidissimo Croce si guarda bene dallo stigmatizzare!), qui con l'intervista di una « eminente personalità cattolica » che fulmina nella massoneria la solidarietà nell'intrigo e nel favore, « amalgama e cibreo di cose incomposte » (*Giornale d'Italia* 16 aprile 1903), lì, sul medesimo foglio, il 12 maggio, con una stroncatura dell'inconcludenza statale nel monopolio di fatto esercitato sull'insegnamento. L'accusa specifica a Pais « una delle perle più preziose della massoneria italiana » e perciò favorito del Nasi, è formulata dal Croce su *Napoli Nobilissima* agosto 1903, mentre la scomparsa di Leone XIII pone il problema nei confronti dei cattolici su basi nuove[7]: sul *Giornale d'Italia* del 19 agosto Giovanni Borelli indirizza una lettera aperta al gran maestro Nathan, ponendo il carattere pubblico della massoneria come unica condizione per la costituzione di un fronte unico laico contro « il pericolo assai grave » del risorgente clericalismo. E' su questa piattaforma, ma

briola, mentre il Croce, il Merlino e il Groppali hanno equivocato: tuttavia questo « canone » non va avvicinato a quello puramente economicistico del Nowicov e dei sociologi, che nessun rapporto ha col materialismo storico.

7. Angelo Crespi, la cui posizione rispetto al socialismo è peraltro, come si sa, personalissima, condivide sulla « Critica Sociale », 1 agosto 1903, l'osservazione soreliana su un pontificato di Leone XIII bello ma gelido e morto, il conservatorismo avendo ripreso la mano sul moderno spirito sociale: occorrerà perciò mediare tra il Murri e il Toniolo giacché il nuovo papa verrà imposto da considerazioni sociali in senso reazionario.

nel senso accentuatamente socialista impresso dal Salvemini e da Ugo Guido Mondolfo, che il congresso nazionale dei professori a Cremona infligge il 25 settembre al Nasi il colpo di grazia, affermandosi per la politicità della Federazione, pur senza precisarne esplicitamente l'indirizzo. Il 21 ottobre Nasi è dimissionario, col gabinetto Zanardelli; ma la polemica culturale ed ideologica trascende la sua persona, infierendo contro il morto Mazzini (che il Gentile accusa sulla *Critica* del 20 novembre di « insufficiente meditazione della razionalità dei problemi morali » e di « tono predicatorio ed enfatico, il più disadatto pedagogicamente all'edificazione morale ») e contro il vivente Pais, che il Croce riafferra nelle sue spire coll'intervista al *Giornale d'Italia* 2 novembre 1903, un atto di accusa contro l'ex ministro che ha dato carta bianca al Pais su cui deve cadere un'inchiesta, ed a cui il Croce, con lettera aperta 18 dicembre 1903, ospitata su *Napoli Nobilissima*, indica con gusto alquanto discutibile la porta dell'istituto antirabbico Pasteur. Invano si leva qua e là qualche voce distensiva (Paolo Orsi sul *Giornale d'Italia* 14 marzo 1903, Romualdo Pantini sul *Marzocco* 10 gennaio 1904 ecc.): la deliberazione di un'inchiesta parlamentare sull'operato dell'ex ministro della Istruzione, il 23 marzo 1904, protagonisti il Bissolati e il Ciccotti, fa precipitare la situazione ai limiti del linciaggio: il 10 aprile, annunziando la nomina di una commissione d'inchiesta da parte del ministro Orlando, il *Giornale d'Italia* accusa il Pais non solo di aver indebitato il Museo per mezzo milione (si accerteranno trecentomila lire) ma perfino di aver aperto un secondo ingresso agli scavi di Pompei e di aver impiantato la luce elettrica nelle sale del Museo! La sorte del Pais è così segnata; il 5 giugno 1904 egli è esonerato dall'ufficio e con lui Emanuele Ciaceri ed altri impiegati.

Il successo ha così arriso ad una polemica del Croce solo apparentemente personalistica, in realtà indirizzata consapevolmente contro un certo sistema ed una certa forma di cultura e di costume, la « mentalità massonica » che il Croce non ha ancora teorizzato ma in cui confluisce fin d'ora (vedasi il Mazzini) l'ideologia democratica. Ciò è tanto vero che la campagna non termina con la liquidazione del Pais, anzi si allarga e si precisa contro il mondo accademico e la burocrazia della Minerva, nel loro insieme, nella loro strut-

tura istituzionale, che è poi qualcosa di ben connaturato con lo Stato, e perciò di complessamente politico. Ma di ciò più oltre: ora conviene fissare l'attenzione sull'altro versante dell'interesse speculativo-politico del Croce, quello socialista, dove, ai primi del 1903, si era verificato un evento editoriale di prima grandezza, l'uscita, per i tipi del Sandron, dei *Saggi di critica del marxismo* del Sorel, con prefazione significantissima di Vittorio Racca, l'antico contraddittore del Croce, il quale esplicitava la convergenza del Sorel col Pareto, ben al di là della pura scienza economica, secondo la vecchia osservazione del Croce al Pantaleoni, sul terreno molto più impegnativo della scienza sociale, a proposito della quale, scrive il Racca, i due maestri concordano nel giudicare che « in mezzo al generale sfacelo di una società in decomposizione, non è al socialismo che spetta l'eredità ma all'intelligente, forte e seria aristocrazia di lavoratori che è in via di formazione ». Una formazione, è bene precisarlo, molto laboriosa e dal risultato piuttosto remoto: non è il Racca a dirlo ma il Sorel medesimo, scrivendone al Croce il 9 maggio 1903 in termini pessimistici, che accomunano il socialismo alla Chiesa nell'esigenza di una degradazione ancora più disastrosa, perché meglio, per intimo impulso ideale ed etico, possano scaturirne le minoranze destinate alla resurrezione: ché, sul momento, « les classes ouvrierès ne sont guerè en état de s'affranchir de la domination qu'exercent sur elles les bavards ». Questa precisazione giungeva opportuna al Croce, assai travagliatosi in quei mesi a chiarire e ribadire sulla *Critica* il senso della propria interpretazione del marxismo, due volumi, l'uno di critica letteraria, *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di S. Martino* di Ernesto Masi, l'altro, i *Saggi di filosofia sociale e giuridica* dell'amico Giuseppe Cimbali, avendogliene offerto il destro nel fascicolo del marzo 1903. « Assai giuste » sembravano al Croce le osservazioni del Masi sul materialismo storico, ormai spogliato del suo economicismo e non in grado di ridurre quest'ultimo sotto i princìpi dell'etica (non meno doveva aver colpito il Croce l'osservazione, da lui ripetuta più tardi con tanto più vigore, che « il socialismo prende il disopra perché il sentimento patriottico o nazionale s'è indebolito »). Ma egli credeva dover insistere col Masi sulla natura metodologica e sulla finalità politica del materialismo

storico, ben lungi dall'irrigidirsi per Marx ed Engels in un ideale sociale, che essi vedevano se mai (e qui la definizione è tutta soreliana e, vorremmo dire, austeramente leopardiana) nel « governo tecnico delle forze produttive socializzate » e nella « lotta degli uomini non più tra loro ma contro la natura » [8]. Più complesso il problema posto dal libro del Cimbali, concordante col Croce nel ripudiare la pretesa positivista di ridurre a scienza esatta la scienza sociale, nel sottolineare le istanze giuridiche del socialismo d'accordo col Merlino (e magari anche col Chiappelli!), nel respingere certe vedute labriolane, ma poi svaporante nel rifiutare anche la concezione classista della storia, nel salutare il trionfo del diritto sulla forza, un trionfo « completo, assoluto, perfino esagerato » in nome del socialismo, « soppressione assoluta dell'uomo bruto in omaggio all'uomo angelo ». Pronta e tagliente la replica del Croce a queste elucubrazioni che esplicitamente apparentavano la sua critica a quella conservatrice del Ferraris: i concetti di forza e di lotta di classe diventano nel marxismo forme concrete della stessa legge etica, e si tratta di armi politiche d'importanza « non disprezzabile » aguzze contro « gl'ingenui credenti nella virtù miracolosa della predicazione delle idee »: è il Marx agitatore e rivoluzionario che in esse trionfa, ed è a lui che bisogna riferirsi per intendere storicamente il marxismo [9]: è ciò che fa precisamente il Sorel, sbarazzatosi ben presto del bagaglio filosofico del marxismo ma appunto perciò « forse l'unico marxista degno del nome » come quello che, con completa spregiudicatezza e libertà degne del maestro, approfondisce le sue critiche e le sue idee [10]. Questa è l'esigenza primaria del momento: allargare alla

8. Tutto questo brano è tolto in B. Croce, *Conversazioni critiche*, cit., II, p. 174. La citazione del Masi, dall'*op. cit.* p. 193.

9. Il brano del Croce è modificato, ma non nella sostanza, in *Conversazioni critiche*, cit. II, 239. La citazione del Cimbali (che riproduce un articolo del 1895 sull'« Idea Liberale ») dall'*op. cit.*, pp. 239-40 (vedi anche pp. 14, 22, 36, 278).

10. La scarsissima collaborazione del Sorel alla « Critica » inizia nel luglio 1903 con una recensione a *L'istituzione famigliare nell'età primordiale* di Giovanni Amadori Virgili, un tema di gusto tipicamente soreliano, che il Laterza ha stampato in quei mesi, insieme con un altro lavoro di revisionismo marxista, la *Psicologia del movimento socialista* di Ettore Ciccotti di cui è notevole (p. 153) la conclusione polemica contro i circoli politici cari alla propaganda intransigente del Ferri e di Arturo Labriola. La firma del Sorel riappare sulla « Critica », 20 settembre 1903,

vita spirituale tutta intesa lo spregiudicato sguardo corrosivo che ha dissolto lo scolasticismo del marxismo « ortodosso » ed affrontato nei suoi tentacoli politici lo strapotere della cultura positivista ufficiale. Matura su questo terreno l'incontro del Croce con gli scrittori del *Leonardo*.

Senza dubbio, al Croce non era sfuggita la lettera aperta apparsa sul *Giornale d'Italia* 12 gennaio 1903 a firma Papini, Prezzolini, de Carolis ed Ernesto Macinai a proposito di un dibattito tra il Mazzoni e Giovanni Poggi sulla gioventù contemporanea (quello stesso in cui il d'Ancona avrebbe inserito il ricordo del Croce « giovane di gagliardo ingegno »): « Non ci preoccupiamo affatto di rappresentare le tendenze, le idee, i sentimenti dei giovani contemporanei — scrivevano i quattro ventenni—. Noi rappresentiamo soltanto noi stessi, cioè dei personalisti intellettuali, e non ci piacerebbe farci i deputati della moltitudine » [11]. Croce non aveva inteso a sordo: e ben presto, sfogliando i fascicoli del Leonardo, era pervenuto ad esprimere per la rivista fiorentina, sulla *Critica* 20 luglio 1903, la sua forte simpatia, una simpatia d'indole essenzialmente intellettua-

in confutazione delle idee di un socialista positivista e riformista, Alessandro Levi, in *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, contro cui il Sorel riafferma, nonché la decadenza, il trionfo dell'ideale di libertà, ispiratore ancor oggi delle imprese più ardite (una libertà, come si vede, eminentemente attivistica ed individualistica). Democratici cristiani e socialisti indipendenti accolsero il volume del Sorel con entusiasmo: il Murri su « Cultura Sociale », 16 marzo 1903, parlava di critica sobria ed acuta, di conclusioni non di rado definitive; il Crespi su « Critica Sociale », 1° giugno 1903, salutava in Sorel « il più profondo intenditore ed erede dello spirito di Marx », demolitore di tutta la pseudo « ortodossia » marxista, il cui problema, analogo a quello di Pareto, consisteva nel creare gli uomini adatti ad una civiltà superiore, elevando il grado di cultura morale dell'operaio (che però, avvertiva acutamente il Crespi, precede l'organizzazione sindacale e non la segue come credeva Sorel, diffondendosi per di più soltanto in una *élite*). Va infine ricordato che nei *Saggi di critica del marxismo*, p. 284, polemizzando col Lafargue, il Sorel mostra un'assai maggiore comprensione *etica* degli « immortali principi » di quanta non ne mostrasse, nella sua prospettiva esclusivamente *ideologica*, il Croce. Su ciò torneremo più avanti.

11. Ne *Il tempo della Voce*, Longanesi, 1960, pp. 39, il Prezzolini ricorda anche di aver chiesto un contraddittorio, insieme col Papini, per demolire la fama dello Spencer, grande filosofio dei democratici, nel 1902. A p. 55 si veda la lettera Pareto 17 dicembre 1903: « C'è un bel lavoro da fare ponendo in ridicolo l'umanitarismo, il tolstoismo ed altre sciocchezze dissolventi della presente società borghese ». Molto più generica la lettera 7 dicembre 1903 di Arturo Graf. a p. 49.

listica e morale, se sul piano filosofico egli rimproverava agli scrittori del *Leonardo* l'impossibile divorzio tra pensiero e vita, su quello politico il disdegno per le questioni pratiche in cui egli si sentiva così corposamente impegnato: « Che preti, borghesi e socialisti siano materiati della stessa pasta... non cangia nulla alla gravità dei contrasti tra borghesia e socialismo, cattolicesimo e libero pensiero ». Si tratta di una distinzione molto importante, un rifiuto dello scandalismo, del capriccio, del giuoco, che poteva apparire mera lezione di logica e di etica, ma che conteneva qualcosa di molto più profondo, come bene avvertivano gli spiriti più pensosi [12]. Un confronto tra gli articoli esplicitamente elogiati da Croce e quelli da lui sintomaticamente tralasciati chiarirà bene questo punto. Che cosa apprezzava egli infatti nel Papini, il burrascoso Gian Falco [13]? La celebrazione della forza intellettuale e spirituale, non di quella industriale e militare, che riconduce all'atavica barbarie, secondo l'ideale puramente ideologico degli imperialisti, paghi della signoria sui piccoli e gli inferiori « vecchio sogno brutale ed equivoco » che non si desta all'appello dell'avvento dello spirito (ma pur nella *Critica* se ne era distesa un'ombra fugevole!) [14]; il senso divino offerto all'intelletto dalla « piena coscienza della possessione integrale di tutte le cose »; il rifiuto della gelida ed astratta religiosità umanitaria, enciclopedista, razionalista, in nome di un puro e pacato ateismo; il disdegno sarca-

12. Il Vossler scriveva al Croce il 3 agosto 1903: « Pensata bene ed espressa con gran gentilezza la critica che muovete ai Leonardisti. E' da augurarsi che quei giovani tengano conto dei vostri avvertimenti » (*Carteggio*, cit. p. 35).

13. Riassumo gli articoli elogiati dal Croce: *L'ideale imperialista, Me e non me, Verso il Buddha Siddharta, Piccoli e grandi giuochi* rispettivamente dal « Leonardo », 3, 15, 27 gennaio e 8 febbraio 1903.

14. Nella « Critica », 20 marzo 1903, Ireneo Sanesi aveva giudicato « opera degna » e « dramma nobilissimo » il *Giulio Cesare* di Enrico Corradini, che superava la figurazione meschina del dittatore offerta dal Voltaire, dall'Alfieri e recentemente dal Ferrero, contrapponendolo invece ai « numerosi omiciattoli » con la loro « sorda, meschina, ingenerosa opposizione » (anche il Gargano sul « Marzocco », 8 giugno 1902, aveva postillato: « Tutta la tragedia è là, in questo contrasto tra un uomo solo e la moltitudine »). Il Cesare di Corradini chiedeva ad un certo punto, con stile profetico: « Non vi sembra massimamente romano il mio concetto mondiale di Roma? »: ed all'ovvia risposta affermativa dei cittadini, ripigliava: « Le fazioni sono i cani che lacerano le membra della patria: bisogna uccidere questi cani, e bisogna ucciderli tutti » (cito dall'edizione della « Rassegna Internazionale », 1902, p. 96).

stico delle « dicerie democratiche », il Progresso, la Giustizia, l'Umanità, tutta insomma la religione massonica. Ma il Croce non fa parola dell'articolo papiniano *Chi sono i socialisti?* del 25 febbraio 1903, che pure è il solo a nominarlo esplicitamente, con Sorel, Merlino, Pareto ed Arturo Labriola, tra i critici del socialismo borghese e moderato: e ciò perché egli non si sentiva di accogliere quella definizione del socialismo come « filosofia dei poveri » viventi di accattonaggio « un movimento ultraborghese con caratteri religiosi » immeschiniti nella miserabile « questione del ventre » e nella rivendicazione del diritto al lavoro « il più stupido di tutti ». Questo confinamento dei proletari, delle *élites* che proprio allora Sorel cominciava a definire con intensissima partecipazione morale, in un lazzaretto di altra razza, non poteva essere approvato dal Croce, per cui il classismo proletario non era che la derivazione etica della tradizione liberale minoritaria risorgimentale. Identico il discorso da farsi per Prezzolini, d'altronde, il sottilissimo Giuliano il Sofista [15]. Anche qui, lodi agli atteggiamenti individualistici più o meno *poseurs*, alla divinizzazione dell'uomo, all'acutissima anticipazione di una logica matematica diversa da quella razionalistica tradizionale, alla celebrazone della qualità sulla quantità in politica (« Talora ci piace dimenticare noi stessi un momento per insudiciarci con tali cose » aggiunge Prezzolini, ma Croce è pronto, lo si è visto, alla rimbeccata): ma alto silenzio su *Decadenza borghese* del 22 febbraio 1903, che paretianamente auspica l'assunzione di un'energica coscienza di classe da parte della borghesia, una guerra da condurre « con tutte le forze e con tutti i mezzi », che però, per la senile incapacità borghese, non ci sarà. Croce non ha l'occhio a questo versante della lotta di classe, bensì ancora e sempre a quello opposto, il proletario, ravvivato dalla « aristocratica e disdegnosa scuola critica-satirica del Marx » come scriverà sulla *Critica* marzo 1903 discorrendo del de Amicis. E dello stesso subito prediletto Borgese, il solo dei leonardisti che il Croce associerà immediatamente al suo

15. Riassumo gli articoli elogiati dal Croce: *Vita trionfante, L'Uomo-Dio, La miseria dei logici, Alle sorgenti dello spirito* rispettivamente dal « Leonardo », 3 e 27 gennaio, 8 febbraio e 19 aprile 1903.

fianco in un'opera di vasto respiro [16], egli preferirà vedere le solide qualità critiche e storiche, anziché i pur vistosissimi svolazzi dannunziani (*Leonardo* 29 marzo 1903) sulla massa « amorfa, brutale, inintelligente, soffocante ed uniforme », un « puro fatto informe » contrapposto alla plebe esteticamente vagheggiata, qualcosa in cui egli vide un semplice dilettantismo, seppur non si compiacque della frecciata alla massa, democraticamente « indifferenziata ». Anzi, per concludere provvisoriamente su questo punto, furono i leonardisti, fu Papini sul *Leonardo* 10 novembre 1903 con la *Risposta a Croce* (mentre sul piano culturale Prezzolini dava una mano, iniziando ferocemente la demolizione di Francesco de Sarlo) a ribadire chiaramente le distanze sul piano strettamente politico: « C'è un altro me, che si occupa anche d'azione, e ne darà presto qualche prova, combattendo quei socialisti che sono, nella vita sociale, i più sfortunati rappresentanti del materialismo volgare, filosofico ed economico »: è la corrusca avvisaglia del *Regno*.

Il Croce, viceversa, si era in questi mesi intrattenuto intensamente e seriamente col Sorel sui problemi politici del socialismo, da quelli tattici, come la manifestazione di protesta per la venuta di Nicola II, che il Sorel, in ciò perfettamente d'accordo con la *Critica Sociale*, reputava sintomo di « une voie bien dangereuse » che i rivoluzionari facevano imboccare al partito (lettera 25 settembre 1903), a quelli strategici, come la convergenza di governo e partito socialista, sull'esempio di Francia, in cui Sorel preannunciava l'inizio di una disgregazione morale (lettera 30 ottobre 1903). Senonché, con la votazione imponente di fiducia ottenuta il 4 dicembre malgrado

16. Si tratta, naturalmente, della *Storia della critica romantica in Italia* che il Borgese « valente giovane » come il Croce lo chiamava sul « Marzocco », 2 agosto 1903, in polemica con Tullio Ortolani, stampa nel 1905 per le Edizioni della « Critica », secondo volume dopo quello gentiliano *Dal Genovesi al Galluppi*. Anche gli altri leonardisti collaborano alla « Critica » ma scarsamente e su argomenti scientifici rigidamente (appositamente?) circoscritti dal Croce, Prezzolini, 20 novembre 1903, recensione a *La science et l'hypothèse* del Poincarré; Papini, 20 gennaio 1904, idem ad ORESTANO, *Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*). Sull'analogia di fondo tra la « Critica » e il « Leonardo » vedasi EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1959, p. 25. A pp. 218-9 il momento marxista del Croce è ricondotto ad un « liberalismo aperto e consapevole »: dizione troppo ampia e generica, se non si fa cenno del Risorgimento e dell'etica spaventiana.

l'opposizione dei socialisti, il presidente Giolitti otteneva (ciò che Antonio Labriola aveva reputato impossibile) di governare in senso liberale senza i voti dell'estrema: donde un franare della piattaforma politica del partito socialista, tutta centrata sul collaborazionismo, essendo d'altro canto impossibile per esso trasferirsi in mezzo alle organizzazioni economiche, non preventivamente politicizzate. In questi mesi di profondo smarrimento, nel corso dei quali il Bonomi elabora per la prima volta sistematicamente sulla *Critica Sociale* una distinta tematica riformista, il Croce non esita a battere ripetutamente l'accento sull'aspetto economico, operaistico e perciò classista del problema. L'*Avanti* 21 dicembre 1903, nel pieno del processo Bettolo, ospita un suo articolo dal titolo demagogico *Suchhioni universitari* che risfodera il caso Mariano (è in aspettativa ma ancora con metà stipendio), vi aggiunge quello analogo del Chiappelli, staffila a dovere il « signor Masci » rettore dell'università, ma soprattutto raccomanda caldamente ai deputati dell'opposizione un severo esame per individuare le ingordigie private o consortesche le quali a Napoli « tendono a divergere le forze economiche dal loro più proficuo impiego ». Pochi giorni prima, nella sezione napoletana della Dante Alighieri, il 13 dicembre, il Croce ha pronunziato la conferenza dannunziana che verrà inserita nel fascicolo di gennaio 1904 della *Critica* ed in cui un inciso significantissimo rovescia la feroce impostazione antisocialista dei leonardisti: « Nel campo della pratica — avverte il Croce — la borghesia industriale ha distrutto la fratellanza ideale dei popoli in un Dio o in un Cristo, sostituendovi la lotta spietata, tecnica, o, sola fratellanza, quella dei *trusts* [17]: il socialismo, alla scuola politica, si è accorto che non poteva fare altro di meglio che chiedere in prestito alla borghesia la sua filosofia materialistica e la lotta di classe, e vi è riuscito così bene che ora, scambiate le parti, esso passa per l'inventore di ciò che ha semplicemente trovato bello e fatto ed alla cui potenza si è inchinato ». Un capovolgimento radicale, dunque: la lotta di classe è *in re,* ed il socialismo se ne appropria come metodo, ben lungi dal farne l'eti-

17. Ne *La letteratura della nuova Italia* già nella prima edizione (aprile 1914) tutta quest'espressione si snerva ne « la gara delle cupidigie ».

chetta demagogica di una « questione del ventre »: è l'industrialismo che crea il socialismo. Siamo sulle posizioni di Antonio Labriola, il maestro la cui scomparsa offre al Croce l'occasione di tracciare sul *Marzocco* 14 febbraio 1904 un ritratto critico [18] che è anche un approfondito esame di coscienza politico. Tale esame si fonda sul presupposto, energicamente ribadito, della lotta di classe « dura ma sola realtà » che ha sottratto il Labriola alla « utopia » dello Stato etico e gli ha fatto abbracciare il marxismo. Il Croce non rinnega il giudizio di nullità filosofica avanzato su quest'ultimo ma ne celebra l'efficacia pratica con parole fortissime, che sembrano indirettamente volte ad ammonire i socialisti a diffidare della panacea riformista appena finita di evocare dal Bonomi, col « rispetto della legge di gradualità », « l'acquisto di nuovi strumenti legislativi », la cooperazione al potere da parte di tutte le ali riformiste della democrazia, e così via [19]: « A mantenere presso molti — scrive invece severamente il Croce del Labriola — la coscienza che il socialismo ha la sua *ragion d'essere* nel movimento proletario ed operaio, e che un socialismo non fatto dagli operai [20] ma foggiato da letterati e *octroyè* è *un assurdo,* egli ha contribuito validamente »: e tale energico sentimento di classe meglio si avverte e si apprezza nelle sue idee espansionistiche, che lo dividevano così nettamente dal socialismo ufficiale, ed erano invece inculcate in lui dal marxismo « che non concepisce un serio moto proletario se non preceduto da un serio e pieno svolgimento della borghesia »: parole da meditare, sia per la coincidenza, a parte le forti sfumature conservatrici, con la testimonianza che Andrea Torre pubblicava sul *Giornale d'Italia* 2 febbraio 1904, secondo la quale il socialismo riformista non pareva al Labriola più affatto socialismo (quanta differenza dalla *Storia d'Italia*!) sia per la ben diversa prospettiva onde il *Regno* inquadrava il 7 feb-

18. Vedilo oggi, insieme con l'articolo Torre più avanti citato, in appendice agli *Scritti vari di filosofia e politica del Labriola* (Laterza, Bari 1906). Più tardi, nella redazione per le *Pagine sparse*, cit., II, p. 39, il Croce mutò le espressioni in corsivo nel testo rispettivamente ne « il suo fondamento » e « fallirebbe alle sue alte ragioni » togliendo altresì l'espressione richiamata dalla nota 20.

19. Gli articoli di Bonomi nella « Critica Sociale », 16 ottobre, 1° e 16 dicembre 1903 e 1° gennaio 1904.

20. Vedi sopra la nota 18.

braio lo scomparso, sottolineando in lui soprattutto l'espansionista e l'anti-umanitario ma limitando il marxista « fino ad un certo punto »: laddove il Croce, come s'è visto, precisamente nel marxismo, nel classismo virilmente inteso, nell'operaismo più o meno sorelianamente interpretato, nella lotta come principio del vivere e del mondo, aveva fissato, con sostanziale esattezza, i capisaldi del pensiero di Antonio Labriola [21].

Tale adesione non avveniva senza incertezze ed oscillazioni negli uomini che più strettamente collaboravano col Croce, ed in lui medesimo, a causa del profondo disagio spirituale cagionato in essi dalla brutalità vistosa e soperchiatrice dell'imperialismo europeo allo schiudersi del secolo XX. I problemi del Transvaal e della Cina sembravano opporre un'insuperabile istanza di protesta morale dinanzi alle fredde ragioni dell'espansionismo capitalistico. Sul primo di essi, a parte il Bovio, come è ben noto, il Croce era confortato dall'autorità del Labriola, sotto il cui usbergo avrebbe affrontato parecchi anni più tardi l'argomento [22]. Ma quest'atteggiamento non era condiviso neppure da Gentile, il quale nel luglio 1903 non esitava sulla *Critica* a definire « nobilissime » le pagine dedicate alla polemica contro il colonialismo britannico nel Sudafrica da un filosofo da lui pur supremamente detestato, Herbert Spencer, in *Fatti e commenti*, apparso recentemente in veste italiana presso il Bocca. Vale la pena di spendere qualche parola su questo libro, al quale aveva d'altronde fatto riferimento il Papini già sul *Leonardo* 29 mar-

21. Il necrologio del Labriola può opportunamente avvicinarsi, per la sua risentita nota classista, alla recensione che dei *Systèmes socialistes* del Pareto il Croce aveva scritto per il « Marzocco », 2 luglio 1902 (ora in *Conversazioni critiche*, cit., I, p. 279): « Ciò che di buono e di vitale era nel Marx è stato serbato, rigettando il resto: e di questo buono ritrovo (o m'inganno) le tracce quasi in ogni pagina del nuovo libro del Pareto, dove è così vivo il senso delle antitesi sociali (lotta di classe) e delle menzogne o ideologie onde si coprono spesso inconsapevolmente i contrastanti interessi economici: cioè appunto due dei principali concetti direttivi del Marx ».

22. In B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1921, p. 227 il Croce cita con lode questo brano di Antonio Labriola: « Che cos'è questa guerra del Transvaal, quest'ultimo atto di resistenza dei costumi e delle libertà endemiche contro l'universalismo inglese, questa ultima obiezione armata dal villano contro il capitale invadente? ».

zo 1903 per riconoscere scherzosamente al pensatore inglese una sopravvivenza di capacità ragionativa. Vi troveremo infatti [23], accanto ad una fine sottolineatura delle connessioni inscindibili tra militarismo ed imperialismo, e viceversa delle divergenze tra guerra offensiva e difensiva (ciò che il Croce si ricuserà sempre di ammettere), un brano che sembra anticipare la polemica contro l'equivoco statalista-patriottico che il Croce metterà in circolazione con le *Pagine sulla guerra*: « A me il grido *Wrong or right is my country* sembra detestabile — scrive il filosofo inglese — Associandosi all'amor di patria il sentimento ch'esso esprime acquista una certa giustificazione. Si tolga tuttavia il velo e il sentimento ch'esso contiene si vede che è dei più bassi ». Lo Spencer prosegue con pagine fortissime sulla falsificazione sistematica delle notizie e sulle atrocità europee in Sudafrica e in Cina. Qui, almeno, il Croce poteva dire di essersi pronunciato con una certa chiarezza fin dal marzo 1903 sulla *Critica* discorrendo dell'*Essenza del Cristianesimo* dell'Harnack: ma, anche qui, anziché di una critica strutturale del tipo dello Spencer (che egli come tale non abbozzò mai, fino al colonialismo apocalittico degli ultimissimi anni) si può parlare per il Croce soltanto di una raffinatezza di gusto e di un'insurrezione sentimentale contro il « ghigno longobardico » allorché satireggia « lo squisito idealismo alla Bismarck, che dà l'intonazione alla recente vita politica tedesca, o quelle delicate effusioni di sdegno imperiale contro i Cinesi, che han destato palpiti di simpatia in tutto il mondo civile ». Molto più allarmante è la circostanza che il Croce, anche in ciò discostandosi dallo Spencer, che trattava Joe Chamberlain da despota ambizioso, abbia sulla *Critica* 20 marzo 1904 pubblicamente lodato gli « articoli argutissimi... pieni di forza e di elegante mordacità » scritti dal Prezzolini sul *Regno* in uno dei quali, il 10 gennaio, egli aveva invocato appunto un Chamberlain per la borghesia italiana, un uomo forte « capace di svegliarne il sentimento di classe ». E non basta: il 6 marzo il *Regno* aveva riportato il testo di una conferenza del 28 febbraio del Prezzolini a Siena, in una cornice ostentatamente aristocratica e mondana, in cui il socialismo era stato definito « aspira-

23. *Ed. cit.*, p. 241.

zione bestiale verso la borghesia » ed i « tisici democratici » condannati a perpetuare la loro vita di « sotto-uomini »! Questa non è, patentemente, eleganza né arguzia, ed è forza cercare di ravvisare nel Croce qualche motivo consistente che lo inducesse ad un errore di gusto, se non altro in lui così insolito.

Si è alla vigilia del congresso socialista di Bologna, ed il 1° marzo 1904 la *Critica Sociale* ha pubblicato con grande rilievo l'odg Bissolati su cui la tendenza riformista ha deciso d'affermarsi. Non che si tratti di cose molto originali: l'accettazione strumentale della monarchia e l'appoggio a governi liberali borghesi sono postulati ormai operanti da parecchi anni. Ma, da un lato, la sottolineatura energica del « carattere autonomo di partito della classe proletaria », dall'altro, e soprattutto, le grossolanità tattiche dei Lazzari, l'empirismo fragoroso dei Ferri, la demagogia repubblicana di Arturo Labriola, contribuiscono a creare ai riformisti un clima da « socialismo nazionale » ed al tempo stesso operaistico, di tipo labriolano, non certo discaro al Croce. Lo stesso Sorel, sempre riservatissimo nei confronti del Turati, in una lettera 15 aprile 1904 in cui chiede al Croce il suo parere sul congresso (non possiamo purtroppo immaginare la risposta neppure per induzione!) opina che l'autentica maggioranza del partito sia con Turati anziché con Ferri, formalmente vittorioso, ed auspica che Turati si allontani con i suoi gruppi: « Il serait plus libre »: il che puntualmente si verifica, avendo i circoli riformisti rivendicato la propria autonomia ed avendoli la direzione rivoluzionaria, per tutta risposta, il 20 giugno, messi fuori del partito, dove resteranno due anni, con la parentesi delle elezioni generali (e dello sciopero che le precede e le determina), *traits-d'union,* nella loro qualità di parlamentari, il Turati e il Bissolati. Tutto ciò va tenuto attentamente presente per intendere come il Croce potesse valutare la situazione del socialismo in Italia nella primavera 1904. Nella *Storia d'Italia*[24] egli avrebbe ricordato le elezioni del 1904 come un trionfo del metodo liberale. E chi ricordi il *rappel à l'ordre* conservatore e clericale onde quelle elezioni vennero intese e combattute su esplicito mandato governativo non può non scorgere in questo

24. Cito da *ed. cit.*, pp. 58, 86, 95, 98, 108.

giudizio un riflesso, più emotivo che critico, del profondo sgomento onde l'Italia genericamente borghese fu presa dinanzi alla piazza presidiata dalla massa « inintelligente ed amorfa » per dirla alla Borgese. Non solo: ma nessuno, e men che mai il Croce, avrebbe potuto identificare in quest'immensa moltitudine squalificata che si affacciò per un attimo alla storia l'eticità delle *élites* proletarie eredi e superatrici del Risorgimento. Questa era un'altra Italia: ed il Croce subì il primo di quei suoi irrigidimenti acritici ed antistorici che sarebbero tornati a padroneggiarlo con la grande guerra, col fascismo, col comunismo. « Due cose sono da combattere — scriveva Prezzolini, benché con persistente scetticismo, sul *Regno* 13 novembre 1904, dopo che Papini aveva dato addosso [25] all'aspetto sociale della democrazia cristiana, unendo una propria polemica di gusto paretiano [26] a quella filosofica del Gentile e culturale del Croce — il nemico principale, le Camere del Lavoro, lo strumento loro principale, cioè lo sciopero. Contro lo Stato si organizzi il contro Stato: agli operai colle mani in mano si oppongono le fabbriche chiuse, ai contadini gli sfratti ». Una guerra di classe in forme così soperchiatrici e brutali non è nei gusti del Croce: ma altrettanto certamente egli non consente che gli « antagonismi sociali » abbiano a svolgersi se non per opera di schieramenti coscienti, nell'ambito di uno Stato energico e rispettato. E' la via della conservazione e dell'« ordine sociale », malgrado che le suggestioni volontaristiche e soreliane operino ancora fortemente (ma sempre più, e soltanto, sul piano etico,

25. « Il Regno », 3 aprile 1904: « Hanno fatto del demagogismo, hanno aizzato gli istinti plebei contro le classi che posseggono, hanno predicato nelle chiese contro le prepotenze capitalistiche come un qualsiasi cialtrone in una Camera del Lavoro, hanno portato alla battaglia gli operai contro i loro padroni, hanno organizzato i malcontenti e sguinzagliato le cupidigie dei miserabili ». Si noti, anche in riferimento ad un futuro giuridico della « Civiltà Cattolica », che, sulla « Cultura Sociale », 16 agosto 1903, Romolo Murri aveva offerto dall'*Estetica* un largo sunto della teoria crociana della conoscenza, mostrante « singolari punti di contatto con la filosofia cristiana tradizionale », una « sana tendenza ricostruttiva » quale d'altronde era da attendersi dal Croce, « fra i più acuti e serii studiosi dei fatti dello spirito e della società ».

26. Il Pareto avrebbe scritto proprio sul « Regno », 28 ottobre 1906, lodando i provvedimenti di Pio X per avviare il clero verso la fede piuttosto che verso la scienza profana: « Professori di socialismo ne abbiamo più di quanto ne occorra per nostro consumo, né giova che i preti vadano ad aumentare la schiera ».

lo noterà Prezzolini!) sul Croce. Non è un caso che l'uomo a lui più vicino, il Borgese, festeggi sul *Regno* 22 gennaio 1905 la caduta elettorale del Prampolini a Reggio Emilia, già salutata da un discorso del Prezzolini, auspici le associazioni padronali (ed è appena il caso di rilevare la ferocia della rivalsa classista contro un dirigente temperatissimo, travolto anche lui nel gorgo dello sciopero generale) con queste parole: « Noi fummo e saremo borghesi perché memori delle prove di coraggio, di forza, di virtù romana, che le ultime due generazioni della nostra borghesia subirono, e consci della miseria e dell'onta verso cui ci trascinava una classe ignorante e infatuata, inetta ancora alla vita pubblica, e perciò facile preda di una masnada torva e ribalda ».

Può apparire irrilevante, dopo queste aperture e queste considerazioni, tornare al Croce dell'affare Pais, all'articolo, per esempio, con cui, sul *Giornale d'Italia* 9 giugno 1904, egli commentava la sua vittoria [27]. Pure irrilevante non è, in quanto a questa campagna contro la « mentalità massonica », la cultura politico-culturale su cui lo Stato giolittiano stava per realizzare il suo incontro organico, di struttura, col riformismo del Turati, a tutto ciò il Croce assegnava, e a ragione, un ruolo primario nella sua opera di eccitamento delle forze nuove e di riconquista spirituale della società italiana, scansando a tutto potere il solo concorrente che su questo terreno potesse forse imbarazzarlo, il modernismo, e circoscrivendo ed isolando le velleità pragmatistiche, teosofiche, matematiche, di rinnovamento, dei circoli fiorentini. Vedremo dunque il Croce sottolineare l'avventatezza della designazione del Pais e ad un tempo prendersela con l'atteggiamento « deplorevole » della stampa straniera (« Con qual diritto hanno interloquito per vilipendere ed insultare? » esclama il Croce, per cui la « Internazionale della cultura » è una scoperta della grande guerra): il Pais discepolo del Mommsen non poteva essere per i tedeschi che un campione di rigida moralità perseguitato dagli imbroglioni italiani: e non si parla dell'ebraismo massonico di Salomone Reinach: né dei deputati italiani, più direttamente interessati alla cosa, interpellante il de Cesare, ma non proclivi ad abbassarsi

27. *Pagine sparse* cit., I, p. 63 (e p. 67 il successivo articolo 11 giugno 1904).

a simili « inezie, viste alla luce della grande politica ». E la polemica si allarga alla Società Reale di Napoli, ai Porena, ai Kerbaker, ai Cocchia, agli Zumbini, che saranno tra poco i protagonisti del caso Gentile, rei di aver trasmesso un loro memoriale al Nasi e di non averlo poi reso di pubblica ragione (« La dignità trova la sua migliore manifestazione nella parola insistente e nell'opera instancabile » scrive il Croce l'11 giugno, tracciando un po' la sua divisa). La nuova e libera cultura all'opposizione, dunque: il 1° ottobre Croce invia la sua applaudita adesione al congresso dei professori, a Roma, che il giorno prima ha votato con 140 sì e 51 no l'odg Barbagallo — Garoglio, appoggiato dal Salvemini e dal Mondolfo, e combattuto dai sindacalisti Orano e Piva, che sancisce l'adesione della Federazione ai partiti popolari essendovi « intima connessione degli ideali democratici con le aspirazioni degli insegnanti a vantaggio proprio e della cultura nazionale ». Ma a questa posizione cautamente progressista in politica su cui il congresso si assesta, senza disturbare il Croce [28], al rifiuto, determinato dal timore dei cattolici, di votare la proposta Barbagallo per il suffragio femminile, all'odg Ceccaroni sull'eccidio di Buggerru per la libertà alle lotte del pensiero come a quello del lavoro, fa riscontro un'imponente affermazione massonica, contro la quale Gentile ed i suoi combatteranno invano per quindici anni (e qui vi si oppongono il presidente Kirner e l'Ussani) auspicante una perfetta intesa tra insegnanti e libero pensiero, al punto che Vittorio Turri fonda una nuova federazione scissionista ed Andrea Torre apre sul *Giornale d'Italia* una violenta polemica. Democrazia e massoneria non sono separabili nella scuola secondaria, ben al di là del Nasi e della

28. Sulla « Critica », gennaio 1904 (ora in *Conversazioni critiche* cit., I, p. 290 con molte modifiche), il Croce aveva tracciato uno dei pochissimi bilanci politicamente positivi del Mazzini in recensione ad una ristampa del *Buonarroti* del Romano Catania. Respingendo l'opinione del Romano Catania in *op. cit.*, p. 236 sulla maggior modernità del Buonarroti rispetto al Mazzini per il nesso inscindibile da lui istituito tra lotta politica e sociale, il Croce rivendica un po' nebulosamente al Mazzini di aver « compreso meglio il problema del proprio tempo » consistendo in ciò « la modernità dell'uomo politico ». Si noti, in riferimento a quanto si dice più avanti nel testo, che sul « Leonardo », giugno-agosto 1905, il Papini ritenne Mazzini « tradito » dall'interpretazione in chiave socialista del Salvemini, rivendicando le sue origini mistiche e protestanti.

Minerva: sarà questo per il Croce uno dei terreni polemici più accidentati [29]. Sul momento, le vicende napoletane, l'ingarbugliata polemica con Adolfo Venturi [30], la « rosea speranza », come dice il *Marzocco*, il 16 ottobre, di una sua nomina alla direzione del Museo Nazionale [31], assorbono completamente l'attività pubblica del Croce. Ma in essa egli trova modo d'inserire un'interessante presa di posizione politica, la firma al manifesto 9 novembre 1904 della Dante Alighieri napoletana, col Gianturco e lo Zaniboni, per i tumulti di Innsbruck: « Sdegno per l'offeso sentimento nazionale e tristezza per l'offesa umanità » sono i sentimenti che prorompono dal cuore, insieme con l'invito a dare una « risposta italianamente civile alle barbariche sopraffazioni » con lo stringersi più fervidamente intorno alla Dante: la quale aderisce altresì ad un comizio tenuto il 27 novembre dal Colajanni, dal Fera e dal Mirabelli, in cui la retorica della « bicipite aquila », e delle « unghie rapaci » celebra ancora una volta i suoi trionfi.

29. Se ne rendeva conto ottimamente il Gentile sulla « Critica », marzo 1905, discorrendo di una ristampa di Gaetano Filangieri: « Si lamenta sempre il fare e il disfare incessante dei ministri; e non si vede che questa instabilità non è effetto di velleità personali ed accidentali, ma conseguenza necessaria dell'incertezza che regna sempre dove manchi il sistema che solo la tradizione può lentamente costituire e raffermare, dove mancano le idee chiare... ».

30. Cominciò il Croce sul « Marzocco », 23 ottobre 1904, nella lettera che si cita più avanti, accusando il Venturi di non aver riordinato in quattro anni la pinacoteca, cosa misteriosa e dannosa allo Stato, che impediva ad Angelo Conti di assumerne la direzione. Il Venturi comunicò il 30 le sue dimissioni per l'insensibilità del ministro Orlando, ma il 12 novembre sul « Giornale d'Italia » Diego Angeli se la prese col Conti, inducendo il Venturi (mentre il Gargano tracciava sul « Marzocco » un quadro nerissimo di tutta la situazione artistica napoletana) a ritirare le dimissioni, a polemizzare sulla « Tribuna », a rimproverare il 27 novembre al Croce, sul « Marzocco », la « prudenza che gli è abituale ». Il 28 una commissione Di Giacomo, Dalbono ecc. confermava le accuse al Venturi ed il 29 egli sedeva, con Croce, Boito, Fradeletto, Ojetti, Pigorini, Boni, Monaci, nel consiglio superiore per le Antichità e Belle Arti di nuova istituzione! Non solo: ma i primi quattro dei citati personaggi, più Corrado Ricci e Primo Levi, formavano la commissione incaricata d'indagare sull'operato del Venturi, che concluse i suoi lavori il 6 aprile 1905, astenuti Croce e Ricci per motivi personali, biasimandolo per la sua negligenza. Si tratta di un complicato retroscena di malcostume personalistico ed accademico, che incontreremo ancora, e nel quale il Croce si trovava tutt'altro che disorientato.

31. Il Croce smentì il 23 ottobre 1904 sottolineando l'ispirazione civica della sua polemica contro il Pais.

Democrazia e patriottismo costituiscono dunque il binomio su cui il Croce si affaccia al 1905: non è un caso che proprio in quest'anno egli tracci quelle evocazioni del Cavallotti e dell'Imbriani che in altra sede si sono ricordate! Ritorno alle origini, ad un decennio addietro? No, di certo, ché il marxismo non è passato invano: è lo stesso Croce a renderne testimonianza, in un passo della *Critica* marzo 1905 che abbiamo già citato [32], e che prosegue con interessante tentativo di tener distinti, con implicito richiamo risorgimentale, i concetti di democrazia e positivismo, che di solito andavano appaiati: « La democrazia italiana era — scrive il Croce, che qui sembra dar ragione, ma solo per un attimo, al tardo de Ruggiero — non si sa perché (se non forse per la smania di popolarità, che è male quasi inevitabile di tutte le democrazie) positivista: e il mio stomaco si rifiutò a digerirla finché essa non prese qualche condimento del socialismo marxista il quale, cosa ormai notissima, è impregnato di filosofia classica tedesca. Anche oggi la fraseologia positivista di certi democratici italiani mi dà ai nervi e mi fa sorgere velleità di conservatore. Dico per celia ma dico anche sul serio. Gli spropositi filosofici non si impongono neppure in nome di un partito che sente di avere per sé l'avvenire ». Va rilevato che il Croce, divenuto conservatore « sul serio », tolse questi ultimi due periodi fin dalla prima edizione di *Cultura e vita morale*, nel 1914, allorché egli non era più disposto ad accreditare alla democrazia un avvenire qualsiasi. Ciò non toglie che nel 1905 egli si fosse attestato su nuove e più arretrate linee, che per il momento s'identificavano con una democrazia risorgimentalmente e non già ideologicamente intesa, com'era già accaduto, e sarebbe stato constantemente in seguito, nei confronti del movimento di massa indistinto, ma minacciosissimo, venuto alla luce l'anno precedente. Non è un caso che al superstite di quella democrazia, Giosuè Carducci, il Croce sciolga un inno, toccando un tema che a nessuno dei collaboratori del numero di capodanno 1905 del *Resto del Carlino* per il ritiro del Carducci dall'insegnamento era venuto in mente, ma che balenava invece eloquemente (e profeticamente per lo stesso

32. *Cultura e vita morale*, ed. 1926, p. 41.

Croce) nei circoli nazionalisti, per esempio sul *Regno* [33]. « Da alcuni anni si parla assai — scrive il Croce [34] — in Italia e dappertutto degli eroi e dell'eroico. Non sarebbe il caso di volgere più di frequente lo sguardo alla poesia di Giosuè Carducci per la conoscenza dell'eroico, non già nella sua esteriorità ma nella sua intimità? ». La componente risorgimentale prende insomma decisamente la testa nell'evolversi dell'atteggiamento politico del Croce, se non proprio nella sua intrinsecità conservatrice, che si richiamerà d'altronde, quando verrà a maturazione, nel 1910, proprio al nome del Carducci, nel suo sostrato etico e magari moralistico, come, sul mero piano del costume, avviene con l'adesione del Croce (una sua lettera personale, in seguito annunziata, non è più pubblicata) alla protesta di Vittorio Cian sul *Giornale d'Italia* 24 gennaio 1905, a nome anche del Calisse, del d'Ancona, del Fradeletto, del Graf, del Mazzoni, del Molmenti, del Pascoli, del Rayna, del Tocco e del Villari, contro le proporzioni inaudite assunte dalla cronaca criminale, sì da mandare « a gambe all'aria » la moralità: « Si è arrivati al punto — concludendo gli austeri scrittori, già fin d'ora punzecchiati con garbo [35], e poi sommersi dalla virulenta ripresa del processo Murri — che dalle famiglie per bene sarà necessario dare l'ostracismo ai giornali anche più accreditati per rispetto alle nostre donne ed ai figli nostri, per l'igiene e per la pulizia della casa ».

E l'etica proletaria? E l'aristocrazia operaia del Sorel? Col capodanno 1905 è sorto intanto a Roma un quindicinale che riprende la vecchia testata francese cara al Sorel ed al Croce (che vengono entram-

33. Maffii, *Giosuè Carducci e l'animo nazionale*, in « Il Regno », 1 gennaio 1905: « È stato soprattutto e anzitutto italiano... Più e meglio di un poeta è stato un alimentatore di popoli.. La sostanza politica, civile, morale della sua arte e della sua eloquenza derivano da Roma e dal Campidoglio... Auguriamoci oggi, nel nome di lui, la futura grandezza d'Italia. Chè i poeti, fu detto, sono i profeti della stirpe ».

34. Riprodotto con modifiche formali in *Pagine sparse*, cit., I, p. 228.

35. Per esempio dall'Ojetti, che il 30 gennaio paragonava il Cian a chi rompesse l'orologio per impedire che il tempo passi. Anche il Barzellotti e il Savj Lopez si mostravano molto scettici, Giovanni Cena addirittura negativo (quanto ai cattolici, Stoppato pretendeva la soppressione integrale e Martire che si cavasse la moralità dai delitti!). La prevalenza dei « moralisti » fu sottolineata dalla « Civiltà Cattolica », 4 marzo 1905 con grande soddisfazione.

bi annoverati tra i collaboratori ordinari, provocando il 10 gennaio il rincrescimento del primo, non interpellato, col secondo), il *Divenire Sociale*, diretto da Enrico Leone, ancora redattore capo dell'*Avanti!* di Ferri ma prossimo alla rottura, e da Paolo Mantica. La scissione organizzata in atto nel seno del partito socialista si è riflessa profondamente anche negli atteggiamenti teorici, dove Sorel comincia ad incarna la necessità di una scelta che va facendosi sempre più impegnativa. Se invero sulla *Critica Sociale* 1° luglio 1904, prima cioè che lo sciopero generale avesse luogo, Ettore Marchioli si è sentito (ciò a cui il Croce aveva sempre riluttato) di aderire completamente al Masaryk, la cui critica a Marx conduce alla morte della politica catastrofica degli « smaccati ciarlatani » del socialismo rivoluzionario, Paolo Orano, nel numero inaugurale del *Divenire Sociale*, si rifà a Labriola, cerca di conciliare materialismo e spiritualismo ma soprattutto deplora che « gli studi del Croce, rimasti isolato tentativo di critica della dottrina prima ancora che la dottrina istessa fosse intesa, non sono stati seguiti da operosa attività di studi ». Approfondimento teorico, dunque, consapevolezza ideologica contro l'empirismo riformista: lo ribadisce il 9 marzo 1905 un socialista di tutt'altra tendenza, ma anch'egli indipendente e « revisionista », Ettore Ciccotti, che insiste sull'insufficiente comprensione del marxismo in Italia, sulla preferenza in esso accordata alle astrazioni anziché alle applicazioni pratiche, ma tutto ciò soltanto per far discendere una conclusione di stretta ortodossia crociana: « Il materialismo storico può avere la sua riprova e la sua conferma in quanto riesca praticamente lo strumento d'interpretazione storica più adatto e più completo ». Ma il richiamo, dopo lo sciopero generale, non è più alle dottrine, ma alle cose, agli operai, all'organizzazione economica, in una parola, che è stata fin qui geloso retaggio dei riformisti. Se ne avvedono questi, e chiamano alla resistenza contro il Sorel e la sua nuovissima « infatuazione nell'onnipotenza dei sindacati operai », dopo il rigoroso riformismo di fine secolo, dopo i fieri colpi assestati dalla sua critica demolitrice alle teorie catastrofiche care ai rivoluzionari (*Critica Sociale* 16 gennaio e 1° marzo 1905: in quest'ultimo numero il Rensi, indice di un disorientamento davvero profondo, si appella addirittura al Nietzsche per giustificare i fondamenti del socialismo e significare l'avvento del proletariato!). Gli scrit-

tori del *Divenire Sociale*, per parte loro, non hanno trascurato di porgere orecchio alle voci levatesi dalle parti più disparate contro il socialismo borghese, moralistico, egemonizzato da Giolitti, né nascondono l'ambizioso disegno di ravvivare, su base liberista e con sfondo rivoluzionario, la grande coalizione antiborghese di fine secolo. « Nelle prossime battaglie sociali — ammonisce il 1° aprile 1905 il Pareto, la cui *rentrée* è estremamente significativa [36] — vinceranno coloro che non avranno ritegno d'adoperare la forza né troppa ripugnanza a spargere il sangue e pare molto probabile che costoro sorgeranno dalle classi popolari, ove si serbano incolumi le energie vitali della razza ed ove lentamente maturano le nuove parti elette della nazione, alle quali spetta il governo della società ». Si ponga mente al fatto che uno scienziato sorvegliatissimo come il Pareto parli di « classi popolari » anziché tecnicamente di « proletariato »: è stato questo il grande insegnamento dello sciopero generale, il fascio di luce improvvisamente gettato sulla moltitudine dei disorganizzati, che ha abbagliato coloro i quali, come riformisti, s'erano avvezzati a scambiare le categorie per classi, facendo rapidamente degenerare quella « rivolta morale » che beneficamente spingeva gli italiani a fine secolo ad entrare nel partito socialista e ad agire (sono queste parole del Pantaleoni sul *Divenire Sociale* 16 giugno 1905). Una simile impostazione slargata alla massa indifferenziata di tutti i lavoratori conduce inevitabilmente alla negazione dello Stato, dei suoi regolamenti e delle sue discriminazioni: è questa la divergenza politica ed istituzionale che separa i sindacalisti dal Croce — ed in parte dallo stesso Sorel — nell'atto stesso in cui calorosissima è la sua adesione ai loro ideali etici di libertà. L'inquadratura statale risorgimentale, un caposaldo dello Spaventa mai assente nel Croce, si è progressivamente ingigantita nella sua mente, e continuerà a crescere fino alle figurazioni mastodontiche della grande guerra [37]:

36. Vedasi del Pareto anche l'articolo 16 dicembre 1905 sul « Regno » in cui consiglia all'Italia la fedeltà alla Germania, che vincerà, nel futuro conflitto, e prosegue, anticipando idee crociane: « Non si deve porre la forza in contrasto con l'opinione e col diritto perché dalla forza nascono opinioni e diritto. La stessa dea Giustizia amoreggia colla forza, che tale è di sostanza e non di sole parole ».

37. Si apre qui il delicatissimo problema dell'idea crociana dello Stato, a proposito della quale parole definitive mi pare essere state dette da GIOVANNI SARTORI, *La teoria dello Stato in Benedetto Croce*, in « Studi Politici », aprile-giugno

la lotta di classe è ammessa ancora nel suo ambito, ma sempre più come esigenza morale di autonomia ed economica di conquiste del lavoro (l'incontro con i sindacalisti), sempre meno nelle sue finalità politiche sovvertitrici. È proprio qui viceversa che la redazione dell'*Avanti!* (Leone, Orano, Giovanni De Nava, Oda Olberg Lerda, Tomaso Monicelli e Michele Bianchi), dimettendosi in massa e pubblicando la sua protesta sul *Divenire Sociale* 1° giugno 1905, appunta la sua critica contro il Ferri, incline al riformismo in senso statale perché incapace di disgiungere la concezione materialistica della storia da quella positivistica dell'evoluzione, di ridurre il movimento socialista a quello operaio ravvisando in ciò « il concretarsi logico e coerente del marxismo »: ed è sintomatico che i firmatari si fortifichino al proposito dell'autorità non solo del Kautsky e del Labriola, ma anche di Benedetto Croce: salvo a permanere nelle loro file un dissenso non lieve sulla convenienza di seguire fino in fondo il Croce nel rimettere in onore l'economia pura, riducendo il marxismo a mera « teoria sociologica », come suggerisce il 16 luglio Adriano Freedom, ovvero tenere fermo nell'interpretazione labriolana, comprensiva storicisticamente di tutti i fatti sociali, secondo l'avviso, il 16 ottobre, di Alfonso De Pietri Tonelli.

e luglio-settembre 1957, con l'energica sottolineatura del « fortissimo senso » del « senso etico » dello Stato in Croce, inteso da lui non come statolatria ma come « devozione alla patria » (una distinzione concettuale esplicita viene però compiuta soltanto in un saggio crociano tardissimo *L'amore verso la patria e i doveri verso lo Stato*, nel « Quaderno della Critica », marzo 1948, ora in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p. 240). Opportune sono le reiterate osservazioni del Sartori sull'*ethos*, sulla moralità in atto, onde il Croce vede dispiegarsi la politica di forza e di potenza e brillantissima la sua distinzione tra Stato etico-patriottico crociano e Stato etico-autoritario gentiliano. La notazione sul Croce che non sente la diffidenza liberale nei confronti dello Stato (e perciò non è « anglomane » né liberista) deriva invece dal famoso saggio di Norberto Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, pp. 211 e sgg. la cui visione del liberalismo classico e della democrazia è però forse un po' troppo dottrinaria, come quando (p. 239) esclude interamente la formazione culturale del Croce dalla tradizione di pensiero liberale. Ottimi invece i rilievi sull'antipatia crociana per il Mazzini (p. 235: che non era però amato dal liberale Cavour!) e sul « socialismo patriottico », che è però una costante del pensiero crociano, non una scoperta del 1911.

Se il campo sindacalista è così oscillante, e viziato da equivoci di fondo, nella giustificazione delle proprie premesse teoriche, e viceversa così spigliato sul terreno della polemica politica, identico discorso è da farsi per quello riformista. Anche qui la *pierre de touche* è lo sciopero generale, di cui il Bissolati, in ciò pienamente d'accordo col Croce, il 14 maggio 1905 sull'*Azione Socialista*, il nuovo settimanale riformista diretto dal Bonomi, fornisce la definizione di « attacco generale e violento a tutto l'ordinamento borghese ». Già il Bonomi, d'altronde, sulla *Critica Sociale* 1° maggio 1905, ha parlato francamente di dissenso insanabile e differenziazione profonda tra movimento socialista e sindacalismo rivoluzionario; e se il Graziadei sulla *Critica Sociale* del 1° luglio ed il Bissolati sull'*Azione Socialista* del 15 luglio si sono trovati sostanzialmente d'accordo nell'identificare il sindacalismo con la classe operaia che provvede direttamente ai propri interessi economici, e quest'ultima, a sua volta, con la « sostanza » del partito socialista, Filippo Turati, chiudendo la discussione sulla *Critica Sociale* 1° agosto 1905, ha spezzato questo circolo tra politica ed economia, ribadendo la tesi rigidamente riformista del proletariato evoluto e cosciente organizzato in partito ed agente secondo la prassi e gli strumenti di esso. Siamo nella più pura tradizione evoluzionista: ma Giuseppe Rensi coglie la convergenza politica, istituzionale, che avvicina idealisti e riformisti al di là dell'abissale contrasto teorico, e tra il 1° settembre e il 1° ottobre 1905 disserta a lungo sulla *Critica Sociale* intorno al Croce ed al « valoroso, coltissimo e profondo filosofo » Giovanni Gentile, concludendo con una formale proposta di alleanza; attività e successo son riservati all'idealismo nel campo delle scienze sociali: la psicologia segnerà il punto d'incontro di esso col positivismo, che già ha anticipato per suo conto le critiche e le correzioni da apportare a Marx: identificando psiche e spirito, accentuando la creatività umana nelle istituzioni economiche e sociali, attivizzando profondamente politica e morale, rendendo pieghevoli e flessibili i rapporti sociali, idealismo e positivismo s'integreranno a vicenda, offrendo alle premesse filosofiche socialiste « nuovo alimento e nuovo conforto ». Conclusioni, queste del Rensi, tutt'altro che stravaganti come potrebbero sembrare, indici anzi di una buona sensibilità politica e destinate, insieme con lo schietto influsso idealistico, ad operare fortemente sul travaglio

sempre più tormentoso delle giovani generazioni del socialismo: fin da adesso anzi, sulla *Cultura Sociale* 1° novembre 1905, un lettore attentissimo del Croce (e del Sorel, la cui definizione del socialismo quale movimento operaio economicamente ed eticamente organizzato per lottare contro la borghesia è da lui pienamente accettata) come Romolo Murri aderisce del tutto alle conclusioni del Rensi.

Il Croce e il Gentile hanno nel frattempo, nel corso di questo anno 1905, reso più sistematica, intorno all'editore Laterza, la loro opera di organizzazione culturale. Sul *Giornale d'Italia* 20 maggio 1905 è apparso l'annunzio della grande collana gentiliana dei *Classici della filosofia moderna*, dove nei prossimi cinque anni saranno chiamati a temprarsi con severo lavoro scientifico molti dei migliori nomi della sorgente generazione, Papini, Tilgher, Prezzolini, Gargiulo, Cecchi, Vinciguerra. Ma più importante per noi è dare uno sguardo alle edizioni Laterza di quest'anno, allorché per la prima volta si comincia a definire, all'ombra del Croce, una politica editoriale con certe aperture e determinati indirizzi, che sarebbe ambizione del presente lavoro poter seguire e documentare su una prospettiva per quanto possibile unitaria e coerente [38]. Tre titoli si segnalano immediatamente, che testimoniano la tuttora vigile presenza del Nitti nell'impostazione della casa barese (e qui si amerebbe poter documentare in qualche modo lo scambio culturale col Croce): *Nord e Sud attraverso i secoli* di Francesco Carabellese, che esce nel maggio 1905 e, pur seguendo Colajanni e Nitti contro l'antropologia del Lombroso, conclude dissuadendo da eccessive preoccupazioni, essendo « mestieri riconoscere come non sia un male l'esistenza naturale e necessaria (*sic*!) di alcune di queste disparità » che la sola volontà umana non può assimilare e fondere in unità « fantastica e irreale » né tanto meno distruggere del tutto [39]; *I sindacati industriali* di Carlo Cassola, con prefazione ottobre 1904, esplicitamente ispirato al Nitti e al Graziani, importantissima testimo-

38. Del tutto deludenti in merito le pp. 155-73 di Eugenio Garin, *La cultura italiana tra '800 e 900*, Laterza, Bari 1962, che pur dovrebbero costituire l'unico, ed ufficioso, tentativo di bilancio critico di un'attività sessantennale.

39. *Op. cit.*, p. 206. Vale la pena di ricordare che sulla « Critica Sociale », 16 luglio 1906, l'Andriulli lodò la polemica del Carabellese contro la Chiesa e le camorre governative, senza entrare in temi più strettamente meridionalistici.

nianza, anticipatrice del burocratismo e produttivismo nittiano postbellici, della valutazione che certa scienza economica elaborava sulle forme più vistose dell'imperialismo (« Sono volti a vantaggio esclusivo della classe capitalistica — conclude Cassola [40] — e pregiudicano gravemente gli interessi delle classi operaie e consumatrici. Ma con ciò non intendiamo affermare che siano destinati a scomparire e che si debba avvisare ai rimedi per impedire la costituzione di nuovi sindacati e sopprimere quelli già esistenti... Non possono riguardarsi come... un rimedio alla questione sociale, ma rappresentano le estreme forme dell'individualismo economico odierno... con cui s'accentua la degenerazione del presente sistema economico »: scartata la panacea liberista, l'estrema concentrazione condurrà ad un ordinamento economico prossimo a quello collettivista ed il progressivo aumento delle funzioni statali alla socializzazione dei *trusts*); *Il successo delle nazioni* di Emilio Reich, un ungherese universitario a Londra, studioso del Vico e del Ferrari, un libro di successo europeo, imperniato sul concetto della estraneità dell'asiatica Russia e della decadente Inghilterra al vecchio continente, il quale troverà unità e saldezza nell'inevitabile conflitto con gli Stati Uniti, economicamente strapotenti per il dominio sull'Estremo Oriente ma in profonda decadenza intellettuale per il dilagare in tutte le classi della democrazia, che soffoca le personalità. Questa guerra, o almeno questo contrasto di continenti, è un luogo comune della pubblicistica contemporanea, anche di parte democratica (vigorosa eccezione il Ferrero, che forse anche per questo, e per certa sua innegabile forzatura titanica e razzista, si attirò i fulmini del Croce). Anche il Colajanni, in un libro per tanti rispetti nobilissimo come *Razze superiori e razze inferiori — Latini e anglosassoni*, che il Croce lodò, ma ponendo sintomaticamente l'accento soltanto sulla protesta umanistica contro la boria del razzismo germanico, senza toccare affatto le molte e veementissime pagine contro il colonialismo [41], anche

40. *Op. cit.*, p. 330.

41. Il Colajanni stigmatizzava, tra l'altro, i nuovissimi legami stretti dagli europei col Giappone « per averne aiuto nell'assassinio, che si chiama incivilimento » della Cina, le aberrazioni morali ed artistiche del Kipling, il necessario legame (Spencer) tra militarismo ed imperialismo, la corruzione elettorale inglese e personalmente di Joe Chamberlain, e così via (*op. cit.* pp. 42 e 117-25). Del tutto

il Colajanni, dunque, si lasciò affascinare dalla « colossale corruzione nordamericana » senza riuscire a guardare più a fondo, alle altrettanto colossali energie che se ne stavano sprigionando: ed incontreremo altri e disparati esempi. Giovi qui sottolineare la circostanza sotto un duplice aspetto: l'ulteriore limitazione ad una prospettiva latino-tedesca del mondo politico, che tale estraneità cagionò o rafforzò nella mente del Croce, nonostante la guerra mondiale (anche l'Inghilterra politica, come ben nota il Bobbio [42], nel pensiero e nella prassi, non rientra negli schemi crociani); l'approfondimento del contrasto tra industrialismo e vita spirituale, che era già balenato nel 1900 a proposito della Germania, e rimarrà, in forme di autentica inconciliabilità e repulsione, una costante nel pensiero del Croce, con conseguenze incalcolabili. Le due sfumature, naturalmente, s'intrecciano e si condizionano a vicenda: basti qui averle fissate, prima di tornare al Croce, richiamato, ai primi del 1906, ai problemi del movimento operaio, dalla pubblicazione del *Manuale di economia politica* del Pareto (con cui peraltro si confermava l'irreducibile divergenza d'intenti, di presupposti e di linguaggio) [43] e da un'importante intervista del Sorel, che il *Divenire Sociale* pubblicava nel numero di capodanno [44].

nell'ordine delle idee del Croce è anche la rivendicazione del carattere popolare, plebiscitario, morale, rispetto all'unificazione tedesca, di quella italiana, perciò celebrata come l'esempio più luminoso in Europa di risorgimento di un popolo (*op. cit.* pp. 269 e 312-4): e precisamente su questi aspetti si soffermò il Croce nella sua recensione sulla « Critica », 20 luglio 1906 che ora si legge in *Conversazioni critiche*, cit., I, p. 170 largamente modificata, restando però la satira contro la « germanizzazione » di Dio e di Gesù. La citazione del testo in *op. cit.* p. 107.

42. *Op. cit.*, p. 255, con l'opportuna distinzione tra liberalismo e libertà dello spirito. In questi anni, viceversa, il Gentile poteva già scrivere, senza che il Croce obiettasse: « Si può porre un limite alla propria libertà: ma questo porre intimo, della coscienza che da se stessa si circoscrive, è già un superare il limite stesso, è segno e prerogativa di libertà. Da fuori dello spirito nessuno può imporre leggi allo spirito stesso » (« Critica », 20 maggio 1905, recensione a De Wulf, *Introduction à la philosophie neo-scholastique*, ora ne *Il modernismo ecc.*, cit., p. 111).

43. « Critica », 20 marzo 1906.

44. Un breve cenno alle numerose polemiche del Croce sul « Giornale d'Italia », durante il 1905: intervista 7 maggio per giustificare sarcasticamente, contro le ingenue proteste del De Sarlo, del Villa, del Labanca, dell'Orestano ecc., l'esclusione, decisa dal ministro Leonardo Bianchi, l'eminente psichiatra, e dal Sergi, dei filosofi dal congresso di psicologia; dal 7 al 22 luglio polemica con Enrico Corradini sull'*Idioma gentile* del De Amicis; dal 17 al 30 settembre (e sulla « Critica » del 20) polemica con Ettore Brambilla sull'unità originaria del linguaggio affermata dal Trombetti ed accusata di sottofondo propagandistico presso i cattolici (notiamo qui per

« Il socialismo organizzato non è altro che il sindacalismo rivoluzionario. I socialisti agenti individualmente possono prendere una parte attiva alle lotte comuni del loro paese. Il socialismo parlamentare è una frazione d'un organismo borghese ed esso non ha alcun titolo per immischiarsi nella direzione del proletariato ». Queste le parole di Georges Sorel, sentenziose e lapidarie sì da non ammettere dubbi. Ma occorreva chiarire la natura, la struttura, la tattica di questo sindacalismo che viene ora affermato con tanta nettezza, escludendone del tutto il partito socialista. A quest'opera di elaborazione teorica si dedica il Sorel con risultati che vedremo, e che scuoteranno profondamente il Croce: il quale peraltro non accede ai reiterati inviti dell'amico, tornato ormai appassionatamente all'azione, a stendere qualcosa per il *Mouvement Socialiste*: se non nel senso teorico, in quello cronologico e sentimentale il marxismo è stato davvero una parentesi per il Croce, che non si sente di aggiungere altri studi a quelli hegeliani che lo tengono impegnato, lasciando anzi che i suoi stessi collaboratori galoppino un po' in proposito a briglia sciolta, il Volpe rivendicando contro l'Arias nella *Critica* del gennaio 1906 la libera creatività dell'individuo artefice della storia, il primato della coscienza e del singolo sulle condizioni ambientali e sociali, il Borgese, nel fascicolo successivo, contro l'Orestano, introducendo disinvoltamente Marx tra « i tanti dei e le tante macchine » dell'unità italiana. Se interviene a dire qualche cosa lui, lo fa con aria distratta e non impegnata, come di chi discorre di cosa ovvia, come quando, nel maggio, caduto il discorso sulla definizione del romanticismo (una definizione, peraltro, quanto mai tormentata e contraddittoria, e che dovrà attendere decenni per ricevere i chiarimenti e le distinzioni indispensabili [45]) ed

la prima volta ciò che ci accadrà di notare sino alla fine: l'inscindibilità, per il Croce, dell'errore logico, vero o presunto tale, con la disonestà morale, l'arrivismo, i perversi fini ecc.); lettera 14 ottobre (contemporaneamente sul « Marzocco ») sui candidati a cattedre che fanno allontanare i commissari reputati ostili (le cose non stavano proprio così, ma il Croce ne approfitta per staffilare il Nasi, concessore di questa « legittima suspicione », ed ironizzare sui conformisti che riempiranno le commissioni). Contro il Bianchi, che era tornato a sostenere il carattere dimostrativo e sperimentale dell'università, si veda l'articolo 24 luglio 1905 del d'Ancona.

45. Nei passi famosi della *Storia d'Europa*, 8ª ed., 1953 (1ª ed. 1932), pp. 43 e 337 con la distinzione tra romanticismo speculativo « storicistico » e pratico « morboso ».

accentuatane in campo politico la forte storicità, già osservata dal Borgese, in contrasto con l'astrattezza giocobina, si avvicinavano i politici moderati, unificatori d'Italia, al Marx autore di « una diagnosi della società borghese ed una considerazione di tutto lo svolgimento storico delle forme di produzione economica », contrapposti entrambi al Mazzini « ideologo e politicamente classicista ». Chi appena ponga mente allo schematismo di questa disposizione, all'abbandono implicito del « paragone ellittico » per il Marx storicista, alla presentazione settecentesca del romanticissimo Mazzini, si avvedrà bene di quanto poco questi argomenti interessassero ormai il Croce, sempre più assestato in una società dove gli spunti polemici possono ritagliarsi e circoscriversi, l'università, la massoneria, il modernismo, senza quell'impegno generale di alternativa a tutta una società, di contestazione di tutto un sistema, che il Croce aveva pur intensamente provato dinanzi all'Italia ufficiale di fine secolo, ma che ora gli viene meno, con la precisazione definitiva di un « regime » giolittiano, con la vittoria rapida, sicura, praticamente incontrastata dell'idealismo, con i consensi larghissimi che lo circondano, pur se il Papini e il Vacca hanno respinto (*Leonardo* ottobre-dicembre 1905) la mano tesa affabilmente dal Croce con la lettera da Perugia del 12 settembre, e persistono a sostenere il divario tra le due scuole, la fiorentina e la napoletana, e guardano inquieti a nuovi contatti ed a nuove esperienze. Il rifiuto dell'hegelismo, che Papini esaspera proprio mentre il Croce si preoccupa di tracciare con esso i suoi conti definitivi [46], può anche non superare i limiti di una divergenza amichevole tra interpreti, ma più pericoloso è il trasferimento che di spunti pragmatisti il Vacca e il Marchioli cercano di compiere all'interno dell'esangue partito socialista, e che il Papini nota con compiacimento già nel febbraio 1906, mentre matura l'appoggio socialista al ministero Sonnino, che chiama al potere i radicali. Una grande concentrazione riformista di conservatori e di democratici, che rinunzi all'ipoteca massonica e positivista, e si aggiorni anche culturalmente con le idee nuove? È questo un brevissimo allarme, che si dissolve nello spazio di poche settimane, i primi « cento giorni ». Ma

46. Sul « Leonardo », giugno-agosto 1905 dove appare anche il famoso articolo *In difesa della matematica*, esplicitamente anticrociano, di Giovanni Vacca.

Papini non deflette, fa annunziare l'11 agosto dal *Giornale d'Italia* una sua « specie di proclama di sapore mazziniano », la *Campagna per il forzato risveglio* che appare dopo pochi giorni sul *Leonardo*, con l'appello frenetico all'irrazionalismo, ai « problemi terribili » che spazzino tutte le piccolezze di megalomania e di raccoglimento dei politicanti e restituiscano all'Italia il primato intellettuale, « l'amore del rischio, della ventura, dello sbaraglio, della carica a fondo ». Bisogna che tutto cambi, proclama Papini, proprio mentre Croce conclude che nulla possa o debba cambiare: torna l'ombra di Cesare, ma sempre sotto la luce del « primato dello spirito ». È la prima grande scissione, una delle più significative: nel fascicolo di fine 1906 del *Leonardo*, che la sanziona, accanto al Papini, che ribadisce l'avversione integrale ad Hegel (« È morto anche il resto ») [47], appare il nome di Giovanni Amendola, il cui scritto è tutta una vigorosa requisitoria contro le sopravvivenze positiviste lasciate indenni dalla *Critica*, il cui disprezzo per la critica fantastica e la cui ammissione soltanto di una conoscenza sensibile ed intellettuale circoscrive l'ansia di rinnovamento e di sapere dei giovani, un'ansia che, anche se per ora esclusivamente culturale, si slargherà ben presto (ed Amendola appunto ne sarà uno dei vessilliferi) in un impegno civile e politico intensamente vissuto. « Noi siamo semplici lavoratori » replicherà il Croce con austera semplicità sulla *Critica* del gennaio 1907, non lasciando incolumi né il volontarismo dell'amico Amendola né « il professor James » né tanto meno l'occultismo e lo spiritismo, irridendo con sano sorriso realista alla pretesa di « assegnare all'Italia una missione che le sia tutta propria fra le

47. « L'articolo di Papini non era serio, non poteva sembrare tale neppure a lui » commenta il Croce il 2 gennaio 1907 appunto con Amendola (EVA KÜHN AMENDOLA, *Vita con Giovanni Amendola*, Parenti, Firenze 1961, p. 137 dove, per evidente errore, si fa riferimento al « Regno » anziché al « Leonardo »). Sulla « Critica », 20 marzo 1906 il Croce aveva recensito il papiniano *Crepuscolo dei filosofi* augurando all'autore di « risolvere nella sua persona mentale l'antitesi ch'egli imputa alla filosofia, di essere cioè un connubio inconciliabile di arte e di scienza, di sentimento e di concetto ». Vedasi anche in proposito la recensione sulla « Cultura Sociale », 21 marzo 1906, di Emilio Cecchi, non ancora passato a parte crociana, e civettante col modernismo, il quale loda viceversa il libro perché tratta razionalmente i filosofi chiedendo ad essi cose non filosofiche, in nome di un pensiero giovane, poetico, appassionato, che si è opposto ai volgari pregiudizi laici. Anche Emilio Bodrero sulla massonica « Vita », 25 aprile 1906, salutava nel libro del Papini « l'aurora di un filosofo ».

nazioni, e costringerla ad addossarsela ». Ma l'interrogativo con cui Papini gli risponde il mese successivo sul *Leonardo* ha una sua attualità, una sua malizia, che non si possono disconoscere, che vanno a colpire il conservatore, l'uomo dell'*establishment*, che sempre più chiaramente va sovrapponendosi al « compagno » Croce, all'avversario di Crispi, al discepolo di Labriola, all'autore dell'*Estetica*: accusandolo il Croce di voler forgiare il mondo come una pasta molle « Non potrebbe darsi — replica Papini — che ciò sia effettivamente vero per i giovani e che vada diventando realmente un sogno per i vecchi, semplicemente perché questi non hanno più la forza necessaria per foggiare il mondo a loro volontà? » [48].

L'anno 1906, lo abbiamo detto, è un anno di transizione per il Croce pensatore e per il Croce che qui più direttamente ci interessa. La sua presa di posizione dinanzi ad Hegel, se vale a segnare limiti ben precisi ed invalicabili nei confronti degli infiniti bollori che fermentano nel *Leonardo*, non fa che rafforzare gli antichi legami culturali con altri eretici, i democratici cristiani ed i sindacalisti. « Un grande aggiustatore e raddrizzatore d'idee » saluta nel Croce sulla *Rivista di Cultura* 1° ottobre 1906 Romolo Murri, ritenendo definitiva e non sostanzialmente modificabile la sua critica ad Hegel. Ma i sindacalisti vanno ben oltre, e con Paolo Orano sul *Divenire Sociale* 1° dicembre 1906 salutano nel volume crociano il « punto di partenza di una revisione dei presupposti socialisti più in voga, in questa Italia, che integrando i partiti, corre sovente il rischio di disintegrare il senso scientifico e, quel ch'è peggio, il buon senso ». La battuta è pungentis-

48. Tutto il programma del « Leonardo », le sue idee direttive, avevano occupato il centro delle polemiche pubblicistiche nel corso del 1906, indice anche questo della loro mordente tempestività. Se ne denunziava correntemente il formalismo: e se Federico Danesi sulla « Vita », 9 marzo 1906, invitava con sano storicismo Papini a por mente alle condizioni sociali in cui la cultura si sviluppa, alla giovinezza della borghesia italiana, perciò ancora arrivista e godereccia, Romolo Murri sulla « Rivista di Cultura », 16 settembre 1906, un mese dopo che Papini sul « Leonardo » aveva suggerito ai modernisti di staccarsi, essi, nuova incarnazione del protestantesimo, dall'inassimilabile Chiesa di Roma (*Vecchi cattolici e nuovi protestanti* in « Leonardo », agosto 1906) giudicava « elevatissimo e nobilissimo spiritualmente » il programma del « Leonardo », che non poteva però rimanere fine a se stesso.

sima contro il recente congresso di Roma, che ha assistito al trionfo dell'integralismo del Morgari, assurda e meccanica giustapposizione di enunciati riformisti e rivoluzionari che si elidono a vicenda e lasciano il partito socialista in una scoraggiante paralisi di programmi e d'idee. Può il volume del Croce aiutare alla chiarezza e all'azione in questo senso? Senza dubbio, prosegue Orano, se si torna alle origini, se si elimina una buona volta, e per sempre, la « colossale mediocrità » dello Spencer, se con Croce si ha la franchezza di riconoscere che « da Hegel soltanto viene nel cervello di Marx il baleno di una dottrina scientifica della rivoluzione ». A questo punto, peraltro, l'Orano introduce una distinzione significativa rispetto all'*iter* labriolano che più volte il Croce aveva mostrato di condividere, accennando alla « scissione », alla frattura, non solo di classe, ma di sistema, che il Sorel stava contemporaneamente teorizzando: « Il proletariato non è la continuazione evolutiva della borghesia, l'emancipazione degli operai non perfeziona le libertà democratiche borghesi »: si comincia a precisare il concetto di un « salto » qualitativo, di una scelta, all'approfondimento teorico della quale lavorano parallelamente, ma con singolare indipendenza reciproca, Leone e Sorel [49].

Nella prefazione alla raccolta di scritti sul *Sindacalismo* che l'editore Sandron avrebbe pubblicato ai primissimi del 1907, e che reca la data Roma 26 agosto 1906, Enrico Leone, la cui autonomia da Sorel è un dato costante nella storia del sindacalismo italiano [50], pone fermamente lo sciopero generale e quello successivo dei ferrovieri come termini iniziali dell'assunzione di una precisa coscienza sindacalista da parte delle masse lavoratrici (e ciò va rilevato per spiegare l'incertezza

49. Anche nelle file sindacaliste, naturalmente, fermenti più schiettamente soreliani o labriolani si oppongono ad un'adesione incondizionata alle tesi del Croce. Così il 1° luglio 1906 sul « Divenire Sociale », il Freedom revoca in dubbio la legittimità del « paragone ellittico » mentre il 16 luglio il soreliano Augusto Franco non condivide i sarcasmi crociani sul Proudhon anticipatore del materialismo storico. Piena è viceversa l'adesione di Antonio Renda all'antirazzismo crociano a proposito del Colajanni sul « Divenire Sociale », 1° febbraio 1907.

50. Proprio sul « Divenire Sociale », 16 gennaio 1906 il Leone aveva anticipato il suo dissenso col Sorel (e quindi col Croce): « Il Sorel dimentica il problema di forza, il problema d'interesse di classe dietro cui si manifesta il socialismo, e lo fa svaporare in un problema etico-morale ».

e l'irrigidimento del Croce [51]. Ogni miglioramento conseguito con lo svolgimento dell'azione diretta sindacale è un passo rivoluzionario: questo il postulato strategico di Leone, che definisce quindi il suo principale avversario non tanto nel riformismo a tinte democratiche quanto nel rivoluzionarismo politico verbaiolo e fine a sé stesso dei Blanqui e dei Guesde (punto principalissimo anche questo, e che si dimentica troppo spesso: Croce guarda ai sindacati, prima che attraverso l'*élite* soreliana, a mezzo del labriolano « operaismo » classista e gradualista ad un tempo, senza « colpi di mano » e « sassi nella macchina »). Ciò posto, ne deriva sul piano filosofico la superiorità del fatto dell'organizzazione su ogni particolare ideologia: volontarismo ed attivismo accentuatissimi, ma ben al di qua di ogni suggestione anarchica o individualistica, come, lo vedremo, non sempre si sarebbe potuto dire per Sorel e per Croce. Invero — e ciò basta a distinguere il Leone dal pensatore francese — riformismo e sindacalismo hanno un obiettivo comune: porre d'accordo la pratica con i principî: è un suggerimento metodologico crociano per tutta l'attività politica in generale, una prova di realismo: il dissidio è nei mezzi, nell'impostazione, volto ai principî il riformismo, alla pratica il sindacalismo, all'etica ed alla politica il primo, alla rigorosa economia il secondo. Qui il dissenso dal Croce, che oppone, sì, volontarismo soreliano ad ideologia riformista, ma su un piano eminentemente morale e, se classista, di etica, di educazione di classe, comincia a precisarsi, ribadito fermamente dal Leone, che nel prevalere delle idee morali sugli interessi economici vede il pericolo dell'umanesimo astratto di Jaurés, della giustizia di Merlino, del progresso di Anton Menger e così via.

51. Quest'irrigidimento, s'intende, va inteso *cum grano salis*, nell'ambito di quella costante valutazione realistica del proletariato in Croce di cui s'è discorso. Leggiamo nella « Critica », 20 novembre 1906, in gustosa satira del velleitarismo umanitario di Ada Negri, questo brano (che mai ha subìto, si noti, alcuna modifica) sulle possibili reazioni dinanzi ad un eccidio proletario: « Se siete combattenti in un partito politico voi ne trarrete variamente occasione per proporre una legge sui casi in cui i soldati possono sparare sulla folla o darete di piglio all'arma terribile dello sciopero generale (*sic!*) o da conservatori prudenti studierete il modo perché i conflitti non giungano mai a questi estremi o da reazionari imprudenti proporrete un plauso all'esercito e un'onorificenza all'ufficiale che ha comandato il fuoco »: i ricordi del '98 sono sempre ben vivi nella mente del Croce!

Questa esclusione di ogni valutazione etica nell'agire economico, questo rifiuto del socialismo come partito quale automatica degenerazione democratica (è questo un concetto destinato a farsi strada nel Croce) conducono difilato all'economia pura ed al liberismo. Sul *Regno* 31 marzo 1906 ha notato questo processo, intervistando Arturo Labriola, e con la consueta acutezza, il più forte intelletto del futuro nazionalismo liberista, Alberto Caroncini, una delle vittime più lagrimevoli della guerra: « Auguriamo al sindacalismo rivoluzionario quanto mai tarda l'ascesa al potere. Intanto, a lui compagni nella critica spietata dei nuovi privilegi che il sindacalismo riformista viene costituendo, potremo conservargli le nostre simpatie e salutarlo... assertore con noi dell'idea cui si debbono tutte le successive rivendicazioni dei poveracci non abbastanza sindacati: libertà ». Ecco pronunziata la grande parola, il motto d'ordine tragicamente paradossale che condurrà al trionfo il fascismo agrario contro le leghe socialiste. Ma accanto a questo il Caroncini, pochi mesi più tardi, il 20 ottobre 1906 [52], ne leva un altro, non meno significativo: « Altro che riformette! Legnate! »: questo è lo strumento che egli indica ad una rinnovata politica liberale: coscienze attive, « una magnanima insurrezione di odio » contro i parassiti, i « succhioni » socialisti della burocrazia statale: agitare dinanzi ad essi « la memoria continua, livida, rivoluzionaria della fame », denunziare lo Stato e le sue bardature borghesi e proletarie, incessantemente, rinnegare « la legalità ragionevole ». Enrico Leone non è lontano da queste conclusioni, anche se le presenta sotto forma più dottrinaria: il problema socialista è una questione di forza, e pertanto non ammette intermediari tra i suoi presupposti e le sue finalità, liquidando come mistificazione democratica la mediazione degli intellettuali (ciò, anche se accentuando, al solito, l'aspetto etico su quello economico, è ribadito dal Sorel e tenuto costantemente nell'ombra dal Croce [53], finché non si verificherà in proposito, com'è noto, un vero e

52. Citiamo da *Problemi di politica nazionale*, p. 189, il libro postumo del Caroncini che fu edito nel marzo 1922 dal Laterza, con lunga prefazione di Arrigo Solmi, nella collana *Politica ed economica* di cui si parlerà a suo luogo.

53. Sulla « Critica », 20 luglio 1906, facendo ancora una volta affiorare il demone del moralismo e della malignità, il Croce così precisava i rapporti tra *Scienza e università* (ora in *Cultura e vita morale* cit. p. 70): « Veramente non si

proprio capovolgimento), ponendo il socialismo non solo come risultato effettuale del capitalismo ma anche come suo contraccolpo dialettico, un'antitesi irriducibile, che segna la sentenza di morte per lo Stato « organo politico di dominio della classe borghese ». Qui la polemica del Leone tocca alle radici il compromesso istituto, e faticosamente mantenuto dal Croce, della nuova classe proletaria con la cornice dello Stato tradizionale del Risorgimento, dell'economia con l'etica. Ma Enrico Leone nelle pagine conclusive del suo volume (pp. 192-6) sembra suggerire al Croce la via d'uscita della strettoia con la fondamentale distinzione, che il Croce farà incondizionatamente sua (né egli soltanto: si pensi ad un altro sindacalista, a Sergio Panunzio [54]) per opporla copertamente a Sorel e tracciare su basi conservatrici ed eticopatriottiche la sua filosofia della guerra: la distinzione tra forza e violenza. « C'è in un certo senso rapporto di antitesi — scrive il Leone, con parole che il Croce echeggerà trent'anni più tardi, quando la confusione tra i due concetti, da lui fino ad allora non chiarita, forse abbastanza, aveva dato tutti i suoi frutti [55] —. Più si sviluppa e si elabora la forza di classe nel seno degli istituti proletari, minore importanza assume nelle trasformazioni sociali il fattore della violenza... La

tratta di combattere l'università. Ma, avendo ogni organizzazione i suoi pericoli, e ingenerando particolari forme di male, bisogna pur mettere in guardia contro quei mali che più facilmente si sviluppano dall'organismo universitario... Chiunque viva od osservi la vita universitaria, è continuamente offeso da manfestazioni pseudoscientifiche che sono manifestazioni d'interessi».

54. Il Panunzio peraltro sfrutterà la sua distinzione per inserirne una pienissima adesione alla violenza rivoluzionaria del Sorel. Si veda la sua prolusione al corso di filosofia del diritto a Bologna pubblicata sul « Popolo d'Italia », 5 febbraio 1916, poi ampliata in *Diritto, forza e violenza*, Cappelli, Bologna 1921, applicazione rigidissima della teoria al punto (p. 31) da denunziare residui di trascendenza e giusnaturalismo nella teoria crociana dello Stato come potenza. « La guerra di difesa — scrive Panunzio particolarizzando il caso in senso nazionalista e bellicista — si appoggia al diritto positivo e fa appello alla forza perché il diritto positivo tende a conservarsi, pretendendo di rappresentare e di esaurire tutto il diritto; la guerra di offesa si appoggia al diritto naturale e fa appello alla violenza, perché il diritto naturale tende a rovesciare l'ordine positivo, che sanziona delle ingiustizie, per l'instaurazione di un ordine nuovo ».

55. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954, pp. 241-247. L'Onufrio (*op. cit.*, p. 110) cita questo brano quasi che la scoperta della distinzione appartenesse al Croce! La citazione del Leone dall'*op. cit.* pp. 192-3.

forza è lo stimolo assiduo dell'azione organizzatrice... La violenza non è un fattore creatore nella storia »: e qui l'inevitabile esempio (seppur storicamente tanto discutibile) del « convulsionario episodio » del Terrore, carissimo al Croce, com'è ben noto [56]. Il problema è ora per il Nostro il seguente: dove collocare questa forza, che per lunghi anni si era creduto poter impregnare di sé tutta intera la società, nel corso della sua trasformazione, nella struttura di classe come nell'architettura statale. Ora, lo ribadisce Sorel, la scelta va compiuta in un senso o nell'altro: ed il Croce, dopo aver brevemente tentato di esasperare il momento etico, già così forte in Sorel, per mantenere intatto il circolo, serbato da lui indenne per oltre un decennio, s'indurrà finalmente a spezzarlo, auspice Carducci ed il ritorno al Risorgimento [57], approdo di pensiero la *Filosofia della pratica*, tramite occasionale il conferimento del laticlavio, optando per lo Stato e sommergendo la classe nell'unità e nell'ordine sociale.

Quasi contemporaneamente al volume del Leone, ai primissimi del 1907, il Sandron dava fuori, in edizione originale italiana, quantunque il contenuto ne fosse già noto, e confutato, da qualche mese [58], gli *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea - Degenerazione capitalistica e degenerazione socialista* di Georges Sorel, con prefazione, ancora una volta importantissima, perché segna un'esplicita presa di posizione polemica, particolarmente cara al Croce, nei confronti dei

56. Avendo sott'occhio *La storia ecc.* cit., p. 265 lo sguardo ci cade sul « gran bagno di sangue » del Terrore. E gli esempi non mancano certo!

57. Si noti che ancora nella « Critica », 20 novembre 1906, discorrendo del Gaeta, il Croce ironizza sul « pregiudizio del poeta eroico e civile » al quale volenterosamente si adatta il d'Annunzio, mettendo da parte « il senso dell'arte pura » da lui pur tanto rafforzato; ed ironizza altresì sulla gente « che non ha né si cura di avere programmi politici e sociali, e non li chiede ai deputati che manda al parlamento, e li pretende poi dai poeti ». Dopo qualche anno avremo il Carducci maestro di vita etica e civile (con fortissimo sostrato politico) ed i programmi volatilizzati dinanzi alla fede!

58. Sulla « Critica Sociale », 1° ottobre 1906, riferendo che Arturo Labriola aveva subito scorto negli *Insegnamenti* il fondamento dottrinario del sindacalismo, l'Andriulli circoscriveva l'esperienza soreliana alla Francia, trovandola per di più moralistica e contraddittoria, ignara delle frequenti coincidenze tra gli interessi borghesi e quelli proletari, misconoscente le abdicazioni più volte fatte dalla borghesia dei suoi diritti (le « alte idealità » del Luzzatti tanto bistrattate a fine secolo da Bissolati!), tutta perduta nelle nuvole dinanzi alla soda concretezza dei riformisti.

sindacalisti italiani, di Vittorio Racca. Con i riformisti, com'è naturale, nessuna transazione possibile, nessuna « gratitudine », come vagheggiava l'Andriulli, anzi odio di classe duro e spietato contro gli « umanitari » nemici del proletariato. A che cosa servono infatti il protezionismo e la legislazione sociale, *pactum sceleris* tra riformisti e governo borghese? Ad ostacolare la selezione degli organismi sociali, ad impedire che i migliori « e i migliori soli » sopravvivano e vincano: comincia a delinearsi l'*élite* soreliana, che è però non tanto l'avanguardia cosciente del proletariato quanto il suo egemone, in una totale dissoluzione della massa squalificata: un ideale aristocratico che il Croce (lo sciopero generale del 1904!) farà completamente suo, fino a prendersi, durante la guerra, la taccia di darwinista. « Infima minoranza — disserta intanto il Racca — cui gli altri molti seguiranno beatamente, per non dire beotamente »: a quest'*élite* di vittoriosi è indirizzato il discorso del Sorel: e proprio qui è l'errore dei sindacalisti italiani, come spiega il Racca, sottinteso del cui discorso sono sempre gli avvenimenti del 1904-5 da cui invece il Leone aveva datato l'ascesa autonoma delle classi proletarie. Come possono essi supporre che questa minoranza sia disposta ad « irreggimentarsi in un ordinamento egualitario e sociale »? Che cosa ha infatti insegnato l'esperienza italiana, con i « metodi assurdi », con gli « inani appelli alla violenza » da parte dei sindacalisti? Che « solo la canaglia, nei momenti di rivolta, segue l'appello dei capi »: ed intanto la borghesia si organizza e resiste. Occorre dunque mutare tutta la tattica, forgiare (è Sorel che parla) [59] nuovi meccanismi scaturiti dalle condizioni economiche del proletariato ed ispirati ad un saldo concetto del diritto, dando una parte « molto considerevole » alla violenza e alla tattica degli anarchici (ecco un passo destinato ad influire profondamente sul Croce, col suo esasperato individualismo e con la vaga religiosità onde il Sorel lo soffonde), avendo di mira soprattutto, marxisticamente, il mutamento più che la conoscenza: il socialismo è infatti « l'organizzazione della rivolta ». Sembrerebbe un distacco netto non solo dal Croce attuale ma anche dalla sua impostazione speculativa nei saggi marxisti: ma

59. Cito e riassumo dall'*ed. cit.* pp. 14, 30-2, 35, 37, 44, 55, 60, 93, 99, 170, 182, 184, 326, 341, 363, 388, 397.

Sorel vi apporta immediatamente correzioni che svuotano il contenuto politico e fanno salire in primissimo piano quello etico, venendo anzi incontro a peculiari esigenze crociane, come il capitale rapporto tra socialismo e nazione: è vero, ammette Sorel, il proletariato non s'è fatto ancora una nozione propria del problema, ed occorre che la maturi, non solo in funzione nazionale ma anche in rapporto alla particolare situazione di ogni organismo nazionale rispetto all'estero (ecco l'apertura ai nazionalisti, che questi ultimi non si lasceranno sfuggire) [60]. D'altro canto, che la catastrofe si avveri o meno, che la rivolta esploda o ribolla, è cosa del tutto secondaria: si tratta esclusivamente (e qui il Croce era del tutto placato) di una tensione della volontà, di un mito « che esprime con una chiarezza perfetta il principio della separazione delle classi, principio che è tutto il socialismo ». Il classismo, a cui Croce non ha ancora rinunziato, si riduce così ad un assiduo affinamento etico, ad una preparazione solitaria che disdegni le vie del mercanteggiamento politico (una valutazione moralistica tipicamente crociana e spaventiana). Se ad una forma di socialismo in atto il Sorel rivolge con serietà la sua attenzione esso è soltanto quello tedesco, e proprio per i motivi conservatori e patriottici che vi vedrà il Croce, per il senso di responsabilità e prudenza con cui adempie al ruolo di erede presuntivo della borghesia capitalistica, per l'identificazione del suo spirito con quello della monarchia prussiana. Ed ecco, in conclusione, il programma che Sorel assegna alle sue *élites* proletarie, a questi eredi dell'intransigenza dei cristiani primitivi discepoli di Tertulliano, secondo l'immagine d'una religiosità imma-

60. Si veda l'intervista di Enrico Corradini sulla « Rivista di Roma », 10 dicembre 1909: « Oltre la dottrina nazionalista imperialista, in tutto il mondo borghese d'oggi vi è soltanto un'altra dottrina che voglia rimettere in corso i valori supremi della morale dell'eroico, e questa è la dottrina sindacalista, alla quale dobbiamo anche un altro rinascimento, quello di un'aristocrazia di classe, della classe dei produttori. E, sotto un certo aspetto, il sindacalismo segna la fine della rivoluzione francese nella coscienza europea, e quella del principio fondamentale dell'uguaglianza degli uomini. Esso si fonda sull'ineguaglianza delle classi, e l'imperialismo si fonda sull'ineguaglianza delle nazioni, e tutti e due sono aristocratici ed eroici ». Già nell'aprile 1909, d'altronde, il Corradini aveva invitato Mario Viana a tener d'occhio i sindacalisti, il cui punto di partenza « è sotto un certo aspetto il nostro » (Antonio Todisco, *Le origini del nazionalismo imperialistico in Italia*, Roma, s.d.s., p. 15).

colata dalla fuliggine della moderna industria: vale la pena di leggerlo nella sua interezza e nella sua andatura catechistica: « Non più perseguire l'idea di conquistare molti seggi legislativi, accordandosi coi malcontenti d'ogni genere; non prendere una parte attiva all'anticlericalismo [61]; non presentarsi come il partito dei poveri ma come quello dei lavoratori; non mescolare il proletariato operaio con gli impiegati delle amministrazioni pubbliche; non mirare all'estensione del demanio dello Stato; respingere ogni misura che possa restringere l'attività industriale, anche quando essa sembri momentaneamente favorevole agli operai; rifiutare di entrare in ogni istituzione che tenda a ridurre la lotta di classe ad una rivalità d'interessi materiali; rifiutare ogni partecipazione di delegati operai alle istituzioni create dallo Stato e dalla borghesia; rinchiudersi nelle Camere del Lavoro e concentrare intorno ad esse tutta la vita operaia »: una serie di divieti, come si vede, che si concludeva con un precetto da società catacombale, mentre l'industrialismo era lasciato sbrigliarsi a suo bell'agio su piano mondiale.

Comunque ciò sia, l'opera del Sorel [62] offriva a Benedetto Croce, insieme con le contemporanee *Réflexions sur la violence* [63], che egli

61. Giova ricordare per l'Italia la strepitosa gazzarra del giugno 1906, protagonisti i giornalisti Morello e Lodi, e alla Camera il socialista Borciani, e alla Sapienza il Podrecca (che fu espulso a forza, e gli anticlericali per rivalsa malmenarono Giulio Salvadori) per imporre il ritiro del Fogazzaro, che non piegò, difeso dal Mazzoni sui giornali e dal Cameroni a Montecitorio, dal consiglio superiore della P. I., essendosi egli sottomesso alla Chiesa.

62. Assai minore importanza rispetto alle opere principali riveste l'opuscolo del 1908, edito dal Rivière, *La décomposition du marxisme*, tutto accentrato sul concetto della spontaneità dei sindacati. Il Sorel riprese il titolo, ma non l'argomento, sul « *Divenire Sociale* », 1° aprile 1909, rievocando i consigli dati nel 1897 dal Croce ai marxisti perché affinassero la coscienza di classe del proletariato, cosa negata ad essi dalla mancanza d'indipendenza spirituale che li induceva ad affidarsi a compilatori ignoranti come il Lafargue. Scarso interesse per noi riveste anche l'opera soreliana culturalmente forse più significativa, *Les illusions du progrès*, raccolta di articoli per il « Mouvement Socialiste », agosto-dicembre 1906, volta in italiano con prefazione di Agostino Lanzillo dal Sandron nel 1910. Del Lanzillo va anche ricordata un'importante recensione sulla « adorazione feticistica della borghesia» per il progresso, dogma del suo potere politico, allorché le *Illusions* uscirono nell'originale francese (« Divenire Sociale », 1° settembre 1908).

63. Romolo Murri vi si soffermava con due importanti scritti sulla « Rivista di Cultura », 16 dicembre 1906 e 1° gennaio 1907, sottolineando l'ispirzaione marxista nel sindacalismo ben più che non nel riformismo, assegnando al Sorel un po' ardita-

più tardi avrebbe fatto tradurre e stampare dal Laterza, una piattaforma definitiva per chiarire il suo atteggiamento dinanzi al movimento operaio. Ciò tanto più in quanto le *Réflexions*, opera più nervosamente ed attuosamente politica degli *Insegnamenti*, si distaccavano notevolmente dall'atmosfera austera di questi ultimi, facilmente riconducibile in cancelli di eticità tradizionale, e prospettavano una linea d'azione profondamente diversa da quella vagheggiata ed intesa dal Croce, che avrebbe condotto viceversa il pensiero soreliano da un lato a Lenin e dall'altro al fascismo [64]. Parlare dell'abbrutimento derivante dall'umanitarismo (con conseguenze deleterie per le capacità guerriere francesi, che ancora ai tempi de *La ruine du monde antique* apparivano così vibranti) o della brutale chiarezza della lotta di classe era ormai un luogo comune per Sorel: ma già discorrere contro « la superstizione del Dio Stato » (e sia pure in senso antigiacobino) era un inclinar troppo al liberismo assoluto degli italiani, rispetto al vago produttivismo degli *Insegnamenti* [65]: e si passava per il Croce addirittura la misura allorché si definiva « necessità storica » la negazione socialista dell'idea di patria, qualcosa che al Sorel appariva con molta chiarezza in Francia, dinanzi alla degenerazione patriottarda ed antisocialista della democrazia alla Clemenceau (ferma restando la solida struttura

mente una posizione quasi media tra il Labriola e il Croce, lodando il suo sicuro intendimento del marxismo e la critica implacabile della degenerazione socialista. Il Murri era alla vigilia di conoscere personalmente il Sorel che il 3 febbraio 1907, giudicando sprezzantemente il da poco nato « Rinnovamento », per nulla adatto all'Italia e il modernismo francese « un amusement d'estètes » (si ricordi in *Insegnamenti ecc.* p. 44 la velenosissima pagina su Marc Sangnier) giudicava altresì col Croce il Murri « un tempérament d'action qui souffre d'être à un rang médiocre ».

64. Cito e riassumo dal testo italiano *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1909, pp. 92, 94, 119, 127, 130, 138, 154, 184, 198, 212, 263, 265, 279, 292, 302-3.

65. Paolo Orano, che ancora sul « Divenire Sociale », 16 marzo 1907 condivideva le simpatie soreliane e crociane per la morale anarchica (a proposito del libro dello Zoccoli che stiamo per vedere) proprio sull'idea di Stato maturò la convergenza dal sindacalismo al nazionalismo nelle forme imperialistiche poi prospettate dal Corradini: « Il sindacalismo — spiegava sul « Giornale d'Italia », 15 aprile 1908, esasperando l'aristocraticità del Racca ma inquadrandola nello Stato (la posizione del Croce, verso cui Orano manterrà una posizione contraddittoria, espressa nel 1911) — consiste tutto in una sottrazione di forza all'enorme indistinto popolo, in un rifiuto a partecipare ai movimenti generali popolari... in un'opera selettiva dell'uomo economico ».

classista dello Stato), ma che al Croce doveva fare l'effetto d'una mezza bestemmia. Accanto a questo passo va posto non tanto forse quello su Mazzini fattore principalissimo dell'unità italiana (che il Croce accoglierà sintomaticamente circoscrivendolo sotto la luce dell'intransigenza morale, mentre Sorel parla proprio di politica!) quanto quello sullo sciopero generale come pura e semplice rivoluzione, che elimina intellettuali e sociologi, ogni forma d'intermediari: prospettiva, anche questa, di massa, piuttosto lontana dalle « infime minoranze » del Racca, ed inaccettabile per il Croce. Ma soprattutto notevole è l'assoluta opposizione del Sorel alla distinzione tra forza e violenza come intesa dal Leone e, lo si è visto, dal Croce: Sorel anticipa Panunzio ed in genere le teoriche rivoluzionarie posteriori, in questo che è il suo libro politicamente più esplosivo ed efficace, a cui non per nulla, come vedremo, fanno costante riferimento i critici antifascisti nella loro operosa demolizione *a posteriori* del Sorel: « La forza — egli scrive — ha per scopo d'imporre l'organizzazione di un ordine sociale in cui governi una minoranza; laddove la violenza mira alla distruzione di questo ordine. La borghesia ha adoperato la forza, dal sorgere dei tempi moderni; laddove il proletariato reagisce ora contro di essa e contro lo Stato, con la violenza ». Forza conservatrice e violenza rivoluzionaria, dunque, come pacifico per tutti: ma ciò che distingue Sorel non è soltanto la sua apologia della seconda, ma l'attribuzione di essa alla massa proletaria contro la minoranza borghese: l'*élite* del Racca si slarga sempre più, assumendo un carattere popolare. Ciò è confermato dalle considerazioni che Sorel viene svolgendo sulla democrazia, sulla sua « astuzia » sfruttatrice delle « ingenuità » della moltitudine: polemica moralistica, dunque, e non la drastica ripulsa ideologica che è sempre e soltanto in Croce: non è d'altronde il Sorel, come ha messo in luce un suo finissimo interprete, Giuseppe La Ferla [66], e contro l'opinione di un suo stesso affezionato discepolo come il

66. *Ritratto di Georges Sorel,* Milano, 1933, p. 224. Le osservazioni del La Ferla su Sorel uomo d'ordine e conservatore illuminato della vecchia borghesia francese dell'88, pessimista e romantico, diffidente verso gli intellettuali perché tecnico, moralista puritano e calvinista, sindacalista senza Marx, mi sembrano penetrantissime. Degna di ogni lode è altresì la sua stroncatura del Sorel teorico esagitato forgiatosi da Pierre Lasserre nel suo libro, che sarebbe stato invece (*et pour cause!*) elogiato a cielo dal de Ruggiero sulla « Critica ».

Lanzillo (nella prefazione alle *Illusioni del progresso*), un entusiastico ammiratore del Rousseau, il padre della democrazia? Non è colui che nelle stesse *Réflexions* traccia un suggestivo parallelo tra lo sciopero generale e la rivoluzione francese, ambedue « guerre di libertà », ambedue « manifestazione spiccata della forza individualistica delle masse ribelli »? Ecco dunque moltiplicarsi i dissensi e gli equivoci tra il Sorel e il Croce, ecco la necessità per quest'ultimo di chiarire ampiamente, con l'ausilio e il fiancheggiamento dei suoi più stretti collaboratori, la propria posizione dinanzi al movimento operaio e personalmente al Sorel, la cui dottrina rivoluzionaria si definisce ormai compiuta [67].

Benedetto Croce affronta l'argomento, subito dopo aver regolato i conti col *Leonardo*, e mentre gli echi suscitati dalle opere del Sorel vanno più o meno polemicamente diradandosi [68], con due lavori che vanno considerati unitariamente, tra il maggio e il luglio 1907 sulla *Critica*, il saggio già citato *Di un carattere della più recente letteratura italiana* e l'altro *Cristianesimo, socialismo e metodo storico*, a proposito del Sorel, a cui il Croce si mostrò così affezionato da premetterlo integralmente, con la data 3 aprile 1907, alla traduzione, due anni più tardi, delle *Réflexions*, e ciò quantunque i problemi agitati dal Sorel in quest'ultima opera fossero abbastanza diversi da quelli degli *Insegnamenti* e del *Système historique de Renan*, da cui aveva preso spunto il saggio crociano. Questa semplice osservazione basta a chiarirci l'angolo visuale essenzialmente etico onde il Croce si pone dinanzi al Sorel (e vi fa porre i suoi sodali, come il Prezzolini); il che è senza dubbio esatto, ma costituisce un impoverimento della carica politica rivoluzionaria, che è cruda e schietta, del pensatore francese, e ciò tanto più se si collega il saggio, come pensiamo debba farsi, a quello precedente di carattere risorgimentale, saldando un anello che nel Croce è sempre presente, e sempre su basi morali. Non per nulla sullo sfondo di queste meditazioni del Croce è un grande avvenimento

67. Giova notare che la corrispondenza del Sorel col Croce tra il 1906 e il 1910 si aggira quasi esclusivamente sul modernismo.

68. Su una rivista particolarmente vicina al Croce, la « Cultura » di de Lollis, Festa e Ceci, il 15 maggio 1907, a proposito degli *Insegnamenti*, il Di Verce dissente *toto coelo* dal Sorel: « Ogni classe deve organizzarsi per lottare, la lotta attenuandosi nella forma, devono raffinarsi tattiche ed armi, non preparar la catastrofe ».

emotivo, la morte del Carducci, al cui spirito, al « poeta de' miei verdi anni » il Croce si rivolge sul *Giornale d'Italia* 18 febbraio 1907 [69] con commozione enfatica ed eccezionale, facendo risuonare le grandi parole di dovere, di eroismo, di amore, di malinconia, che gli eromperanno dal cuore in una grande visione tradizionalista e conservatrice tre anni dopo. Spenta « la forza più attiva della nostra vita » al Croce non rimane che volgersi al passato col sorriso disincantato di cui s'è già fatto cenno, e poi inventariare il presente con un *animus* corrosivo non meno risentito, sbarazzandosi del misticismo, come vedremo tra poco, e dell'imperialismo, che « vuole trarre l'Italia a grandi destini » e « schiacciare la bestia democratica », ma su prospettiva del tutto antistorica, puro e cieco attivismo sfrenato. Senza dubbio, l'ispirazione dei suoi seguaci richiamandosi al d'Annunzio, è più nitida, più schietta di quella delle anime ambigue che seguono il Pascoli e il Fogazzaro. Ma quale abisso tra costoro e il Carducci, tre neurastenici dinanzi ad un uomo sano, una debolezza soprattutto psicologica, di temperamento, un facile cedere alla contaminazione civile e politica, e così di seguito! Il fondamento di quest'equivoco è nella « colpa contro il pensiero » commessa dallo Spencer col suo vuoto Inconoscibile: ma colpa comune non meno grave è nell'aver disconosciuto « quel gran fatto che è il socialismo, ossia l'entrata della classe operaia nell'agone politico ». Il Croce non nega che, sotto un profilo contingente, il socialismo e certi suoi programmi possano dar luogo a resistenze più o meno legittime: « Ma, da un punto di vista generale, pretendere di distruggere il movimento operaio, nato dal seno stesso della borghesia, sarebbe il medesimo che pretendere di cancellare la rivoluzione francese, la quale creò il dominio della borghesia » e così man mano procedendo a ritroso fino alle origini della civiltà: « Chi prende a combattere il socialismo — prosegue il Croce — in generale, diciamo così nella sua idea, è costretto a negare la civiltà, e il concetto stesso morale su cui la civiltà si fonda. Negazione impossibile; negazione che la parola si rifiuta di pronunziare; e che però ha dato origine agli ineffabili ideali della forza per la forza, dell'imperialismo, dell'aristocrati-

69. Ora in *Pagine sparse* cit., I, p. 229. Con ispirazione analoga scriveva Ugo Pollazzi sulla « Critica Sociale » 16 febbraio 1907.

cismo: tanto brutti che ai loro stessi sostenitori non regge l'animo di sostenerli a rigore... Ovvero ha dato luogo, per contraccolpo, agli ideali, peggio che brutti, melensi, della pace, del quietismo, della non resistenza al male, con l'annesso origenismo ». Questa conclusione brutalmente paretiana, con l'accenno alla borghesia che si spoglia del suo carattere di classe e si abbandona indifesa al parassitismo proletario, non deve far dimenticare la genericità di quel che precede, con quel movimento operaio che labriolanamente scaturisce dalle viscere borghesi e s'identifica con la civiltà, se non proprio col progresso, una legge della storia contro cui è vano riluttare con sospiri all'Eden risorgimentale [70]. Ma questo stesso accenno alla fatalità, all'inevitabilità, snerva il ritmo di guerra e di conquista che è proprio del sindacalismo soreliano, a cui il Croce si volge con apposito discorso.

Sorel ha « fortissima coscienza dei problemi morali », esordisce programmaticamente il Croce, con una sentenza che Prezzolini condurrà alle ultime conseguenze. Appunto questa coscienza lo spinge a detestare i moralisti di professione « i politicanti che hanno sempre in bocca le grandi e nobili parole e la sublime indignazione; i giacobini, e altri siffatti rigidi propugnatori di misure radicali dirette a estirpare il male dal mondo; gl'intellettuali, che si deliziano nel vagheggiare i tipi della più squisita virtù »: il che è molto bene ed ironicamente detto, ma girando intorno al problema, che è di buona sostanza politica, prima ancora che di costume e di cultura. Ma ecco il Croce affrontarlo, con parole che echeggiano quasi alla lettera quelle che abbiamo testé letto, e che prendevano le mosse da un'analisi dell'atmosfera post-risorgimentale: « Se il movimento proletario interessa così profondamente ogni cervello non superficiale, gli è perché in esso si scorge il designarsi di un movimento progressivo del genere umano: un'infusione di nuova energia spirituale, per opera di una classe sociale che s'inoltra nel campo della storia ». A questo punto peraltro il Croce

70. La polemica del Croce è ripresa sulla « Critica », 20 settembre 1907, da Alfredo Gargiulo, che attribuisce a demerito del Chiappelli il suo rifarsi alla tradizione moderata del pensiero politico italiano, che « restò sempre un po' dottrinaria, non arrivando mai a profondarsi nella realtà effettuale dell'Italia nuova ». Il Gargiulo biasima altresì in questa tradizione la tendenza al compromesso ed al « conciliare », che il Croce poi incarnerà nel Bonghi nel luglio 1908.

si rende conto della nebulosità in cui si aggira il suo argomentare, e fa un altro passo verso Sorel, passo che egli, insieme con quello successivo, già citato, sull'industrializzazione di Napoli, se mantenne preludendo alle *Considerazioni sulla violenza*, espunse poi nella successiva raccolta [71], come qualcosa di molto lontano dal cauto paternalismo nel quale il Croce si era assestato, tanto più nel 1924, in mezzo a tanti sconquassi: « Ridotto ad una questione di agevolezza materiale, di vita più comoda, di cure e di previdenze, esso (*scil.* il socialismo) non oltrepasserebbe l'interesse dei problemi di cui si è occupata la beneficenza di tutti i tempi, e che appartengono alla benevolenza e carità privata. Il socialismo, per essere moralmente benefico al proletariato e all'intera società umana, dev'essere una conquista e non una concessione ». Sarebbe il caso di domandarsi conquista di che, una volta che la lotta di classe nella sua brutale accezione di ricerca della « agevolezza materiale » è stata ricondotta, più che riformisticamente, paternalisticamente, sotto l'etichetta della beneficenza. Il Croce risponderebbe (attribuirebbe anzi, non senza tendenziosità, la risposta a Sorel) che si tratta di conquista di un più alto livello spirituale: e che invero di ciò, e non d'altro si parli, è dimostrato dall'invito al discepolato presso la borghesia che il Croce rivolge alla classe operaia, stravolgendo il Sorel e forzando, quanto meno, le idee del Labriola: « La borghesia ha una storia eroica: ha saputo organizzarsi, lottare ed aspettare: ha saputo sagrificare intere generazioni per assicurare la vittoria dei figli e dei nepoti; è stata, nel miglior senso, idealista ». Ecco dunque il punto d'approdo di tutto il discorso, rimandandosi l'aspetto « materiale » del problema ad un futuro indefinito: occorre oggi la preparazione morale, l'ascesi nell'astensione (ma le camere del lavoro di Sorel qui non tralucono!): ed ecco saldarsi l'anello col Risorgimento, l'esempio prospettato solo oggi in forma esplicita, ma sottinteso da sempre, al proletariato: ecco evocata persino l'ombra di Mazzini, ma soltanto come portatore di « intransigenza », il fattore morale su cui Croce fa ruotare tutto il discorso, quello che ha animato la borghesia « nei metodi severi della distruzione e della riedificazione ». In tal modo il socialismo non è che un prolungamento, una copia

71. *Conversazioni critiche* cit., I, p. 312.

aggiornata del gran movimento borghese, senza la « scissione » del Sorel, senza « l'odio di classe » del Racca, senza il « sangue » del Pareto: osservando docilmente tutte le regole accennate (che si riducono poi ad una sola, volutamente genericissima, ma densa di sottintesi) » il socialismo è tanto poco pauroso all'occhio del pensatore quanto è poco pauroso ciò che è necessario ». Torniamo all'inizio, al gran fiume fluente del progresso: ma il Croce non intende lasciare i suoi lettori senza un avvertimento ulteriore [72]: attenzione al « socialismo di lega impura, di sorpresa, di maschera o di transazione »: questo socialismo contraffatto, che non si sa bene che cosa sia, e perciò appunto può identificarsi con qualsiasi forma di socialismo, è « pauroso » perché « arbitrario »: è l'ombra dello sciopero generale, cioè proprio dell'impulso spontaneo tanto caro a Sorel, che non si è ancora dissolta per Croce.

Le opere del Sorel, e più forse i saggi del Croce, col loro insistere sulla continuità risorgimentale, sulla salvaguardia dei grandi valori ideali tradizionali, elevati e purificati nel socialismo, ottenevano larghissima eco in questo 1907 tutto vibrante di fermenti spirituali nella crisi modernista, di cui pure, come vedremo, il Croce, e con lui il Gentile [73], e nell'ombra il Sorel, erano tra i protagonisti. E se sul *Rinnovamento* del primo semestre 1907 A.C. (Alessandro Casati?) continuava a prospettare il problema sotto un profilo strettamente filosofico, accomunando Croce e Sorel come coloro che, partiti dalle limitazioni e dalle correzioni del Labriola, avevano mostrato la neces-

72. Questo passo è tolto nelle *Conversazioni critiche* fin nell'edizione 1915.

73. Alle precoci tendenze etico-autoritarie del Gentile, a cui s'è già fatto cenno, dava fin da ora una pertinentissima risposta, nell'ambito della furibonda e scorrettissima polemica tra il suo maestro de Sarlo ed il Croce, ma indipendentemente da essa, il giovanissimo Giovanni Calò sulla « Cultura Filosofica », 15 ottobre 1907: « La Stato, anche se idealmente fondato sul consenso o sul contratto, è prodotto storico, costituitosi con un suo organismo e con funzioni i cui interessi non si può dire coincidano *sic et simpliciter* con quelli, anche etici, dell'individuo... Lo Stato non è mai l'individuo, anche quando questo è volontà buona, e appunto per poter essere buona, non può non essere individuale ». Sulla medesima rivista si legga una recensione 15 dicembre 1907 di Berto Valori sul volume dello Zoccoli intorno all'anarchia, che vedremo discusso a fondo dal Croce, con conclusioni che, sottolineando la prepotente tensione morale degli anarchici verso il bene, non si discostano da quelle crociane.

sità per il materialismo storico di spogliarsi di ogni involucro filosofico, riducendosi a somma di dati ed esperienze; se sul *Marzocco* 2 giugno 1907 Luigi Valli accusava il Croce di prevenzioni e sofismi nel condannare d'insincerità la letteratura contemporanea, di preconcetto dell'etichetta, del catalogo, della classificazione (è un biasimo che sentiremo ripetere da tutti i nazionalisti, non senza una punta di vero), di così scarsa concretezza che non si capiva ancora se egli fosse pro o contro il socialismo, la questione più vitale del momento (e qui il Valli coglieva davvero nel segno) [74]; assai più significativa per il Croce, ed obiettivamente, era la pronta adesione dei leonardisti, con cui poc'anzi si era consumato un irrimediabile divorzio filosofico [75]: e se per Papini si trattò di un brevissimo ritorno di fiamma, per Prezzolini la conquista fu definitiva, un'adesione ed una collaborazione pugnaci che furono d'incalcolabile beneficio per estendere l'influenza del Croce al di là dei circoli accademici, fra tutte le persone colte, o sedicenti tali, in forme che apparvero una « moda » e furono un'autentica egemonia [76]. Questa conquista, com'è chiaro, si realizzava su basi schiettamente conservatrici, con la consapevolezza di trovare un *ubi consistam* così nella critica letteraria come nella politica militante, un legame morale più che intellettuale, che non a caso venne spezzato, per primo e più clamorosamente, da colui che l'adesione a Croce aveva inteso e vissuto su presupposti esclusivamente intellettuali, il Borgese [77]. Ma le resistenze, le perplessità non mancavano: e se si

74. Tipicamente nazionalistiche, ma non destituite di fondamento, anche le affermazioni del Valli sulla vita che trabocca contro formule e scuole (ripeterà qualcosa di simile il Croce nel 1918) e sulla necessità di armarsi per ogni evenienza. In netta contrapposizione agli idealisti, viceversa, la sua fede nella conciliazione tra razionalismo e cattolicesimo.

75. Su questo divorzio si vedono anche le contrastanti opinioni del de Sarlo (« Cultura Filosofica », 15 giugno 1907: « Faccia atto di penitenza [*scil.* il Croce] e cerchi di prendere Hegel un po' più sul serio ») e dell'Amendola, che in *Prose* aprile-maggio 1907, confermando la sua vicinanza alle idee del Papini, che si protrarrà per alcuni anni, cercava di trarre Croce dall'hegelismo al contingentismo, affermando contro di lui la definizione di Hegel « panlogista dogmatico ».

76. Si veda in proposito la lettera 2 giugno 1907 del Croce in G. PREZZOLINI. *Il Tempo della Voce* cit., p. 101.

77. Del Borgese si ricordino in questi anni due volumi molto significativi anche per noi: il *Gabriele d'Annunzio*, terminato nel maggio 1909 a Torino e stampato dal Ricciardi nello stesso anno, con quell'accenno all'Italia dannunziana, che

poteva sorridere del riformista Ettore Marchioli che, prima della profonda, vivacissima crisi che attanagliò lui e Tullio Colucci e tutta la tendenza dopo la *Filosofia della pratica*, supponeva di poter sbrigarsi del Sorel come di « natura essenzialmente anarchica ed antisocialistica » in nome di un positivismo tronfio ed inconcludente [78], non si poteva trascurare la delicatezza dell'avvicinamento (che poteva apparire contaminazione) al Sorel da parte di un vecchio antropologo e criminologo come Giuseppe Sergi, concordante con lui nel giudicare il partito socialista « nella sua fase regressiva... e quindi agonizzante », palesante ormai d'aver fatto il suo tempo, e perciò immune da persecuzioni governative, mentre i proletari « veri e legittimi » si volgono

preannunzia il distacco dal Croce dell'anno successivo, in una selva, però, di spunti crociani (il popolo dannunziano sinonimo estetico di folla, il sarcasmo sulla « pazzesca rincorsa alla giustizia ed alla felicità » propria delle periodiche rivoluzioni parigine, e così pure sull'« ideale malvaceo dell'automatica saggezza britannica », il rifiuto dell'equivoco pascoliano e fogazzariano, la netta distinzione tra la violenza del d'Annunzio e quella del Sorel: un punto, quest'ultimo, su cui il Borgese del *Goliath* cambierà radicalmente opinione. Cfr. le pp. 9, 111, 160, 169, 179, 186); la raccolta *La nuova Germania* edita dal Bocca nel 1909 (e ristampata dal Borgese nel 1917 per ostentare la sua equanimità d'interventista) con l'accenno alla crisi tedesca (il Papini sul « Leonardo », aprile 1906, aveva parlato della Germania « brefotrofio intellettuale d'Europa »: e vedremo il Croce tornarci su) come espressione vistosa di « americanismo... una civiltà carica d'oro e povera di spirito... una barbarie mal camuffata », modulo interpretativo, questo, a cui già s'è fatto cenno e di cui non si sottolineerà mai troppo l'importanza, mentre intanto il Borgese inneggia al « metodo » dei Tedeschi « la razza d'uomini più sani e più saggi che popoli l'Europa », ricchi di quello « spirito di disciplina, che è la pietra angolare delle nazioni », da non confondersi (anche questa è una distinzione tipicamente crociana) né col razzismo pangermanista « sogno di menti malate » né con la personalità individuale di Guglielmo II « tenebrosa formula alchimistica nella quale si compendiano tutti i pericoli che minacciano il mondo »: donde la convenienza di rinsaldare i vincoli tra Italia e Germania « due poli tra i quali si svolse la civiltà cristiana e moderna » fuggendo a tutto potere « le pestilenze che emanano dal sacro letto della Senna » (cfr. pp. 6-7, 236, 461, 484). Sul volume del Borgese si veda fin d'ora l'enfatica recensione germanofila di Cesare de Lollis nella « Cultura », 15 aprile 1909, estasiato dinanzi ad un « ambiente miracoloso presente foriero di miracoloso avvenire » ed anche, più prosaicamente, dinanzi allo « spettacolo d'unità, di ritmo e di forza » offerto da un reggimento tedesco in marcia.

78. La recensione al Sorel sulla « Critica Sociale », 16 febbraio 1908. Nella stessa sede, il 16 aprile 1907, il Marchioli aveva inneggiato a Roberto Ardigò « campione invitto della libertà contro il teologismo e il misticismo... Baiardo del pensiero laico... faro luminosissimo e purissimo di saggezza e di virtù... mentre dalla terza Roma e da tutta la penisola sembrano innalzarsi dense nebbie offuscanti l'orizzonte ».

all'azione diretta (*Giornale d'Italia* 26 luglio 1907); non si poteva trascurare la critica penetrante che alla ristampa di *Materialismo storico ed economia marxistica* veniva compiendo sulla *Cultura* 15 marzo 1908 il delfino del Ferrero, Corrado Barbagallo, convenendo, sì, che il marxismo nulla avesse che vedere con una determinata tattica di partito (ma l'involuzione socialista in Italia ed il contemporaneo, e forse conseguente, dilagare del riformismo erano cose ben scontate!) ma respingendo il « canone » interpretativo, deplorando che la rinascita idealista avesse ucciso indiscriminatamente tutti i materialismi, e così anche quello storico, prima che i testi del marxismo fossero stati intesi ed assimilati a dovere, ed insomma punzecchiando e talora intaccando quello che già allora appariva la « mistificazione » del Croce, né ciò soltanto nei confronti del Marx ma anche del Sorel [79].

Croce avvertì l'opportunità di prendere le distanze, e lo fece sulla *Critica* del marzo 1908 con due scritti che vanno anche qui considerati unitariamente, l'uno volto al Risorgimento, già da noi rammentato, e che torneremo a ricordare a proposito dei modernisti (questi crociani sono grandi affreschi di cultura, di costume e di politica, che giova analizzare nei loro elementi, sottraendosi allo splendore del quadro d'insieme) *Ruggero Bonghi e la scuola moderata* [80], l'altro in discussione di un tema attualissimo ed in recensione di un libro di successo europeo *L'anarchia - Gli agitatori, le idee, i fatti* di Ettore Zoccoli, edito l'anno prima dal Bocca [81]. « L'anarchia è la più importante deviazione etica che abbia mai turbato il mondo » esordisce perentoriamente Zoccoli: ma le cinquecento fittissime pagine della sua trattazione non sfiorano che marginalmente la morale, accentrandosi invece in una critica giuridica ed istituzionale dell'ideale anarchico di

79. Sempre caldamente favorevole al Croce permaneva la « Rivista di Cultura », sia che egli criticasse le deviazioni democratiche, massoniche e positiviste del socialismo (Emidio Carpani 1° gennaio 1907) sia che schermeggiasse col Valli (1° luglio 1907). Vedi anche 15 dicembre 1907.

80. *La letteratura della nuova Italia* cit., III, p. 264 con lievissime modificazioni.

81. *Conversazioni critiche* cit., I, 271. L'Abbate (*op. cit.*, p. 119) cita da questo testo, non confrontando con la « Critica » e non notando perciò le radicali modifiche apportate dal Croce, con tagli che nel testo abbiamo sottolineato, ed altri interventi minori, come la sostituzione di « spirito rivoluzionario » a « proletario » per togliere ogni appiglio classista, e politicizzare ed eticizzare all'estremo.

CENTRO BIBLIOTECARIO DI AREA UMANISTICA

demolizione dello Stato, critica in cui egli reputa di poter esaurire il suo compito, identificando esplicitamente, in conclusione, il controllo morale da parte dello Stato con la sanzione giuridica. Ma Croce, che esce appena dall'aver filosoficamente ridotto, tra vivaci contrasti [82], il diritto all'economia, coglie subito il largo campo che lo Zoccoli gli dischiude, per introdurre concetti morali su un terreno che ne sembra totalmente destituito, con conseguenze politiche rilevantissime, come stiamo per vedere: « *Se l'anarchismo ha avuto tra i suoi rappresentanti uomini ai quali non si può sconoscere un vero entusiasmo morale* — ragiona il Croce, con parole che poi gli scotteranno sulla penna, anche a prescindere dal « bakuninismo irrancidito » del *Materialismo storico* [83] — un nucleo razionale deve pur esserci in questo movimento [84]. Il Bakunin ed altri anarchici accusavano il socialismo di tendenze riformiste e borghesi; e difronte ad esso ponevano l'anarchismo quasi serbatoio del vero spirito proletario. *Hanno forse gli avvenimenti posteriori dato una smentita ai giudizi del Bakunin, di un uomo cioè che aveva occhio acutissimo per discernere negli ambienti più disparati il vero elemento rivoluzionario? Non sembra*: poiché il socialismo, o una parte cospicua del socialismo, ha poi scorto un pericolo nel riformismo e, se non si è data proprio in braccio all'anarchismo, si è trasformata in sindacalismo rivoluzionario. Forse l'anarchismo, considerato nel suo insieme, giova a mantenere quel sentimento di scissione *tra il proletariato e la borghesia* che i teorici del sindacalismo stimano indispensabile al programma socialista. E può darsi che lo storico futuro finirà col riconoscere qualche cosa di buono anche nell'anarchismo, come noi riconosciamo il buono nei movimenti ereticali del medio evo ». Questa pagina è di capitale interesse, come si sarà rilevato, per la storia interna del Croce, con quella eliminazione posteriore della moralità anarchica, della politicità rivoluzionaria di

82. Si vedano il Murri su « Rivista di Cultura », 1° dicembre 1907 e Federico Flora sulla « Cultura », 1° febbraio 1908, i quali, pur convenendo di massima, notano con allarme l'assoluta trascuratezza crociana per la società. È per lui questa « solo nozione empirica sul fondamento della coazione? » si chiede il Murri: ma il Flora ribatte: « I diritti individuali non sono in realtà che diritti sociali ».

83. *Ed. cit.*, p. 56.

84. Nelle *Conversazioni critiche* si dice invece che dell'anarchismo occorre indagare « quale ufficio abbia adempiuto e adempia ».

Bakunin (che più tardi egli attribuirà a Marx, ed in via esclusiva), della definizione classista della « scissione », che resta così una tensione della volontà, campata in aria. Ma, anche letta nel suo scheletro fondamentale, la sua importanza è massima per l'implicita riduzione del sindacalismo all'anarchismo, e di entrambi all'eresia: una individualizzazione etica assolutamente esasperata: e che ha come risultato pratico quello di mettere il sindacalismo ai margini della società politica militante, se non addirittura di espungerlo. Anche Sorel, infatti, lo si è visto, si richiama negli *Insegnamenti* agli anarchici, ma alla loro tattica, alla loro violenza, ad elementi cioè squisitamente politici. Non solo: ma il suo richiamo è ai cristiani delle catacombe, a tutta intera una società che sorge, non ad una minoranza eretica nei confronti di una società già assestata, come la Chiesa medioevale. In questo modo, il sindacalismo è uno degli infiniti fattori del cammino umano, rivestito come tale di una sua positività, non il verbo dell'umanità rinnovellata: Sorel guarda a Tertulliano, Croce a fra Dolcino: e non vi è poca differenza.

In realtà, gli interessi del Croce cominciano a muoversi in un ambito del tutto estraneo al movimento operaio, la sua eticità prende altre vie e s'indirizza risolutamente al Risorgimento, spezzando in senso conservatore l'equilibrio mantenuto per lunghi anni: l'attenzione che il Croce mantiene verso il socialismo s'irrigidisce in forme ideologiche e s'identifica nella polemica contro la sua degenerazione massonica, già ad esempio nel novembre 1908 sulla *Critica* in recensione alle *Illusions* del Sorel. Molto significativo è viceversa il fatto che questo ritorno al Risorgimento, prima d'inquadrarsi in una cornice di società e di costume nel nome del Carducci, s'inizi e si precisi politicamente sotto l'egida di Silvio Spaventa. È' a lui infatti che tiene l'occhio esplicitamente il Croce, ironizzando, nel marzo 1908, sui rimedi della beneficenza e della bontà escogitati dal Bonghi a contrastare il socialismo, sulle sue « generiche lamentele » da moralista, disdicevoli all'uomo politico, il quale « piglia il mondo così com'è e non lo inonda di pianti ma ne studia le forze », sulla sua « forma di lealismo monarchico scivolante nella tenerezza personale e familiare ». Come si vede, questo ritratto del Bonghi, se caricatura non è, viene caricaturalmente presentato, ed il Croce ha buon gioco nell'irridere tutto un

costume (chi sfogliasse il *Mattino* di fine secolo ne rimarrebbe appieno istruito) che era peraltro già quasi del tutto tramontato, né presentava rilievo politico. Ma da ciò il Croce prendeva spunto per introdurre lo Spaventa « tra i più austeri rappresentanti del partito conservatore italiano », e con lui i suoi giudizi sulla monarchia « necessità storica » e sul re « categoria politica » [85]: un problema di forze realisticamente considerate, insomma, come quello del conflitto tra Stato e Chiesa, o l'altro del movimento proletario, che non può dissolversi al contatto delle « bianche mani delle dame nelle fiere di beneficenza ». Ma, proprio rievocando il discorso di Bergamo, ed a proposito dei proletari, il Croce non sa far di meglio che far proprie le parole dello Spaventa, che nel 1886 eran potute suonare come prova di sensibilità eccezionale, ma nel 1908 non facevano che riproporre un problema, già variamente affrontato e risolto, almeno in linea di teoria, con vago tono pedagogico: « Nelle condizioni del lavoro moderno l'elevazione delle classi operaie è difficile; la libertà stessa è spesso contraria agli sforzi che esse fanno per riuscirvi. Un governo che dimentichi oggi questi problemi può essere un nuovo governo temporale ma non un governo moderno... ».

Ed a Spaventa ed all'ambiente di via della Missione il Croce torna calorosamente, eloquentemente, durante questi mesi. Nell'agosto 1908 il Laterza termina di stampare *Forme vecchie, idee nuove* di Giorgio Arcoleo. È una raccolta di scritti dell'illustre costituzionalista siciliano, che ancora nel gennaio precedente sulla *Rassegna Contemporanea* del duca di Cesarò e di Vincenzo Picardi ha tracciato un quadro catastrofico degli espedienti e delle leggine dell'Italia giolittiana, soffocata dall'assenza dei partiti [86]. E nel volume il rimpianto

85. Ne *La letteratura della nuova Italia* gli aggettivi mutano rispettivamente in « politico » e « costituzionale ».

86. Sempre sulla « Rassegna Contemporanea », gennaio 1908 il marchese Alfonso Lucifero, che sarà poi tra gli ispiratori di « Italia Nostra », scrive che « una guerra per tutelare i nostri interessi di espansione commerciale e d'integrità geografica ed etnica, non è possibile nelle condizioni dello spirito pubblico del nostro paese... Gli educatori dovrebbero, prima ancora che insegnare la scienza, istruire le anime dei giovani al rispetto delle leggi e alla resistenza ad ogni sopraffazione ». Nel febbraio il nazionalista Roberto Forges Davanzati irride nel partito socialista « la venere vaga del democratismo roseo, la moralità cavallottiana, il falso determinismo positivista e spenceriano ».

del buon tempo passato torna insistente, anche nelle forme e nelle figure meno gradite al Croce, come il Crispi della commemorazione palermitana del 12 gennaio 1905, pur acutamente denunziato nella sua sordità dinanzi alle trasformazioni della vita moderna, ma poi « atleta indomabile » contrapposto ai « mercanti della politica » che pretendono abbassare « armi e bandiere innanzi ad opifici e laboratori » in nome del « godimento degli interessi materiali » [87] L'Arcoleo, la cui sensibilità sociale è pur ben più viva rispetto alla rapida involuzione moraleggiante del Croce [88], si sbarazza come di « spostati » di coloro che rinunziano (*sic*!) a procurarsi l'istruzione, vestibolo del suffragio (discorso di Roma 23 marzo 1906): difetto di partiti, eterogeneità della maggioranza ed ingerenza governativa traggono l'Italia a perdizione, nella mancanza sconsolante del senso dello Stato, che « urge anzitutto ristabilire » come risultato di un generale rinnovamento pubblico e privato, coronato dal « ripristino del principio di autorità, che non è del governo soltanto ma di tutti i grandi corpi dello Stato » e dalla celebrazione del patriottismo quale « bisogno di una patria grande e forte », tutto ciò, insomma, che oggi viene sconsideratamente negato da una « malsana democrazia, che non comprende che per essere popoli ricchi bisogna anzitutto essere popoli forti » [89]. Questo è l'ammonimento dei superstiti della vecchia Destra, inteso il termine, come il Croce lo intendeva, più quale indice di un ambiente, di un costume, che con distinta definizione di partito. Ammonimento ben presto ripetuto dal medesimo Spaventa, con la raccolta laterziana di suoi scritti e discorsi a cui il Croce appose la ben nota prefazione nel giugno 1909 ed il titolo *La politica della Destra*, del che gli venne onesto rimprovero, come per un'identificazione arbitraria tra un uomo e un partito (ma la Destra di Croce, ripetiamo, non era un partito!) da Antonio Salandra, un altro, il più

87. Si veda l'entusiastica recensione di Luigi Capuana a questo discorso dell'Arcoleo in « Giornale d'Italia », 22 aprile 1909.

88. Si veda ad esempio la prolusione del 27 novembre 1905 all'università di Napoli (« Bisogna avvicinare l'università ai centri della vita commerciale, industriale ed agricola con pratiche applicazioni... Si vive in un'epoca, si pensa con un'altra ») o il biasimo all'indifferenza ed all'egoismo delle forze conservatrici.

89. Ho citato e riassunto dall'*ed. cit.* pp. 12, 43, 79, 188, 193, 265, 270, 279.

autorevole tra i superstiti di via della Missione. Appunto l'articolo del Salandra sulla *Nuova Antologia* 16 novembre 1909, dal titolo significativo *Glorie ed errori della Destra*[90], testimonia indirettamente l'importanza, la tempestività dell'iniziativa del Croce per un esame di coscienza da parte dei vecchi conservatori, esame sfociato nel riconoscimento assai acuto (e più tardi non tenuto sufficientemente presente dal Croce) di un metodo « estraneo e distante » del governo moderato, attento al fiscalismo più che ai problemi civili e sociali, nei confronti di tutti i ceti del Mezzogiorno, che perciò ha dato l'insurrezione borbonica del 1876, i cui funesti effetti si avvertono ancora. Ciò posto, il Salandra svolge il concetto, che il Croce farà fin da due anni dopo (ed anche nella *Storia d'Italia*) in gran parte suo, del partito unico di governo, che pur riesce a salvaguardare il sistema parlamentare se di continuo si rinnova, eticamente e politicamente: donde però (e qui Salandra tende la mano al Gentile) celebrazione dello Stato « coscienza direttiva della nazione » di cui Spaventa era « adoratore » e con cui s'identifica la libertà. Gravi e tormentosi temi, dunque, che l'opera del Croce sottoponeva alla meditazione di tutta la classe dirigente italiana allo schiudersi di un periodo di crisi delicatissima di cui egli stesso sarebbe stato tra i massimi protagonisti: temi di cui anche la giovane generazione si mostrava drammaticamente cosciente, come risulta da un passo, anch'esso ispirato dallo Spaventa, ed apparso il 30 novembre 1909 sulla milanese *Azione*, di Alberto Caroncini[91], significativo sia per l'anticipazione quasi letterale di certe espressioni famose di *Fede e programmi* sia per l'aspra scissione in atto tra l'uomo politico conservatore estremo ed il liberista nemico del riformismo e filosindacalista, cosa ben più drammatica (ma tipica di tanti giovani nazionalisti della generazione del Caroncini) che non, ad esempio, nei maestri del liberismo, Pareto o Pantaleoni, dove la tradizione etica dello Spaventa non ha parte alcuna: « La nostra odierna condizione politica — scrive Caroncini — ci porta a desiderare il rafforzamento di certe istituzioni (patria, esercito,

90. Vedi *La politica nazionale e il partito liberale, Treves*, Milano 1912, pp. 65 ss.

91. Traggo dall'*op. cit.*, p. 192. Più moraleggiante e letteraria la recensione di Angelandrea Zottoli nella « Cultura », 15 novembre 1909.

famiglia) che stanno molto a cuore ai conservatori; d'altra parte le nostre convinzioni liberali ci portano a combattere la loro mania di intromissione nella vita economica e di limitazione della libertà individuale ».

Benedetto Croce, alle soglie del 1910 e di palazzo Madama, sull'onda del larghissimo successo della *Filosofia della pratica* e delle polemiche modernistiche ed universitarie su cui ci intratterremo più avanti, salutato dall'Amendola con un articolo famoso e dal Prezzolini con un'apposita biografia di tipo saggistico, maestro della gioventù italiana e « poeta della filosofia » e successore di Carducci, fornito della *Voce* come di uno strumento rappresentante « per così dire il passaggio dalla filosofia alla vita, esaminando fatti e istituzioni in quanto incarnano o dovrebbero incarnare un pensiero » [92], Benedetto Croce non aveva dunque più nulla in prima persona da dire al movimento operaio, al partito socialista, al sindacalismo rivoluzionario. La stessa sua attenzione di questi mesi all'Oriani, su cui poi molto si favoleggiò e si scrisse, rispondeva più ad una curiosità moralistica e di costume pur tra mille perplessità, che non ad un determinato intento di rivendicazione politica [93]. Il Risorgimento del Croce era

92. Il notissimo giudizio è del Croce nella « Critica », 20 maggio 1909.

93. « Ho il dubbio di essere stato troppo benevolo in quello che scrissi di lui. Ma bisognava reagire contro la disistima e la indifferenza generali » scriveva il Croce già il 13 gennaio 1910 a Renato Serra (ALFREDO GRILLI, *Tempo di Serra*, Vallecchi, Firenze 1961, p. 198). Assai interessante, viceversa, il rimprovero fatto dal Croce all'Oriani sulla « Critica », 20 gennaio 1909, di non essersi appoggiato a nessun partito come « oratore politico », con le famose parole fervide d'impegno civile: « Meglio, in politica, aver rappresentato venti bandiere che nessuna » (il brano è riportato ne *La letteratura della nuova Italia* cit., III, p. 230 con la soppressione del passo precedente, sulla preferenza del Croce per i *pamphlets* politici anziché per i trattati « fantasticherie o generalità »): opinione sostanzialmente riecheggiata, pur tra lampi e fremiti tipicamente orianeschi, dal Caroncini sulla « Voce », 28 gennaio 1909. Non va sottaciuto il fatto che il vero precursore della fama letteraria e della trasfigurazione politica dell'Oriani, Luigi Federzoni (lo citeremo sempre così anche quando usava, come in questo caso, lo pseudonimo di Giulio de Frenzi: e lo stesso faremo per il Suckert rispetto a Malaparte) parlando sul « Giornale d'Italia », 27 ottobre 1907, del « solitario di Casola », gli contrapponeva gli italiani che « si struggono d'ammirazione democratica per le disinvolte ricreazioni del Ferrero, penultimo successo di Parigi »; né il fatto che lo stesso Oriani, inneggiando sul « Giornale d'Italia » 30 aprile 1909, al « gigante plebeo » Proudhon, gli trovasse nella Francia odierna « un pochino » simile il Sorel.

qualcosa di ben preciso e definito, nomi, riferimenti concreti, Spaventa, Carducci (non mai Mazzini, non ancora Cavour, non più i radicali) in cui « rivolte ideali » più o meno corrosive non hanno luogo da allignare: è un Risorgimento « con gli eroi », che faranno la loro solenne epifania nella chiusa della *Storia del regno di Napoli* mentre il fascismo prepara le elezioni del « listone ». Pure, il problema non è chiuso per Croce ed i crociani: ma lo prendono in mano, non senza motivo, gli epigoni: soprattutto Prezzolini, il conferenziere di Siena, l'uomo delle serrate e del *Regno*, già resosi operosamente benemerito durante la campagna antimodernistica, che il 19 novembre 1908 a Firenze data la prefazione alla sua *Teoria sindacalista*. Il 20 dicembre esce la *Voce* e le prime parole di Prezzolini sono per Georges Sorel « che alcuni dicono il maestro ma che io chiamerei piuttosto la coscienza sacerdotale del sindacalismo, per quel frenetico amore di verità che lo caratterizza e per quel suo apostolato di ideali etici, sereni, gravi e spesso mistici, nel campo dell'azione sindacale » [94]: è un linguaggio carico d'unzione, come si vede, che immobilizza Sorel, il rivoluzionario Sorel, l'uomo della violenza e dello sciopero generale, in un gestire ieratico e pontificale: ma Prezzolini non fa che portare Croce alle estreme conseguenze, il sindacalismo bardato di eticità fino alle soglie della caricatura e della squalifica politica. La sua interpretazione è soccorsa d'altronde da sindacalisti militanti, come Paolo Mazzoldi, segretario della Camera del Lavoro di Parma, sulla *Voce* 3 gennaio 1909, che insiste anche lui sul « movimento profondamente morale », sul « problema di volontà e di forza, nel senso più ampio della parola », sul rifiuto della « pietà e sentimentalità borghesi », sul culto del sindacalismo fine a sé stesso come « meravigliosa ginnastica delle menti operaie ». Ma l'uscita del libro di Prezzolini mette brutalmente le cose al loro posto: il sindacalismo è un movimento di purificazione, che libera il capitalista dalle tendenze umanitarie e lo rimanda al sua ufficio, chiudendo il proletario « nella sua lega ad acquistare le virtù (*sic!*) che lo devono rendere domani padrone »: niente

94. Prezzolini informava che Sorel aveva abbandonato il *Mouvement Socialiste* ed i sindacalisti perché questi inclinavano ad accordarsi con massoni e democratici in sostegno di Briand.

beneficenza, dunque, niente azioni avventate: il sindacalismo, interpreta Prezzolini volgarizzando Croce, lavora per i nipoti, mantenendo viva l'idealità sociale e religiosa in una piccola minoranza, mentre i riformisti « guidati da gente onesta, come in maggioranza sono in Italia » risolveranno i problemi più urgenti in senso democratico. Ecco dunque una spartizione eloquentissima, agli uni il mondo impuro, agli altri la chiesa austera: e lo sciopero generale? e la violenza? « Per ora la massa operaia è assolutamente incapace del coraggio che ci vuole per adottare la dottrina dei sindacati »: restino dunque costoro nelle catacombe a meglio elaborare le dottrine del Sorel, di cui Prezzolini a bella posta esagera il disordine, la rozzezza, la disorganicità, sino al parallelo conclusivo con Croce, da cui non escono già i due sodali di quindici anni di polemiche marxiste e non, ma esce un Sorel che nulla ha capito del marxismo, una demolizione puramente dottrinaria che nulla tocca del teorico dell'azione e del sindacalista, ma che pure si conclude con la definizione molto espressiva del più che sessantenne Sorel e del Bergson come di « due giovinezze che debbono maturarsi ed educarsi » [95]: ed Alfredo Gargiulo rincalza sul *Giornale d'Italia* 31 marzo 1909, svuotando Sorel anche del suo superstite contenuto proletario, giudicandolo teorico del sindacalismo « solo perché esso è l'unico che, in questo momento, possa garantire, pel tramite della violenza, uno slancio dell'uomo verso la moralità »: ma in realtà il suo discorso è sviluppato, è principalmente stimolante per « la borghesia più attiva, perspicace e pronta a provvedere ». Dalla moralità sacerdotale, insomma, il produttivismo e la legge del profitto dei capitalisti dilagano senza più freno: prendendo in tendenzioso senso un passo del Sorel noto anche a noi (partito dei lavoratori, non dei poveri) il Gargiulo sentenzia « non eroica né feconda di buoni effetti la violenza degli affamati »: e poggia l'educazione sindacalista sul sicuro piedistallo di una « relativa prosperità del proletariato ».

La *Teoria sindacalista*, ultima e più esplicita presa di posizione dell'*entourage* crociano sull'attualissimo problema, suscita un diluvio

95. Cito e riassumo dall'*op. cit.* pp. 16, 53, 64, 203, 232, 253-7. Non si trascuri a pp. 88-96 il mirabile ritratto, di tipico gusto soreliano, della fiacchezza morale e della pluridisponibilità degli intellettuali.

di commenti e di polemiche. Primissimo è Franz Weiss, che sul *Divenire Sociale* 1° e 16 aprile 1909 getta il grido dell'allarme sindacalista contro lo stravolgimento moralistico e politico operato dal Prezzolini: questi riduce crocianamente il materialismo storico ad un « canone » e già qui siamo nell'ambito del fraintendimento: « Il guaio è — incalza il Weiss con una puntata che andava a colpire direttamente il Croce — che, ridotto anche il materialismo storico alle modeste proporzioni di una somma di precetti più o meno utili ad uso degli studiosi di storia, bisogna anche sapersene servire »: il che Prezzolini si è guardato bene dal fare, imitando anche in ciò diligentemente il suo maestro, ed alterando in tal modo artificiosamente le proporzioni del suo confronto con Sorel, che il Weiss traccia con ben altra severità: « Quanto a Benedetto Croce, secondo il nostro autore il più eccelso dei demolitori della fama usurpata di Marx, colui che sopra gli altri come aquila vola, io mi permetto semplicemente di osservare che i pochi articoli di rivista scritti da questo autore saltuariamente sulla teoria marxista, pur contenendo molte osservazioni acute e soprattutto molto buon senso, non costituiscono però affatto quella completa revisione e rettificazione del pensiero del Marx e dei suoi discepoli ed avversari come pare che creda il Prezzolini. Ai pochi articoli di rivista del Croce (che poi non sono affatto tutti quanti oro colato, vedere per esempio il modo con cui Croce tentò di spiegare la teoria del plusvalore) fa riscontro da parte del Sorel tutta una vasta produzione letteraria dedicata in gran parte a una revisione del marxismo ». I sindacalisti, insomma, avvedutisi pienamente dell'*iter* sotterraneo che ha condotto il Prezzolini alle sue conclusioni, e delle finalità remote che egli ed il Croce si prospettano per sorvare ed imbrigliare il sindacalismo, revocano in dubbio tutta la fondatezza di questo *iter*, riaprono le *querelle* di fine secolo, cogliendo per di più il Croce in una fase delicatissima di trapasso e di assestamento definitivo su posizioni conservatrici. Raramente come in questo momento, in cui spunti e fermenti contro tutta l'egemonia culturale *in fieri* del Croce ribollono nel *Divenire Sociale* [96], si è avvertita

96. Si vedano il 1° dicembre 1909 Luigi Viesti in critica alla riduzione crociana del diritto all'economia o il 15 gennaio 1910 l'antistatalista Panunzio che stigmatizza le tesi reazionarie di *Forme vecchie, idee nuove* dell'Arcoleo.

la mancanza di un continuatore sistematico dell'opera di Antonio Labriola. Giacché da parte riformista la polemica, pur vivacissima, non investe il campo ideologico, non evade dallo schema della concretezza riformista opposta alle astrazioni sindacaliste, e così il dialogo, anziché serrarsi sulla passata e presente « mistificazione » crociana, resta campato in aria e sterilissimo. Non è un caso, infatti, che lo scritto della *Critica Sociale* 16 aprile 1909 sul volume del Prezzolini rechi la firma di Arturo Salucci, l'avversario più dogmatico di ogni forma di sindacalismo, del cui libro *Crepuscolo del socialismo*, l'anno successivo, il Sorel avrebbe dato d'altronde il più catastrofico dei giudizi [97]. « Concezione dottrinaria, pura teoria... estremo sforzo ed ultima espressione della filosofia borghese », sentenzia il Salucci sulla traccia del suo maestro e *leader* Ivanoe Bonomi [98], agevolato, s'intende, dalla stilizzazione particolarissima che del sindacalismo aveva fornito il Prezzolini: l'uomo nuovo non viene dai sindacati, dove c'è molta miseria morale ed intellettuale, ed i cui capi non sono altro che intellettuali di mestiere: la debolezza intrinseca del sindacalismo è proprio in ciò che potrebbe rappresentare una sua qualche bellezza e dignità morale, nel suo inquadrarsi « in quel moto complesso e svariato di neo idealismo, di rinascita spiritualistica che da qualche tempo, è inutile negarlo, contende vittoriosamente il passo al materialismo e al positivismo ». Velleità, dunque, fumisterie, cose da non prendersi troppo sul serio, a differenza della seria e grave riflessione a cui il Weiss ha invitato i socialisti. Nessuna meraviglia, perciò, che i crociani possano tornare brillantemente alla carica, e ribadire ulteriormente la loro interpretazione moralistica, ed assodarla anzi con cenni alla psicologia, al gusto, allo stile, che stilizzano sempre più

97. « È veramente scandaloso che simili scritti possano pubblicarsi in Italia » (lettera 25 luglio 1910 a Mario Missiroli edita da quest'ultimo in: GEORGES SOREL, *Lettere a un amico d'Italia*, Cappelli, Bologna 1963, p. 76).

98. Ne *Le vie nuove del socialismo*, che il Sandron pubblicò nel 1907, il Bonomi non risparmia puntate al Sorel sull'azione parlamentare e sulla legislazione sociale, nonché sul liberismo e sulle divergenze che separano la teoria della violenza dal sindacalismo pacifista del Leone (pp. 110-2, 117, 202) ma senza soverchia asprezza. L'importanza fondamentale del volume del Bonomi per la storia del riformismo è analizzata nelle pp. 157-60 del mio *Leonida Bissolati*, Feltrinelli, Milano 1958, a cui mi permetto di rimandare.

Sorel come « uomo di profonda fede » e perciò rispondente e congeniale alla « fortissima fibra morale » del Croce: egli rappresenta, prosegue il Gargiulo in una lettera aperta a Prezzolini sulla *Cultura* 15 giugno 1909, « la più trasparente coscienza del movimento socialista nella sua purezza ». Tutte queste figurazioni angelicate preludono alla conclusione, che è invece di vero e grande rilievo politico: il Croce « ha trovato nel Sorel l'espressione più schietta della propria fede sociale ». Anche il Croce parlerà tra non molto di fede: e di fede si è parlato, anche da parte del Salandra, a proposito dello Spaventa. Ma con ciò la lotta di classe, l'antagonismo degli interessi (e non parliamo della violenza e dello sciopero generale) escono del tutto dal quadro politico, anzi questo stesso quadro si dissolve, e non restano che sentimenti, tensioni morali, impegni di volontà, tutte cose adattissime a rifluire, nel mite e saldo splendore carducciano e risorgimentale, nella più schietta conservazione.

Il dibattito sulla *Teoria sindacalista* non ha peraltro esaurito la molteplicità di spunti che l'argomento fornisce. Su di essa s'innesta e con essa s'intreccia il profondo scossone impresso un po' dovunque, ma specialmente tra i riformisti, come si vedrà in seguito, dalla *Filosofia della pratica.* Il vecchio tronco positivista del socialismo italiano sente di dover fare i conti con Croce per mettersi a passo con i tempi, per non farsi scavalcare dai nazionalisti o disertare dalla nuova generazione: il grosso ostacolo di Marx è accantonato, il confronto s'imposta direttamente, pur tra resistenze fortissime [99], con l'idealismo. Ma a questo fine occorre accantonare anche Sorel, eliminare l'equivoco vagamente politico che egli può rappresentare in una prospettiva che intende essere eminentemente ideologica e morale. Perciò i colpi contro di lui da parte dei riformisti si susseguono implacabili: sulla *Critica Sociale* 16 settembre 1909 il Salucci lo irride come « Zarathustra del proletariato », Vittorio Imbriani avrebbe potuto arricchire con lui la sua collana di « fame usurpate », è un profeta del proletariato esaltato dagli aristocratici (questo colpo va a segno,

99. Si veda ad esempio come Vittorio Osimo sulla « Critica Sociale », 16 maggio 1909, discuta di *Scuola e filosofia* del Gentile tacciando di « inafferrabili astrazioni » le sue critiche allo Stato laico e notando un eccesso di spiritualismo.

ma raggiunge il Sorel « crociano » più che l'autentico: e d'altronde a dirlo, con spregiudicatezza, è stato un crociano, ancorché scalpitante, il Borgese [100], sulla *Stampa*), tutto ciò, e la violenza, e il pessimismo, riconducono a Nietzsche, non si può esaltare la rivoluzione e vivere da pacifico borghese (Sorel riscuote la pensione dello Stato che intende distruggere!), la fama di Sorel è dovuta all'enorme ignoranza politica italiana (questo non è precisamente un complimento per Croce!), la sua violenza è l'incendio dei cascinali: e qui, a conclusione, una ridda di epiteti, da topo di biblioteca a saltimbanco e fiore del male, che coronano bene questa che vorrebbe essere demolizione integrale e non è che volgare denigrazione, esprimente, peraltro, con efficacia uno stato d'animo e culturale rabbioso da parte dei riformisti, quasi tendessero essi a sbarazzarsi al più presto di ogni bagaglio supersiste marxista, di ogni filone o lampo che riconduca più o meno esplicitamente a Marx, per attendere alla loro opera di sindacalismo nazionale e di democrazia politica [101]. Quanto poi personalmente a Sorel, le sue recenti disavventure politiche e l'accostamento, sia pur strumentalistico, a circoli nazionalisti, hanno obiettivamente interrotto i suoi legami col sindacalismo: teoria politica ed azione diretta restano entrambe abbandonate a sé stesse, e perciò destinate all'esaurimento: Prezzolini ha colto, ha fotografato Sorel in un momento decisivo di crisi, di cui ha anticipato le conclusioni ideologiche e morali, trascurando però il vivacissimo retroterra politico e culturale da cui la crisi prende origine. Anche Sorel, per parte sua, si misura

100. Molti anni più tardi il Borgese (*Golia, marcia del fascismo* trad. it. Mondadori, Milano 1946, pp. 216-7) avrebbe giudicato le *Réflexions* « quintessenza della sregolatezza intellettuale e morale » che « raccolse in un unico calderone tutto l'isterismo dell'Italia del '900 »: il che è tipico esempio di quell'antisorelismo antifascista *a posteriori* di cui si discorreva.

101. Il noto positivista Enrico Carrara sulla « Critica Sociale », 16 settembre 1909, accusava la prefazione crociana alle *Considerazioni* di snobismo intellettuale, trattava il sindacato da « escogitazione cerebrale », Sorel da « filosofo fin troppo puro, che non s'accorge di nulla » e così via. Molto serie viceversa le osservazioni, sulla « Critica Sociale » 1° marzo 1910, di Fausto Pagliari, mutuate da Christian Cornelissen, che ne aveva fatto oggetto Werner Sombart, sull'eccessivo peso (che rispondeva però ad una profonda e precisa intenzione!) dato da Prezzolini agli scritti teorici del Sorel, non avvedendosi che il sindacalismo, anziché dal neo-marxismo, discende dalle *Bourses du travail* di Fernand Pelloutier e dal corporativismo anarchico dell'Allemane.

con Croce, di cui ammira la penetrazione intellettualistica e di costume, più che la sistematicità filosofica, in un'intervista al Lanzillo che la *Voce* pubblica il 9 dicembre 1909; ma poi il discorso si sfilaccia nell'auspicio di una « rinascenza peculiarmente latina del pensiero » tale da influire potentemente sull'ideologia proletaria e da collegarla agli ideali classici e francesi del *grand siècle*. In Sorel, insomma, il saggista, l'osservatore di costume, sta prendendo del tutto la mano, anche per vicende di circostanze esteriori, ed estinto da gran tempo l'economista marxista, sul teorico rivoluzionario. Matura in lui il grande giornalista, ciò che sarà un fatto compiuto con l'entrata nella redazione del *Resto del Carlino*, questo corrusco Pantheon dell'intellettualità italiana indipendente nel secondo decennio del secolo, procuratagli da Prezzolini, come egli stesso comunica a Croce il 28 giugno 1910.

Sorel *exit*; e la problematica così vivamente accesasi intorno a lui, e serbatasi rigogliosa per più anni, si spegne e scompare. L'ultima parola sotto il profilo ideologico, autentica pietra tombale (forse più presunta che effettiva) sul sindacalismo rivoluzionario, chiusura reale e consapevole di una parentesi, e ad un tempo espressione di una catarsi personale ormai pervenuta al pienissimo rasserenamento, è pronunziata il 1° gennaio 1910 sulla *Cultura* da Benedetto Croce in recensione agli studi di Emil Hammacher sul sistema filosofico-economico del marxismo [102]. Il protagonista di questo scritto è, non a caso, il Sorel: ma un Sorel circoscritto a mera « volontà » cioè a mero impulso etico di una « azione » nella quale esclusivamente consiste il sindacalismo, una volta che la filosofia ha strappato al marxismo la « maschera » della scienza. Ridotto alla scarna e cruda azione, il sindacalismo affida le sue fortune alla « genialità praticamente e moralmente inventiva »: e non soltanto, il Croce è troppo avveduto per dirlo, ed ancora troppo scettico sulle possibili degenerazioni attivistiche di un tale concetto, alla genialità dell'individuo, bensì anche delle masse, la cui introduzione è procurata davvero genialmente dal Croce per togliere ad esse qualsiasi possibile connotato classista (lo sciopero

102. Ora in *Conversazioni critiche* cit., I, p. 296. Anche qui l'ABBATE, op. cit., p. 128 non riscontra la « Critica » e trascura il brano interessantissimo sulle masse.

generale!) con l'attribuzione invece di funzioni corali ed integrative, la « virtù della fedeltà » di longobardico sapore, lo « stringersi pronto e devoto intorno ai capitani » (il trionfo del metodo liberale nelle elezioni del 1904!), un non meglio specificato ed indirizzato « sicuro istinto ». Così definito e chiarito il processo dell'agire politico, che, si noti, è come tale indifferenziato ed eguale per tutti, e solo in seguito riceverà un'etichetta di partito (la lotta di classe e gli « antagonismi sociali » vengono così silenziosamente a dissolversi) che cosa resta al filosofo, cioè a lui, Croce, « il cui animo è riscaldato dalla sola fiamma della conoscenza »? La consegna è semplice e breve: « Non mescolarsi in lotte nelle quali egli, in quanto filosofo, non ha nulla da fare, e non è in grado di pagare di persona ». Come Antonio Labriola quindici anni innanzi, dunque, il Croce si dimette da cittadino politico, pur non potendo dimettersi da italiano: ma mentre dalla meditazione disinteressata del Labriola scaturiva la discussione sul marxismo, Croce, con impegno civile, morale ed elevatamente politico altrettanto e forse più intenso, approdava a palazzo Madama ed alla difesa dell'ordine e dell'unità sociale.

L'importanza e la densità del discorso sul sindacalismo rivoluzionario, senza dubbio il più significativo per la storia del Croce politico nel corso del primo decennio del secolo, ci ha fatto trascorrere fino alle soglie del 1910, distaccandoci dal Croce che, giusto tre anni prima, aveva consumato il suo divorzio culturale col *Leonardo* e particolarmente col Papini. Questo triennio, oltre che dalla discussione sindacalista, è prevalentemente [103] occupato da due temi di risentito

103. Un grosso episodio pubblico nella vita del Croce di questo periodo s'iniziò il 15 settembre 1906 con la sua nomina nella Commissione Reale per il monumento a Vittorio Emanuele II, insieme col Bistolfi e col Ricci, al posto rispettivamente del defunto senatore Damiani, di Camillo Boito, dimessosi fin dal novembre 1905 con una lettera veementissima contro Ettore Ferrari, gran maestro della massoneria e consultore compiacentissimo per la statuaria, e del Fradeletto. La nomina dei tre fu accolta con giubilo da Angelo Conti, che sul « Giornale d'Italia » dell'indomani li salutava « vendicatori » e specificatamente il Croce « impavido demolitore e costruttore arditissimo ». Ma, insediatisi il 14 novembre, essi videro ben presto che c'era poco da vendicare e da costruire, finché il 20 febbraio 1907, dopo palesi segni d'insof-

interesse pubblico su cui il Croce portò la sua attenzione e il suo intervento, entrambi intensissimi, il modernismo e la scuola, auspice in ambedue i casi pugnacissimo il Gentile e, nel primo, il Sorel, contro il quale, già sulla *Rivista di Cultura* 1° marzo 1907, insorgeva non a caso il Murri, deplorando le sue invettive contro i cattolici dediti all'azione sociale, un patronato morale, secondo lui, buono soltanto ad alterare i connotati economici del conflitto di classe: giudizio ingiusto, postula Murri, che « ha tuttavia il merito di indicare agli uomini di altre classi la via di una maggiore sincerità nella lotta economica e politica ». Si tengano presenti i termini di questa schermaglia, già visibili, ad esempio, nel Pareto, e che mettono in polemica luce soprattutto l'aspetto sociale dell'azione modernistica (o dei democratici cristiani, come si dovrebbe forse dire più correttamente) perché li troveremo diffusissimi, soltanto gli idealisti, innegabilmente, tenendo l'occhio più fermamente e lealmente al mero aspetto culturale del problema.

Questa distinzione è già perfettamente delineata dal Croce nella sua risposta del 25 maggio 1907 all'inchiesta che, con felice tempe-

ferenza da parte del senatore Finali e del Monteverde, fu esplicitamente bocciata la proposta del Croce affinché il Pogliaghi e il Bistolfi s'ispirassero ai disegni del Sacconi per la sistemazione dell'Altare della Patria con una serie di « spiriti magni » anziché con due tavole raffiguranti la breccia di porta Pia ed i plebisciti, cosa « realistica e alquanto triviale » come giudicò il Croce nella sua lettera di dimissioni, inviata entro quarantott'ore, contemporaneamente ai due scultori, a Corrado Ricci ed all'architetto Basile, tutti deplorando i compatti voti di maggioranza con cui si liquidavano le questioni artistiche ad opera di elementi estranei od indifferenti all'arte coalizzati in assoluta e quasi cieca resistenza. Ugo Ojetti, che dedicò immediatamente all'argomento un opuscolo *Il monumento a Vittorio Emanuele e le sue avventure* edito dal Treves (su tutte le avventure si veda MARCELLO VENTUROLI, *La patria di marmo*, Nistri Lischi, Pisa 1957, sull'episodio pp. 367 e 391-2) parlò espressamente di pressioni o di latitanze del ministro Gianturco, parimenti arbitrarie. Tutti i dimissionari del 1907, con molti altri, vennero riammessi il 19 gennaio 1908 dal ministro Bertolini, morto il Gianturco e dimissionario il Martini. Altri episodi minori del triennio la recensione crociana sulla « Critica » 20 novembre 1906, al *Kokoro* di Lafcadio Hearn, tradotto nel settembre dal Laterza con prefazione enfatica (e tipica del momento, a veemente tinta industrialistica, presente anche nel Nitti) di Giuseppe Di Lorenzo, a cui il Croce oppone uno scetticismo ben ponderato, senza alcuna « boria di razza »; e le due del marzo 1909 ad una prolusione di Arturo Farinelli, nobile ed eloquente contro ogni possibile degenerazione pangermanista, ed al famoso libro della MARTEGIANI, *Il romanticismo italiano non esiste*, col non meno famoso giudizio sul « Leonardo », « alto istituto educativo ».

stività, il giovane redattore capo della *Rivista di Roma*, Goffredo Bellonci, d'intesa col direttore, il barone Alberto Lumbroso, ottimo amico del Croce, aveva aperto sulla questione religiosa in Italia. Proprio cinque giorni prima, sulla *Critica*, nell'articolo *Di un carattere della più recente letteratura italiana* più volte citato, il Croce si era soffermato a staffilare i contorcimenti e le ambiguità del misticismo allora di moda, la falsità degli atteggiamenti ascetici, la genericità di ciò che pretendeva a neo-cattolicesimo. L'obiettivo del Croce, molto ben determinato, è Fogazzaro, con tutta la letteraria morbosità sensualistica che quel nome evocava, soprattutto in Croce, più che mai attento, in questo caso, a salvaguardare la sanità dello spirito e la limpidezza del pensiero. Quest'ultima riluce dunque brillantemente nella risposta alla *Rivista di Roma*, dove i due aspetti del modernismo sono chiaramente distinti: di mediocre importanza quello intellettuale, tipico di « ritardatari » che nulla aggiungeranno di nuovo alla scienza ed alla coscienza umana (è chiaro che qui il Croce ha la mente soprattutto alla conciliabilità tra scienza e fede, il vero nodo speculativo del problema, mettendo da parte le velleità riformistiche più o meno fogazzariane); « forse più serio » quello sociale, non valutabile però con esattezza senza un attento esame delle condizioni della penisola. Questa la risposta di Croce, una delle più acute ed oneste, nella sua concisione, che egli abbia date: acume e concisione ed onestà che meglio risaltano se si volge un frettoloso, ma indispensabile sguardo, all'inchiesta importantissima [104] che si prolunga fino al gennaio 1908. Achille Loria, ad esempio, sempre il 25 maggio 1907, è nell'ordine d'idee del Croce: non per terrore dei socialisti la borghesia torna a volgersi, più o meno lucidamente, al cattolicesimo, ma a causa del « fastidio che provano tutti gli spiriti riflessivi innanzi alle improntitudini di un positivismo ormai divenuto petulante, vacuo ed intollerabile »; del tutto opposto il parere di Ferdinando Martini, per cui

104. Non vi si sofferma invece PIETRO SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1961, da cui stralciamo l'opinione del Gambaro sul Murri nel 1912 « ebbro di vino scolastico » ma con molta acqua attinta alle limpide fonti del Croce, e la lettera Fracassini 22 giugno 1908 che denunzia la sicumera, la leggerezza, il disprezzo, il dogmatismo, comuni così al Gentile come alla « Civiltà Cattolica » (*op. cit.*, pp. 159 e 252).

si tratta proprio di una « paura del proletariato » a cui borghesi e cattolici in combutta si studiano di opporre una « religione di classe »; e non si parla di Augusto Murri, per cui esiste una sola religione, quella dello Stato, da applicarsi da parte dei magistrati [105]. Più notevoli le risposte del 10 giugno, a parte l'Ardigò, che nulla vede mutarsi nel presente, né nel futuro. Giacomo Barzellotti parla anche lui di reazione agli eccessi dei socialisti; ma i cattolici non sono per lui semplicemente i clericali, come li dipinge « la parte più accesa e tumultuante » del liberalismo, bensì il partito conservatore che fa una buona volta il suo ingresso in Italia, con finalità schiettamente nazionali; e se il Chiappelli deplora certi indebiti contatti tra la Chiesa e lo Stato, non si nasconde tuttavia che l'anticlericalismo ora rinnovantesi in Italia [106] trova le sue radici in una tradizione giacobina assolutamente negativa, quella stessa che in Francia con la *loi de séparation* non è riuscita se non a conferire alla Chiesa energia e vitalità insospettate [107]. Opportuna era altresì, sempre il 10 giugno, la precisazione di Romolo Murri nulla avere la Lega Democratica Nazionale che fare col modernismo religioso, una confusione suscitata artatamente per annebbiare le coscienze, come già si era fatto ai danni del liberalismo (meno convincente l'altra precisazione, mirare il modernismo alla riforma della pratica, non dell'essenza del cattolicesimo): egli, il Murri, si proclamava contrario al clericalismo rosso e nero, espressione comune di « passione e cupidigia politica porta-

105. Scantona alquanto nella risposta il Luzzatti, che si limita a trasmettere il telegramma, per altri versi davvero storico, inviato la settimana prima, il 19 maggio 1907, da lui, dal Rudinì, dal Molmenti e da Cesare Fani al Rota, candidato a Bergamo, auspicando che tornasse in onore « la dottrina delle religioni libere nello Stato sovrano ».

106. Ne chiede chiarimenti il Sorel al Croce nella lettera 10 settembre 1907, notevolissima anche in riferimento alle critiche del Murri citate nel testo: « Que signifie au juste le mouvement anticlérical que les journaux signalent en Italie? Est-ce mouvement d'imitation des choses françaises? Ou bien est-ce un mouvement populaire contre les mauvais agissements du clergé? Ou encore une manière d'empêcher le catholicisme social de prendre l'extension? Je regarde le catholicisme social comme un des plus grands dangers qui puisse ménacer l'Europe, parce que cette manoeuvre tend à mettre le clergé en lutte directe avec les syndicalistes ».

107. È questa anche l'opinione del Papini sul « Leonardo », aprile-giugno 1907: « La Chiesa cattolica dovrà forse ai suoi assalitori interni ed esterni il trionfo di una nuova giovinezza ».

ta negli affari religiosi »: ma la borghesia non doveva a sua volta dare l'impressione di proseguire la medesima contaminazione per propri fini particolari! Un ammonimento, questo, formulato anche, il 10 agosto, dopo una serie d'interventi minori [108], dal socialista e positivista Francesco Coletti, anche lui preoccupato per questa convergenza tattica borghese verso il clericalismo « sempre buono a tenere a freno certi impeti delle masse ignoranti » ma anche per l'incapacità socialista a rinnovare su basi sociali « la bella fiamma anticlericale », la quale avrebbe tra l'altro consunto ciò che il Coletti crocianamente definiva « l'equivoco modernista »; che viceversa ad un altro socialista, e marxista, il Graziadei, non sembrava affatto tale, anzi « movimento non solo importante ma socialmente utile » da tenere a freno sul piano spirituale con la scuola laica e la gestione statale della scuola elementare. Graziadei scriveva il 10 settembre 1907, nei giorni drammatici della *Pascendi*, che avrebbe dato alla questione proporzioni ben diverse ed all'inchiesta, protrattasi, come s'è detto, fino al gennaio 1908, tutt'altro indirizzo. Ma è sintomatico che in questo numero la *Rivista di Roma* ripubblicasse la risposta polemica alquanto stizzosa data dal Murri al Croce il 1° luglio sulla *Rivista di Cultura*, accusandolo di apriorismo dogmatico nel presupporre fallito e morto il cattolicesimo, ciò che contraddiceva a tutto un movimento di pensiero contemporaneo, nel quale appunto consisteva il modernismo, estraneo perciò alla religione propriamente detta: un'opinione, questa, che Pio X non avrebbe condiviso.

Ancora una volta, peraltro, la polemica idealistica sull'argomento va veduta attentamente, dissociata com'è nei suoi due elementi, che si sviluppano parallelamente, d'intensa religiosità laica ed antimassonica, che giova ad agganciare il fronte ecclesiastico, passando sopra al cattolicesimo politicamente militante, e di violento anticlericalismo. Espressione efficacissima di questa complessità d'atteggiamenti, che s'incontra poi, e s'incontrerà per quindici anni,

108. Il 25 giugno 1907 lo Zoccoli reputa l'anticlericalismo « forma logora di tattica declamatoria » e Felice Tocco loda il compromesso e la moderazione vigenti in Italia a paragone della Francia; il 10 agosto il Calisse auspica che si soccorra ed educhi il popolo per rinnovarlo religiosamente e lo Zanichelli ricalca le orme del Luzzatti.

nel problema della scuola, è la rivista *Nuovi Doveri*, fondata da una personalità d'eccezione, e vicinissima, non solo dottrinalmente, ma per appassionata umanità ed eticità, al Gentile, Giuseppe Lombardo Radice, che proprio sulla *Critica* 20 maggio 1907 ha gettato il grido d'allarme non solo contro il positivismo, che imperversa ancora nella democrazia e la soffoca, ma contro i clericali, che si accingono a mettere sulla società liberale « tutti e due i piedi sul collo ». Ai *Nuovi Doveri* il Croce dedica sul *Giornale d'Italia* 10 giugno 1907 una presentazione calorosissima [109], difendendo gli insegnanti dall'accusa di preoccupazioni esclusivamente economiche e stigmatizzando le norme in cui essi sono inceppati: « Questo risultato è il capolavoro artistico della burocrazia minervina — prorompe il Croce, con una condanna, come al solito, *in toto* — un capolavoro di secentismo pedagogico... Vi sono ora nelle scuole italiane ordinamenti tali da paralizzare l'attività di qualsiasi educatore, per entusiasta, intelligente e diligente che s'immagini ». Riforma *ab imis,* insomma, ma risanamento innanzi tutto morale, nel qual senso il Croce è ammaestrato dalle sue recenti polemiche scientifiche ed universitarie, non tanto magari quella col de Sarlo, degenerata in una rissa poco onorevole [110], ma quella da lui aperta, e subito vittoriosamente conclusa, sulla *Cultura* 1° maggio 1907, con la denunzia della chiamata a Napoli, a coprire la cattedra di estetica, unica in Italia, e vacante da ventitre anni, dalla morte di Antonio Tari, di « un cervello affatto negato ad ogni pensiero filosofico e mancante perfino della vernice di cultura che in altri dissimula lo scarso ingegno » come Manfredi Porena, e ciò col voto del padre Filippo e del suocero Francesco d'Ovidio, entrambi insegnanti nella facoltà di lettere! Ma questo risanamento presuppone una lotta su due fronti, anche contro la massoneria, che torna all'attacco, ed il 15 luglio, ad esempio, nelle elezioni per il rinnovo delle cariche alla napoletana sezione della Dante Alighieri, dove il Croce è sempre vicepresidente, fa trionfare i suoi candidati e spinge avanti il nome di Carlo Fadda come successore del presidente Gianturco, mortalmente

109. Ora in *Pagine sparse* cit., I, p. 94 tolti i brani citati nel testo.

110. Si veda per tutte la p. 330 della « Critica », 20 luglio 1907, dove del de Sarlo si dice che erutta contumelie, che bara, che sta nel trivio, che è un rachitico e una faccia tosta, che la *Cultura Filosofica* è in carta da maccheroni ecc.

malato: « Massoni sono stati i peggiori fra i nostri ministri dell'Istruzione — sentenziano in tono di anatema il 15 ottobre 1907 i *Nuovi Doveri* — massoni sono quasi tutti i non mai abbastanza lodati burocrati della Minerva, di massoni è formata la grande maggioranza dei presidi ». L'invettiva del Lombardo Radice viene dopo le concitate giornate settembrine del congresso di Napoli, dove il Gentile ha votato egli solo contro l'odg Troiano per la perfetta laicizzazione della scuola e l'esclusione del « sapere fiducioso e opinativo » in favore di quello « dimostrativo e necessario » proprio della scienza e della scuola laica. Lo stesso Salvemini, di cui non è neppure posta in votazione una proposta perché si prenda atto della divergenza tra gli ideali democratici come intesi dalla massoneria e come dalla Federazione degli insegnanti, conducendo i primi « a un indirizzo educativo di anticlericalismo giacobino e settario, che sarebbe altrettanto illiberale quanto l'indirizzo clericale », lo stesso Salvemini, dunque, non si sente di condividere le tesi calorosamente esposte dal Gentile [111] per l'introduzione di una filosofia nella scuola laica, che la ponga in grado di competere con quella confessionale, di un insegnamento religioso, ancorché non clericale, nella scuola primaria, di un soffio di spiritualismo filosofico e religioso in tutta la scuola. Ed il congresso si afferma anche a netta maggioranza (73 voti contro 48) sull'odg Conti che esclude i sacerdoti dalla cattedra, abolisce l'insegnamento religioso, statalizza l'istruzione in ogni grado, riforma l'istruzione femminile perché la donna cooperi allo svolgimento del pensiero laico e non l'ostacoli: indice ulteriore dell'orientamento crudamente e borghesemente massonico del congresso (malgrado la presidenza del socialista Mondolfo) è lo schiacciamento della proposta Barbagallo che equipara gli insegnanti ai lavoratori. L'allarme suscitato dalle decisioni di Napoli è perciò giustificato, e vivissimo: « Ritornino sulla buona via i professori secondari — ammonisce Bellonci sul *Giornale d'Italia* 28 settembre 1907 — e non insistano in un indirizzo che è la negazione della libertà »; il venerando d'Ancona rincara il 30 la dose: « Non abbiamo scosso il giogo del despotismo per cadere sotto quello

111. Il discorso del Gentile ed il suo successivo articolo in *Educazione e scuola laica*, Treves, Milano 1932, pp. 95-167 e 419-27.

della massoneria »; il 1° ottobre Domenico Gnoli parla dell'istituzione di un Indice massonico; il 3 Gentile si compiace dell'insurrezione contro i deliberati del congresso, giudicati a ragione « antiliberali e peggio »; il 4 Mondolfo penosamente confessa di aver dovuto pregare Salvemini di ritirare la sua proposta per evitare un voto esplicito in favore della massoneria! Contro i professori democratici e massoni, ma eloquentemente anche contro le tesi idealiste del Gentile, scendendo senza mezzi termini sul terreno polemico antiveduto dal Lombardo Radice, si leva intanto, il 19 ottobre 1907, la rigida intransigenza della *Civiltà Cattolica*: « Non basta istruire le crescenti generazioni, bisogna educarle... Or, proscritta la fede religiosa, come mai è ciò possibile? Il Gentile ricorreva ad una filosofia religiosa: misero rimedio, perché, a sua stessa confessione, contro la filosofia degli uni sorgerebbe la filosofia degli altri professori, producendo negli alunni lo scetticismo » [112].

In quest'ambiente vien fuori la *Pascendi*: ed è sintomatico che il riconoscimento autorevole della « altissima importanza » di essa, della « conoscenza profonda ed esatta » che i compilatori vi mostrano dei problemi attuali del cattolicesimo, della « logicità e fatalità » della via con essa segnata alla Chiesa, venga da Roberto Ardigò sul *Giornale d'Italia* 22 settembre 1907, cinque giorni dopo che un articolo di fondo ha ostentatamente espresso caldissima adesione al modernismo. Ciò sta a significare che da tutte le menti più severamente pensose (e non soltanto dal Croce!) il problema venne immediatamente inquadrato nella sua storicità, nelle connessioni innumerevoli che esso presentava con tutta la storia plurisecolare della Chiesa, la quale aveva perciò l'assoluto diritto di esprimere una propria interpretazione autentica, con le relative necessarie conseguenze così dottrinali

112. In campo cattolico si noti anche l'atteggiamento della rivista « Studium », specie con Giuseppe Sartini, che il 31 marzo 1907, riprendendo il giudizio del Murri, loda vivamente l'estetica del Croce e della sua « ardimentosa pattuglia, talvolta travolta dalla sua stessa arditezza » (e mette in pratica l'adesione difendendo intelligentemente il 30 aprile la critica pascoliana del Croce contro le obiezioni del Pietrobono e del Gargano); e si compiace il 31 luglio che la monografia bruniana del Gentile abbia messo le cose a posto « dove le voglie confusionarie e sciocche delle sette si affaticano accanite intorno a una figura ».

come pratiche. Prova ne sia che un pensatore indipendente come Enrico Leone non esitò a far proprio, sul *Divenire Sociale* 1° ottobre 1907, il giudizio dell'Ardigò sulle esigenze che premevano sulla Chiesa come società organizzata da secoli: ed a proseguire con parole di schietto sapore crociano: « Nulla v'è di più banale e fastidioso di udire lo stridere collerico delle penne democratiche e liberali in difesa di questo *modernismo* che non è sistema, che non ha un'idea madre, cui s'ispiri in maniera organica e coerente, e ondeggia fra gli elementi della neo-critica Kantiana, del sensismo positivista, e gli elementi del pensiero religioso... La ragione è tutta dalla parte del papa: il quale non rappresenta il tiranno del libero pensiero e della libera ricerca: ma anzi, con un monito alla coerenza, egli richiama i modernisti a dichiararsene amici più franchi e più aperti, riconoscendo ch'essi hanno valicato i confini della fede ». Proprio questo punto, viceversa, era quello che veniva impugnato, aprendo non senza motivo la polemica col Croce, dopo che la *Pascendi* era stata emanata e le posizioni rispettive precisate da un'autorità altissima, sul *Giornale d'Italia* 11 ottobre 1907, da Salvatore Minocchi; non era, no, ai modernisti, i quali « ripudiano il neo-tomismo e si mettono risoluti sul terreno del sapere positivo contemporaneo » che andava rivolto il biasimo del Croce ai « rispettabili ritardatari » bensì, se mai, ai neo-tomisti precisamente « che la scienza moderna riportano sulle misure della scolastica ». Fulminea, entro quarantott'ore, la replica del Croce, apparsa sul giornale di Bergamini col titolo molto significativo di *Insegnamenti cattolici di un non cattolico* [113]: titolo, d'altronde, perfettamente rispondente al contenuto, se è vero che per esso la *Civiltà Cattolica del* 2 novembre salutava nel Croce « il buon senso dell'antico cattolico » che non aveva avuto difficoltà nel rinfacciare al Minocchi la contraddizione « e il sofisma più enorme ». E di buon senso si trattava infatti nella piana, pacata replica del Croce: i modernisti si appellano all'elemento pratico della religione, cioè alla volontà della fede, il che può essere umano ma non è certamente cattolico: di conseguenza essi dovranno congiungersi, e con ritardo, ai pensatori non confessionali, o ricadere nel cattolicesimo tradizio-

113. Ora in *Pagine sparse* cit., I, p. 291.

nale. Erano queste d'altronde anche le conclusioni del Sorel, sia nelle sue riflessioni confidenziali col Croce (lettera 23 ottobre 1907: « Il me sembre que le Pape a parfaitement raison de rappeler aux catholiques que l'Eglise est une *institution historique*, qui ne dépend point du caprice de quelques modernes ») sia nelle sue manifestazioni pubbliche, come ad esempio l'articolo sul *Divenire Sociale* 15 novembre 1907 in cui appaiava un po' arditamente riformismo e modernismo come « chiacchierio foderato di pedantismo » [114]. Sicché, in un'atmosfera che appariva, almeno alla superficie, plebiscitaria, combattuta un'altra scaramuccia antiscientista ed antimassonica a difesa della sempre minacciata Croce di Lucca [115], parve al Croce di poter compiere un passo decisivo innanzi, senza dubbio sotto la suggestione fortissima di una tesi tipicamente gentiliana, per dichiarare e proclamare il trionfo dell'idealismo come filosofia e come religione, sulle rovine del materialismo e del positivismo, ma anche del cattolice-

114. Anche il De Pietri Tonelli sul « Divenire Sociale », 16 gennaio 1908 reputava del tutto incompatibile col cattolicesimo le idee espresse dal Murri ne *La politica clericale e la democrazia.*

115. Il 7 dicembre 1907 il « Giornale d'Italia » pubblicava una protesta del Croce contro la pretesa dei massoni di distruggere la Croce di Lucca col pretesto che togliesse aria alle nuove cliniche. Ma il 9 dicembre Guglielmo Cantarano, medico insigne e deputato giolittiano di Gaeta, così illustrava alla Camera il suo pensiero in proposito: « Da una parte, la scuola di medicina, antesignana e propugnatrice di ogni più libera manifestazione della coscienza, e dall'altra la predica demolitrice od inibitrice di qualunque espansione al di là del misticismo; e, se un giorno le salmodie arrivassero a turbare la voce dei professori nelle prossime aule, la intolleranza dei giovani e il fanatismo dei devoti, acuiti dalle opposte finalità, potrebbero cozzarsi non piacevolmente per l'ordine pubblico ». Il Croce, riportando, in recensione ad un opuscolo del Prezzolini, *Leggenda e psicologia dello scienziato*, sulla « Critica », 20 gennaio 1908, queste parole del Cantarano (ma non la replica del ministro Rava, che aveva ammesso esservi danno igienico per le cliniche, auspicando il trasferimento degli ornamenti barocchi della Croce di Lucca nell'attigua chiesa di S. Pietro a Maiella, senza troppa cura per il gusto e lo stile!) e biasimandone l'ipocrita alterazione in fatto d'ordine pubblico d'un problema di sia pur cattiva ideologia, commentava: « Lo scienziato ora, nelle fantasie della gente, sostituisce sovente il mago ». Ma la pressione massonica di questi mesi, che si sarebbe concretata su piano nazionale, il 18 febbraio 1908, con la mozione Bissolati-Berenini per il divieto assoluto di ogni forma d'istruzione religiosa nelle scuole, costringeva il 29 gennaio il Croce, il Torraca e lo Zaniboni a Napoli, ed il 4 febbraio il d'Ancona a Pisa a ritirarsi dalle rispettive sezioni della Dante Alighieri (il Croce permaneva nel consiglio centrale).

ch'esso ad una tensione morale ed eroica della volontà, in cui l'esegesi biblica e la critica della tradizione hanno, naturalmente, un posto assai marginale. Il volume del Prezzolini veniva d'altronde fuori in un momento di profondo disorientamento spirituale per i sindacalisti dinanzi al chiaro disegno egemonico prospettato dal Croce col saggio *Per la rinascita dell'idealismo* [120]. Il Lanzillo, il più sensibile di tutti a questi problemi, aveva reagito con sconsolato pessimismo: « Mi pare che il parossismo d'indagine critica e demolitrice sia sintomo del disgregarsi di tutte le religioni. Di positivismo, di neocriticismo, di agnosticismo nessuno vuol saperne » (*Divenire Sociale* 16 gennaio 1908): e se il Marangoni si richiamava, non del tutto a torto, ma sbrigativamente, alla profezia di Antonio Labriola sulla rinascita dell'idealismo come reazione borghese alla minaccia socialista, sullo stesso numero del *Divenire Sociale* (1° marzo 1908) il Leone sposava appieno le tesi del Gentile, qualificando di « ripugnante » l'abolizione di ogni insegnamento religioso proposto dai riformisti alla Camera, dovendosi viceversa la scuola occupare del fenomeno religioso, ed a fondo. Modernismo e sindacalismo come forma ed essenza della filosofia idealistica, in poche parole: ecco la formula che sarebbe stata fatta proprio da un uomo di destra, il Bellonci, al congresso filosofico di Roma dell'ottobre 1909, per opporla ad Enrico Ferri: una formula che così esplicitamente non era mai stata espressa né dal Croce né dal Prezzolini, per di più in quei mesi in completa rottura col Bellon-

tutte le religioni » e si compiaceva per la dimostrazione, fornita dal Binet-Sanglé, della degenerazione mentale e fisica di Gesù Cristo, probabilmente omosessuale ed impotente, « morto prematuramente sulla croce per sincope di deglutizione facilitata dall'esistenza di uno spandimento pleuritico, verosimilmente di natura tubercolosa » (rispettivamente « Critica Sociale », 1° marzo e 1° luglio 1908). Meno penoso il dissenso espresso il 1° maggio dalla redazione al Rensi, il quale aveva negato il carattere confessionale dello spiritualismo crociano, che altrimenti si sarebbe dovuto attribuire anche a Giordano Bruno, a torto celebrato dall'anticlericalismo materialistico. Della nota rivista diretta dal Rensi e da Enrico Bignami « Coenobium » si ricordi un articolo del luglio-agosto 1907 in cui la responsabilità della fioritura di tendenze mistiche in Italia si faceva risalire alla filosofia del Croce, demolitore del positivismo in nome di un idealismo di tipo hegeliano « il quale è la più altamente mistica di tutte le metafisiche ».

120. Come sintomo dell'insofferenza eccitata da questo saggio si veda « Marzocco », 2 febbraio 1908, dove, a proposito del Giacosa, s'ironizza vivacemente sul Croce, che insiste nel sentenziare « sui vivi e sui morti ».

ci [121], ma che riassumeva con efficacia i risultati pratici della « mistificazione » operata dal Prezzolini, sotto la suggestione crociana, sui due maggiori fenomeni spirituali dell'epoca, ridotti entrambi in un irrigidimento etico ed intellettualistico, privo di largo aggancio popolare e politico.

Tale « mistificazione » era stata in un certo senso coronata e sanzionata dall'aspra polemica, diretta ed indiretta, che il Croce ed i suoi, messosi da parte il Murri, avevano condotto contro i modernisti dichiarati di *Nova et vetera* raccolti intorno al Buonaiuti. Mentre infatti il Gentile si restringeva per il momento, sullo strascico del congresso di Napoli, in ambito pedagogico, evocando un opuscolo di Francesco Acri per sostenere le necessità dell'istruzione catechistica nella scuola primaria « contro il vuoto liberalismo laico » [122], il Croce, nel più volte citato scritto *Ruggero Bonghi e la scuola moderata*, che è del marzo 1908, aveva spezzato un'ennesima lancia non solo, spaventianamente, contro « i tanti conciliatorelli di Stato e Chiesa, di borghesia e socialismo, di arte e morale » ora tornati a pullulare, rifacendosi appunto al Bonghi, ma soprattutto, sia pure con qualche forzatura, contro « tutti quei miscredenti e semicredenti i quali si sono dati a cucinare un modernistico intruglio di cattolicesimo e di filosofia, e si arrabbiano poi perché il papa riconosce l'intruglio come intruglio e ne avverte i fedeli ». Qui l'accusa, com'è chiaro, non è più soltanto di obiettivo anacronismo, ma di meditato inganno, la « farce » di cui parlava Sorel contro la quale s'indignava un'anima nobilissima come il Fracassini. Donde l'asprezza, il 10 aprile, della replica di *Nova et vetera*, dov'è anche per la prima volta l'accenno all'« imperialismo filosofico » tentato d'instaurare dal Croce, e del quale s'era visto un chiarissimo profilarsi, come s'è detto, nell'articolo di

121. In *Il tempo della Voce* cit., p. 229, si veda la lettera 31 maggio 1909 di Croce a Prezzolini in cui Bellonci è posto con Federzoni ed Ojetti (è riportato un pepato carteggio crociano con quest'ultimo) tra coloro che vanno dipingendo « La Voce » come strumento del Croce e questi come « più illustre collaboratore e primo sovventore » della « Voce ».

122. Si veda la « Critica », 20 gennaio 1908. L'opuscolo *Del catechismo in iscuola* dell'Acri, presentato al consiglio comunale di Bologna nel 1895 in connessione col regolamento Baccelli, sosteneva che la religione dovesse essere insegnata da parroci o da persone da essi delegate, e deduceva la prossima sparizione del concetto di Stato laico dal « tedio » che lo circondava.

capodanno. L'accusa principale, peraltro, e ben fondata, specie guardando al Croce attraverso lo schermo Prezzolini, era quella d'ignorare « il contenuto vero del modernismo e i suoi intenti ». Ad essa fu data, ed è significativo, una duplice replica, ma non direttamente dal Croce, bensì dal Gentile con un ampio articolo sulla *Critica* 20 maggio 1908 *Il modernismo e l'enciclica* e dal Prezzolini, la cui posizione va tenuta ben distinta da quella del filosofo siciliano [123], su *Nova et vetera* 10 giugno 1908. Il giudizio del Gentile è di una durezza straordinaria, e sembra anticipare l'asperità di certe *Pagine sulla guerra*: « Non c'è che fare: e bisogna piegare il capo. Ribellarsi è da bambino che non intende ancora la ferrea necessità della vita »: il cattolicesimo è una religione d'equilibrio tra pietà individuale ed organizzazione sociale, ma appunto per questo è la più perfetta religione « la più alta creazione dello spirito ariano » insieme con la filosofia europea: esso è così perché tale « deve essere » e di ciò si son resi ben conto gli estensori della *Pascendi* « magistrale esposizione e critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo »: e qui segue una lunga confutazione, con spunti che interessano anche per il futuro [124], della pretesa squisitamente politica del Murri di conciliare la Chiesa con la democrazia. Si rivela dunque nuovamente qui, sul campo dell'agire politico e pratico, dei riflessi sociali, checché in un primo tempo ne avesse scritto il Croce, una delle principali preoccupazioni idealistiche nei confronti del modernismo, ancora una volta

123. Sulla « Critica » 20 luglio 1908 il Gentile tacciava di « scettico dilettantismo, esteticamente simpatizzante con tutti i sinceri agitatori d'idee » il modo onde il Prezzolini si era avvicinato al modernismo. Il saggio del Gentile è ora ne *Il modernismo ecc.* cit., pp. 53 ss.

124. Scrive infatti in nota il Gentile: « È un equivoco quello del Murri quando crede di poter ricavare la pura economicità dello Stato dal concetto del Croce della identità di diritto ed economia. Lo Stato pel Croce è realtà empirica, e quindi anche etica: dove il diritto è momento ideale dello spirito ». Interpretazione, questa gentiliana, più che legittima se proprio il Croce, nell'articolo, sempre del 20 maggio 1908, di cui si parla più avanti nel testo, aveva scritto (discostandosi anche dall'identificazione tra Stato e governo che compirà nella *Politica in nuce* del 1924): « Se lo Stato è l'eticità concreta, non è detto che questa s'incarni sempre nel governo, nel sovrano, nelle Camere, o non piuttosto in coloro che non partecipano direttamente al governo, negli avversari e nemici di un particolare Stato, nei rivoluzionari. L'idea dello Stato, appunto perché idea, è sommamente irrequieta ». Vedi oggi il brano in questione in *Cultura e vita morale* cit., p. 9.

indiscriminatamente confuso con la democrazia cristiana. Si rende di ciò ben conto il Buonaiuti (che firma con lo pseudonimo di Paolo Vinci) rispondendo il 10 giugno ed il 10 luglio 1908 su *Nova et vetera* in tono molto riguardoso al Gentile, di cui apprezza la « serenità » e senza dubbio anche il sincero appassionamento religioso (la polemica, chiaramente insolubile, verte sulla legittimità di una religione che non si trasformi in filosofia) rispetto alla « ciarla del saccente » che affiora così spesso in Croce. Ma Prezzolini, che ha il compito specifico di difendere se stesso e il Croce, non può lasciar passare questa disgiunzione, anche se essa si palesa *in re*, e, nella citata replica del 10 giugno, identifica completamente le tesi del Gentile con quelle del Croce, il quale « controlla ogni rigo della *Critica* », ribadisce « l'equivoco modernista », smentisce come leggenda delle « raganelle del quieto stagno della cultura italiana » l'imperialismo filosofico del Croce, conclude con l'invito ai modernisti a confluire nella grande corrente razionalista e laica. Buonaiuti replica con un *fin de non recevoir*: egli non ammette la competenza del Croce, la serietà dei suoi contributi, la sbandieratissima recensione del 1903 all'Harnack: e questa prima dissociazione polemica tra Croce e Gentile è da tenersi ben presente, anche perché è la prima seria messa a punto sull'opera di egemonia culturale meditata e svolta dal primo, su un piano complesso, nel quale ha rilievo principale la « mistificazione » o, se più piace, la riduzione strumentale in certe forme e in certi ambiti di grandi movimenti imperfettamene intesi e conosciuti, operata da colui che in questo senso ha perfettamente meritano la qualifica di « chierichetto » attribuitagli dal Gramsci, Giuseppe Prezzolini.

Il filosofo di Pescasseroli e quello di Castelvetrano non erano in verità mai apparsi così intensamente e fraternamente affiatati come in questi mesi movimentati dal « caso Gentile », uno degli episodi in cui avvertiamo con più efficacia la pronta rispondenza tra l'azione del Croce e l'atmosfera circostante, un impegno civile e politico che non può dirsi affatto occasionale ma « cala » il Croce ben vivo e pugnace tra gli uomini politici e i partiti di quegli anni. I tempi non correvano propizi per Luigi Rava, ministro dell'Istruzione, e ciò, giova notarlo, per iniziativa dei cattolici, che reagivano alla

offensiva ben scoperta della massoneria colpendola alla Minerva, il suo punto tradizionalmente più debole, ora reso debolissimo dal grigiore del titolare del dicastero, del tutto esautorato da uno dei più autorevoli eredi del liberalismo e dell'anticlericalismo zanardelliano, il sottosegretario Augusto Ciuffelli. Ecco dunque *Studium* pubblicare il 31 marzo 1908 un'intervista dell'ex ministro Baccelli e certe rivelazioni di un alto funzionario della Minerva sul « dominio assoluto ed incontrastato della massoneria faccendiera ed intrigante » sicché i due soli ministri che vi si erano ribellati, il Gianturco ed il Fusinato, ne erano stati combattuti ed estromessi. Ed ecco il 30 aprile un altro ex ministro anonimo fare le sue meraviglie perché il Rava non ha lasciato il portafoglio, essendo in corso l'inchiesta sull'Istruzione: « In due anni di governo nulla ha voluto o saputo fare... Rava non fa nulla e non pensa a nulla e non potrà mai far nulla... Rava non è un ministro, è un mussulmano, capitato non si sa come né perché al governo d'Italia ». In quest'atmosfera già carica di risentimento e di sospetto aveva cominciato ad inserirsi il Croce con un articolo molto vivace sulla *Critica* 20 maggio 1908 *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, negando che questo nesso potesse venir realizzato e tanto meno incrementato dallo Stato: « Ricordiamoci — concludeva il Croce con fervore gentiliano — che lo Stato vero siamo tutti noi... Il risveglio filosofico dovrà essere opera soprattutto di laici, ossia di non universitari »: e la *Cultura* rincalzava il 15 giugno con accento più sprezzante ed anche più attento al particolare momento politico: « Il mondo universitario italiano, è, salvo rare eccezioni, profondamente borghese: non appetisce, non intende, non immagina le ansie tormentose dello spirito, le irrequietezze mentali, le prepotenze del pensiero, le tensioni della volontà... Di vitalità esso non dà segni se non quando si tratta dell'aumento dello stipendio ». Alla crudeltà ed alla corposità di questo linguaggio papiniano non restava seconda la lettera aperta del Croce al ministro Rava, in data Napoli 31 maggio 1908, che i *Nuovi Doveri* proprio il 15 giugno pubblicavano col titolo *Il caso Gentile e la disonestà nella vita universitaria italiana* [125]. Questo documento, imperniato sulla chiamata a Napoli

125. Vedilo ora in *Pagine sparse* cit., I, 77.

di Aurelio Covotti anziché del Gentile, con deliberazione che l'inchiesta sull'Istruzione, malgrado le sollecitazioni ricevute, non avrebbe potuto far altro che sanzionare come legale e legittima [126], è contesto di una straordinaria violenza d'espressione, mirante a colpire più la personalità e il decoro degli interessati, dal « disordine intellettuale e morale » dello Schipa al De Petra « pover'uomo » ed a Michele Kerbaker « intelletto... completamente inattivo », per non parlare dei principali responsabili, il Masci e il Petrone, anziché la sostanza del provvedimento. Che si trattasse di cosa obiettivamente iniqua, e di ripicco da « sagrestia o casa gesuitica », non si può negare: ma il Croce trascende alla denigrazione o all'insulto, ed alla corrispettiva apologia del Gentile, con un metodo polemico scorrettissimo e profondamente diseducatore, come più tardi gli rimproverarono a buon diritto il Borgese e l'Enriques: una nota di costume, di buon gusto, ma che attiene a tutto intero il vivere civile e sociale, quell'infangare moralmente l'avversario (ne sapranno qualcosa i gentiliani), quel persistere nel voler vedere dovunque, come dirà appunto Borgese, disordine morale, disonestà, arrivismo, tenebrosa cospirazione, laddove spesso non si trattava che di preciso dissenso intellettuale, talora, come nel caso degli andirivieni di Renato Serra, così ingiustamente malconcio nella *Storia d'Italia* [127] e poi del tutto obliato, intensamente vissuto e sofferto.

La lettera del Croce, come s'è detto, coglieva il Rava in una situazione difficilissima: il 29 giugno 1908, infatti, la Camera gli re-

126. Nella relazione stampata nel 1910 la commissione, presieduta da Ottavio Serena, si occupava a p. 49, trattando dei ricorsi e delle denunzie, della successione del Chiappelli nella cattedra di storia della filosofia a Napoli, per cui il 25 maggio 1908 la facoltà di lettere aveva deliberato il trasferimento puro e semplice del Covotti senza prendere in considerazione il dilemma tra concorso e trasferimento posto dal Gentile, ed il ministro aveva ratificato in tal senso. La commissione osservava che, pur essendosi parlato sulla stampa di inimicizie e soggettività di giudizio ed essendo stato formalmente sottoposto il caso ai commissari, essi non lo avevano approfondito, nulla essendovi d'illegale, ed al più potendosi ravvisare discordanza tra le dichiarazioni parlamentari del Rava ed il suo comportamento nella circostanza. Chi ne avesse curiosità, potrebbe edificarsi nella stessa relazione con un caso infinitamente più grave (ma caduto nell'ombra) tra la facoltà giuridica di Napoli e Nicola Coviello.

127. Col celebre appellativo, che è un totale fraintendimento, di « fremito voluttuoso » (*ed. cit.* p. 305) per l'*Esame di coscienza di un letterato.*

spingeva a forte maggioranza, concordi il salandrino Riccio ed il radicale Tassi, il progetto sugli stipendi dei professori universitari, e il presidente Giolitti non accoglieva le sue dimissioni. Fu un'insurrezione in tutta Italia: a Cagliari si proposero le dimissioni in massa, a Napoli si suggerì che l'aumento non sanzionato dalla Camera venisse devoluto all'istruzione elementare per combattere l'analfabetismo che aveva reso possibile un tale voto da parte dei deputati, a Catania si chiese l'inchiesta parlamentare, a Pavia si ebbero parecchie dimissioni, a Bologna il Pascoli rivolse una sorta d'appello ai colleghi perché disprezzassero il voto della Camera dedicandosi allo studio, a Pisa gli assistenti si dimisero in massa ed Antonio Scialoja declamò contro i facchini genovesi ed i ferrovieri macchinisti che guadagnavano più di lui, a Messina si dimise il rettore Martinetti, a Roma un comitato di professori votò a maggioranza la sua sfiducia personale nel ministro Rava. Tutta questa tempesta, che dava valore di profezia alle sarcastiche considerazioni della *Cultura*, ma che obiettivamente si sollevava a strazio di un ministro contro cui s'era levato anche il Croce, finì a poco a poco in un bicchier d'acqua: Croce se ne andò in settembre ad Heidelberg a leggere il suo famoso scritto sull'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte, rilasciò nel ritorno a Cesena, dove villeggiava con la sua donna, al Serra ed a Luigi Ambrosini, che la rimaneggiò magistralmente, la non meno famosa intervista, primo abbozzo del *Contributo*, che il *Marzocco* pubblicò il 4 ottobre (quel Croce che parla « tutto caldo e agitato », cui l'« ansia in petto » sospinge verso « più grandi problemi », così meravigliosamente vivo e vero e parlante, con la sua Nella al fianco, con gli amici geniali dinanzi, così diverso dall'olimpico padreterno dell'oleografia posteriore, che non è mai esistito, e che comunque non è lui, Croce!): e se ne venne a Raiano, dove il Rava, uscito alla men peggio fuor del pelago, gli indirizzò il 2 ottobre una lettera, confermando la legittimità e regolarità del provvedimento, ed invitando con estrema malaccortezza il Croce alla « pace ». Non ci voleva di meglio per ridestare tutto l'estro del Croce, che replicò il 4 ottobre, ribadendo come la deliberazione fosse « moralmente e pubblicamente screditata », invitando con slancio cavallottiano il Rava a querelarlo, ammonendolo su come e quanto questi soprusi irritassero la pubblica opinione. Al Gentile il Croce scrisse nobilmente il 6 ottobre

(la lettera fu pubblicata a fine mese sui *Nuovi Doveri*) ed attese quindi alla raccolta in opuscolo, per il Laterza, della polemica, edita con la data 28 gennaio 1909 ed una prefazione fortissima, in cui si accusava Filippo Masci di aver « per vent'anni mortificato nella gioventù universitaria meridionale ogni spirito speculativo », si infieriva, con la solita immanità, sulla « misera gente di piccolo cervello e piccolissimo cuore », e finalmente, qui con grande fermezza e serietà, si deplorava che il Rava avesse perduto ogni contatto con la cultura italiana, consigliando egli la pace, mentre avrebbe dovuto eccitare alla guerra: « Ripongo molta fiducia — concludeva, riprendendo vecchi temi, che involgevano una condanna severissima di certa società e dello Stato italiano, il Croce (la prefazione apparve in istralcio sulla *Voce* 4 marzo 1909) — nell'avvenire della cultura italiana e assai poca in quella dell'università ». Università, peraltro, non vuol dire scuola: negli accademici il Croce staffila lo spirito chiuso e consortesco, la ristrettezza mentale e la pochezza morale, ma egli non dubita, stiamo per vederlo, che nella scuola, un certo tipo di scuola umanistica d'*élite*, sia da identificare la forza rinnovatrice più efficace per l'Italia che si va distaccando dal positivismo e dal piede di casa, dal riformismo, in una parola, inteso come norma di vita e misura di civiltà. « Dalla vita dell'insegnamento si traggono non pochi vantaggi pel culto severo dell'arte e della scienza; da quella di giornalista, nessuno »: sono parole famose che il Croce scrive sulla *Voce* 4 febbraio 1909 [128], un ammonimento indiretto a coloro che minacciavano di sfuggire, il Borgese, forse l'Ambrosini, ma al tempo stesso un nuovo richiamo di moralità, un'atmosfera letteraria ed esplicitamente carducciana, che ravviva una breve quanto significativa fratellanza d'armi col Papini [129].

128. Vedi *I laureati al bivio* in *Cultura e vita morale* cit., 111.

129. Il Papini si disse d'accordo il 18 febbraio 1909 con le conclusioni del Croce ne *I laureati al bivio*; e, sempre sulla « Voce », il 25 febbraio, Croce giudicò « assai sennata » la proposta del Papini di tornare alla solidità della cultura attraverso una lettura dei vecchi libri. Questo sottofondo erudito, moraleggiante e conservatore fu reso esplicito il 18 marzo dal Papini, in un articolo che anticipa molti temi dei futuri saggi crociani, col richiamo al Carducci, col suo valore « più morale che letterario », col suo modo « dignitoso, superbo e intransigente di considerare le cose », con quel « senso di grandiosità generosa che lo faceva gridare contro tutte le vigliaccherie grosse e piccole della storia italiana contemporanea », con quel « sentimento

Sono questi i mesi dell'autentico strapotere culturale del Croce, un'ondata che straripa al di là dei pur ambiziosi confini delineati col saggio *Per la rinascita dell'idealismo* e con l'intervista al *Marzocco*. Nel settembre 1908, sulla *Revue de méthaphysique et morale*, tracciando in un panorama europeo il quadro della filosofia italiana contemporanea, Giovanni Amendola aveva dato un posto di preminenza al sistema dell'idealismo, il solo che, per classica grandiosità germanica e propriamente hegeliana, si ponesse compiuto in Italia: filosofia essenzialmente storica, la cui importanza andava continuamente crescendo, pur senza essere ancora predominante, essa si fondava (e qui il giudizio di Amendola penetrava assai addentro) su un ideale di cultura umana forse troppo esclusivista, a cui si sforzava di convertire assiduamente gli italiani: « Il est indubitable — concludeva Amendola, con un parallelo destinato a far sensazione — que M. Croce tend à occuper une place privilegée dans le champ de l'intelligence, une place occupée jusqu'à ces dernières années par un homme de lettres qui fut surtout un grand poète, par Carducci ». Ma, così giudicando, l'Amendola non si confondeva affatto con l'opera riduttiva su misure crociane della cultura, del costume civile e politico in Italia, a cui attendeva il Prezzolini e di cui furono manifestazioni visibili, ed in un certo senso provocatorie, tra il 1908 e il 1909, la fondazione della *Voce* e il *Croce* di Prezzolini, la tessera che mancava al mosaico, l'assunzione formale, concreta, e non solo enunciativa, del Croce ad un ruolo di primato e di vera e propria, e riconosciuta, egemonia. La monografia crociana [130] è d'altronde, nell'ispirazione e nella struttura, un ampio tentativo di conciliazione di tutte le forze di rinnovamento nell'ambito dell'idealismo, dal rifiuto di Hegel, che getta un ponte ulteriore al Papini, al ruolo rilevantissimo attribuito al Gentile, dal ricordo di Sorel opportunamente « ridimensionato » all'accentuazione vivacissima del momento etico nel sistema crociano, fino all'accortis-

acutissimo della dignità personale e nazionale », il progenitore, insomma, della « Voce » e della sua tensione morale: tutte cose che si ritroveranno puntualmente nel Croce del 1910 con la tesi del « ritorno » al Carducci e, per suo tramite, al Risorgimento.

130. Il *Benedetto Croce* del Prezzolini è ora ristampato in G. PREZZOLINI, *Quattro scoperte*: *Croce, Papini, Mussolini, Amendola*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1964, pp. 3-53 donde riassumo dalle pp. 8, 11, 16, 30, 33 e ss.

sima minimizzazione della critica letteraria del Croce, dove i dissensi erano più acerbi e risentiti, e sarebbero sfociati tra breve nella grande *querelle* carducciana. E' molto significativo che fosse proprio Amendola a ribellarsi contro un'impostazione del genere, bene avvertendo i pericoli di alterazione, di distorcimento, a cui si andava incontro conferendo a Croce un ruolo di moderatore supremo e al tempo stesso d'inquisitore implacabile di tutta intera la società italiana: « Mi pare che voi facciate feticismo — scriveva a Prezzolini il 27 maggio 1909, proprio negli stessi giorni in cui Croce gli esternava la sua adesione incondizionata [131] — Voi siete crociani troppo e sempre... E in questo intendo distinguermi nettamente da voi ». Assai a torto, a questo punto, il Papini rinfacciava l'8 giugno all'Amendola il suo giudizio sulla *Revue de méthaphisique*, mostrando con ciò di non averne affatto inteso il senso intellettualistico, Croce maestro di metodo, di lavoro, di giudizio, anziché etico e civile, il « poeta della filosofia », l'ispiratore morale dell'attività pratica degli italiani, come intendeva Prezzolini. «L'idealismo impoverirebbe se stesso e diminuirebbe la propria missione se volesse identificare il proprio problema col problema della razionalità del mondo » ammoniva Amendola, proprio a proposito del *Croce* di Prezzolini, il 1° luglio 1909, sulla *Cultura*, una rivista edita fin dal capodanno dal Laterza e passata a rappresentare visibilmente, auspice il de Lollis, la destra filonazionalista ed estetizzante del crocianesimo: e questo ammonimento valeva soprattutto contro la tendenza all'ottimismo provvidenzialistico, alla razionalità del reale, inevitabile conclusione conservatrice di una lunga opera di ottundimento e di svuotamento, su prospettiva morale sempre prossima al moralismo, di tanti fermenti e di tante inquietudini. E la ribellione, o almeno l'insoddisfazione per un risultato del genere, serpeggiava, magari espressa per ora soltanto in borbottamenti contro le esagerazioni e le forzature

131. La lettera di Amendola e quella successiva di Papini in Kühn Amendola, *op. cit.*, pp. 179 e 183. In *Il tempo della Voce* cit., p. 219 la lettera del 24 maggio 1909 del Croce al Prezzolini: « Ammiro l'opera sua e della *Voce* sono contentissimo e vi trovo sempre cose eccellenti ». Meno positiva l'opinione del Sorel, che il 17 luglio 1909, a proposito di un articolo del 10 giugno del Minocchi sull'Università Biblica, si diceva « etonné » che la *Voce* concedesse tanto spazio a quei « farceurs » dei modernisti.

scoperte nella tesi del Prezzolini (Bellonci sul *Giornale d'Italia* 22 febbraio 1909, Leone Mancini il 15 marzo sulla *Cultura Contemporanea,* la nuova rivista di Quadrotta, assai vicino ad Amendola).

L'apparizione, a breve distanza di tempo, sempre in questi mesi cruciali tra il 1908 e il 1909, della *Logica* e della *Filosofia della pratica*, con la successiva, ma strettamente connessa, polemica del Croce contro Luigi Luzzatti, giovò grandemente a chiarire certi concetti, non solo nella loro determinazione logica ma nelle sempre più pressanti pratiche applicazioni. Troviamo qui definizioni care al Croce ed a noi familiari, come lo sciopero o l'associazione della resistenza conservatrice assunti tra le forze esemplari dell'attività pratica, a confusione degli « ipocriti » pretesi uomini di buon cuore e di buone intenzioni: ma questa guerra « intrinseca alla realtà » è qualcosa di essenzialmente etico, un impulso morale all'agire, al fare, al volere (ma senza esagerare leonardescamente seguendo il capriccio dell'individuo!), la lotta come principio del divenire e come realtà stessa della vita, senza alcun connotato economico: la lotta di classe, l'« antagonismo degli interessi sociali », sono ormai formule vuote, per chi identifica proprietà e comunismo quali affermazioni di possesso da parte dell'individuo, che entra con ciò stesso in relazione con altre forze sociali: e lo stesso può dirsi per la vigente società riformista e democratica, se bisogna ammettere, con sintomatica genericità, che « il vero aristocratico è portatore di quei valori universali che sono la sostanza della democrazia »: per non parlare poi delle fortissime suggestioni gentiliane nella definizione della libertà che non esclude la sudditanza (e viceversa), nel concetto dello Stato ideale che compie l'opera della Chiesa, e quindi anche, anzi soprattutto, nella cura delle anime, nell'educazione secondo « esigenze razionali ». Tutta questa concezione di una società a piramide, culminante in un'aristocrazia etica e razionale, questa visione eminentemente pedagogica dell'agire civile e politico, culmina nella famosa pagina sulla « eterna idea » dell'Inquisizione e sulle « misure pratiche che inducono coloro che errano teoricamente a correggersi » con mezzi solo in apparenza diversi dagli antichi roghi: una pagina che non compete a noi qui esaminare sotto il profilo speculativo (come quella, altrettanto nota ed importante, sul nesso necessità-libertà) ma che, nei concreti riflessi politici, si risolve nella esclusione

di ogni funzione attiva e concreta per le « cosidette masse », non solo la folla informe dello sciopero generale, ma lo stesso proletariato paleo-cristiano di Sorel, se non nel senso d'irrequiete minoranze eretiche che contribuiscono anch'esse alla vita di uno Stato che non è il loro, estraneo e distante. La polemica contro la « setta fastidiosa » della massoneria ed il suo « enfatico discorrere di una vuota libertà », esaurita la funzione corrosiva anticlericale del '700, è in tal modo chiaramente un fuor d'opera, un fantoccio polemico di comodo escogitato dal Croce per concentrare contro di esso le sue affermazioni etico-civili, le quali prendono peraltro vita soltanto grazie all'effettuata eliminazione d'istanze sociali autonome quali quelle agitate dalla democrazia cristiana e, con più complessa consapevolezza, dal sindacalismo rivoluzionario [132]. « La vita è lotta » ripeterà il Croce al Luzzatti sulla *Critica* 20 maggio 1909 [133], mostrando di temere

132. Riassumo dalla *Filosofia della pratica*, 1950, 6ª ed., pp. 3, 35, 43, 83 (si ricordi a p. 314 la definizione dello Stato, che anticipa quella del 1924, come «non entità, ma complesso mobile di svariate relazioni tra individui ») e dalla *Logica come scienza del concetto puro*, 1947, 7ª ed., pp. 197, 267, 288 (si ricordi a p. 260 l'accenno alla Germania che « filosofa ormai alquanto bassamente » essendosi volta alle industrie e ai commerci: contrapposizione e inconciliabilità costantissime!).

133. In recensione a *La libertà di coscienza e di scienza*, 1909 (dove si noti a pag. 293 quell'orgoglioso ricordo del congresso cooperativo di Bologna dove il Luzzatti aveva fatto respingere la proposta del Nitti perché si negassero dalle banche popolari gli sconti alle casse rurali cattoliche: ecco il conciliatorismo pratico che allarmava ed urtava il Croce!). La polemica è ora in *Cultura e vita morale cit.*, p. 95. Sull'argomento si vedano anche, senza che vi si possano riscontrare temi molto originali, la « Rivista di Roma », 26 luglio 1909 con un articolo del Lumbroso e la « Civiltà Cattolica », 4 dicembre 1909, vivacissima, ambedue contro il Luzzatti, a cui inclina viceversa Angelo Fani sulla « Nuova Antologia », 1° luglio 1909. Che il Croce mirasse soprattutto a colpire, spaventianamente, il conciliatorismo, è confermato dall'intervista di Eugenio Zaniboni sul « Marzocco », 7 novembre 1909 (ora in *Pagine sparse* cit. I, p. 247) in replica al citato discorso del Luzzatti del 29 ottobre, e per illustrare la mancata partecipazione sua e dei suoi seguaci al congresso di Roma: « Badi il Luzzatti — ammonisce il Croce, e qui con severa coscienza così di storico come di politico — che fra coloro che nei secoli passati propugnarono la tolleranza non sempre furono gli spiriti più nobili e più eroici. Spesso vi furono i retori e gli indifferenti. Gli spiriti vigorosi ammazzavano e si facevano ammazzare. Questa è la storia e nessuno può mutarla ». Il Sorel, con la lettera 18 novembre 1909, aderiva completamente al Croce, ponendo il problema alla luce di un crudo realismo statale, ben più machiavellico (il moralista Sorel!) che nel Croce: « Qui auojrd'hui en France regrette les persécutions horribles dont furent accablés les Albigeois? Que serait la France si elle avait été amputée de sa province méridionale? ». La polemica fu chiusa provvisoriamente dal Molmenti sul « Giornale d'Italia », 17 dicembre 1909 in replica alla « Civiltà Cattolica ».

soprattutto un infiacchimento della tensione morale della società e dello Stato, un cedimento verso il conciliatorismo all'ombra pronuba della tolleranza « principio pratico » che conviene tradurre « in fatti particolari », semplice e grezzo stato d'animo fiorente nel Luzzatti per le sue origini ebraiche (vi è sempre il distorcimento in senso morale o psicologico del dissenso intellettuale!). E nella schermaglia che ha luogo tra il 6 e l'8 luglio sul *Giornale d'Italia* (e che il Luzzatti sciuperà poi col frondosissimo discorso letto il 29 ottobre al congresso filosofico di Roma), posta la questione appunto sull'hegelismo e sulla razionalità della storia, efficacemente, pur con qualche civetteria nazionalistica, dal Luzzatti, il Croce non aveva avuto difficoltà a ribadire integralmente ciò che egli chiamava « oggettività storica », patrimonio culturale dell'800 che si trattava ora di saviamente curare ed amministrare: la *pars destruens* portata avanti con intelligente tempestività dal Prezzolini coincideva perfettamente con quella *construens* edificata dal Croce, mentre il Gentile predisponeva gli strumenti educativi della nuova società e la *Voce* e la *Cultura* ne anticipavano i gusti intellettuali e gli atteggiamenti civili. Il rimprovero al Croce di aver germanizzato artificiosamente il pensiero italiano, ripetuto ancora dal Barzellotti alla *Rivista di Roma* 10 novembre 1909 tra molti apprezzamenti della rinnovatrice critica estetica crociana, diventava sempre più un luogo comune della polemica nazionalistica, indice più d'impotenza culturale che di vera e meditata avversione. Ci si rendeva conto di ciò a cui una lunga ed assidua opera aveva condotto: essere il sistema del Croce l'architettura concettuale edificata intorno ad un'istanza di natura morale in cui egli intendeva modellare e plasmare il carattere italiano, un nuovo carattere, fatto di forza e di senso aristocratico ed aggressivo della vita, contro gli « eunuchi intellettuali » avviluppatisi così a lungo sotto il « comodo pallio della tolleranza » per usar le parole di Giovanni Ferrari sulla *Cultura Contemporanea* 15 aprile e 15 agosto 1909. Ecco finalmente un sistema, una norma integrale di pensiero e di vita, ciò che soprattutto merita al Croce la reverenza e l'ammirazione degli italiani (pur se il Ferrari non tace le sue riserve: il nodo necessità-libertà gli par troppo ingarbugliato, quella forma etica come attuazione dello Spirito in universale non vorrà dire che bisogna coltivare i valori

spirituali non solo per arricchirne gli individui ma l'umanità?). Lo scossone, il vigore della chiamata ad una presa di responsabilità civile e morale, sono tali che anche gli ozi sonnolenti della *Critica Sociale* ne sono turbati: non dovrà il socialismo, si chiede il 1° ottobre Ettore Marchioli, l'entusiasta corifeo dell'Ardigò, porsi il problema delle relazioni iscindibili tra idealismo e rinnovamento, così come il determinismo conduce difilato alla conservazione? E non è forse Croce, che impone questo problema, lo studioso maggiore del marxismo in Italia col Labriola? Si riapre per i riformisti una prospettiva, un intreccio di relazioni, sorgono interrogativi destinati a farsi strada e ad ingigantire.

Rinnovamento morale, s'è detto; questa la strada regia prescelta e vigorosamente tracciata dal Croce, libero ormai da ogni impaccio di socialismo anche sentimentale, e volto al Risorgimento come ad un mondo intenso e compiuto, nelle cui vicende le forze dell'agire politico e quelle dell'etica civile trovano la loro realizzazione più alta e più piena. Questa strada passa, anche questo s'è già detto, per la scuola, nella scuola si fa sangue e carne d'individui, di cittadini: ed alla scuola, come coronamento della società da lui delineata in teoria e prospettata agli italiani, volge il suo sguardo il Croce con la fondamentale intervista ad Achille Pellizzarsi per il *Giornale d'Italia* 8 giugno 1909 che l'accortezza del Castellano (proprio di lui?) ha confinato e compendiato in due righe in nota nella *Pagine sparse* [134], ed il cui interesse è viceversa inestimabile per valutare come il Croce desiderasse i nuovi italiani, coloro che sotto la sua guida avevan guardato nello specchio della maga Melissa, ravvisando le deformità di Alcina sotto le lusinghevoli apparenze delle grandi parole di libertà, di democrazia, di tolleranza, di umanità. « Io sto dalla parte dei classicisti — esordisce il Croce — Di tutti i tipi di scuole secondarie

134. *Ed. cit.*, I, p. 73 si cita soltanto quest'intervista soggiungendosi che il Croce « si è occupato poco di questioni scolastiche attinenti alla scuola primaria e media non già perché egli dia poca importanza a questa materia ma perché (come suol dire) ha sempre temuto di appassionarcisi troppo e perdervisi dentro, senza la soddisfazione di perdersi utilmente, perché tutte le discussioni scolastiche in Italia, dopo gran rumore, finiscono nel gran nulla, e si resta al punto di prima o peggio di prima »: giudizio che vedremo smentito dallo stesso Croce.

che noi abbiamo in Italia, ce n'è uno solo che, per consenso quasi universale, dia buoni risultati, e questo tipo è la scuola classica. Perché dovremmo guastare appunto questa e fare un salto nell'ignoto, con l'istituzione, per esempio, della scuola unica? ». Era questo, come si sa, da almeno quattro anni, ormai, il *punctum dolens* della situazione, un tema di cui non si poteva certo ignorare la profonda carica politica e sociale [135]. Ma il Croce vi insiste fortemente, proprio rifiutandosi di vedere in essa l'aspetto democratico, moderno, di massa, sottolineato dai suoi fautori; « La scuola unica segnerebbe il principio della distruzione della scuola classica: e conviene quindi opporvisi con ogni forza. E poi la scuola unica, un organismo ibrido, senza il latino da una parte, ma nella quale, dall'altra, nemmeno l'insegnamento delle scienze o delle lingue potrebbe avere vasto svolgimento, si ridurrebbe o ad un inutile prolungamento delle scuole elementari o ad una brutta copia delle tecniche, che pur danno così scarsi risultati ». Quali sono dunque le proposte specifiche del Croce, interessanti perché, come ricorderà a suo tempo Lombardo Radice (i cui *Nuovi Doveri* ristampano l'intervista il 31 agosto 1909) saranno queste le sue idee come ministro, senza che le immense trasformazioni sociali intervenute gli abbiano suggerito gran che? Un esame di ammissione e selezione al ginnasio, che si dovrebbe estendere ad ogni tipo di scuola, compresa l'università; vero e proprio carattere professionale da conferire alla scuola tecnica; suddivisione dell'università in una sezione professionale a cui accedere da ogni tipo di scuola ed in una scientifica o filosofica, con studiosi di formazione classica, da cui dovrebbero uscire non professionisti ma unicamente insegnanti (si noti questo sinedrio di gusto gentiliano e di fortissimo carattere oligarchico, non volto alla società del socialismo e dell'industrialismo se non attraverso il più solenne canale pedagogico!). Non solo: ma la laurea filosofica, secondo il Croce, che qui ragiona veramente su schemi rinascimentali, dovrebbe avere dignità superiore a tutte le

135. Già il 22 settembre 1905 un convegno di universitari a Firenze si era pronunciato contro la scuola media unica, per l'intangibilità del greco e la filosofia quale coronamento degli studi, per opera precipua del Festa, del d'Ovidio e del Tocco, consenziente il Vitelli, avversi Andrea Torre e il Chiappelli (vedi « Giornale d'Italia », 3 ottobre 1905 e 3 settembre 1906).

altre! E così egli illustra la sua proposta: « Quelli che hanno uno spirito superiore (*sic*!) seguano gli studi classici e vadano all'università filosofica: ma vi sono tanti altri che, senza essere grandi ingegni (*sic*!) possiedono attitudini pratiche, abilità di varia natura che, ben impiegate, possono riuscir utili a loro e allo Stato ». Posta questa fondamentale distinzione, il Croce ne introduce un'altra, non meno rigida, su un argomento di pari attualità, ed ancor più vivacemente connesso con le trasformazioni rapidissime della vita internazionale, i traffici e i commerci [136]: « Quanto più valore formativo ha lo studio delle lingue classiche — egli sentenzia con argomenti che sentiamo tuttora ripetere intorno a noi a livello divulgativo — tanto meno ne ha lo studio delle lingue moderne. Se voi ci pensate, l'insegnamento teorico del latino, cominciato sin dal primo anno di ginnasio, rappresenta per gli alunni un esercizio quotidiano di logica embrionale ch'è per essi una ginnastica e una preparazione continua a speculazioni più elevate. Essi vengono acquistando, senza avvedersene, attitudini intellettuali che lo studio delle lingue moderne non può in loro fecondare »: non era d'altronde il Vico ignorante d'ogni lingua straniera ed il Troya della tedesca, si chiede il Croce, con esempi assai vivi e palpitanti? Ciò non toglie, s'intende, che una facoltà di filologia moderna vada istituita, secondo un vecchio voto del de Lollis, che s'è in proposito anche azzuffato col Rava [137]: ma l'unità delle discipline umanistiche (lettere e filosofia nei licei, dinanzi a scienze ed a storia e filosofia) deve essere rigidamente salvaguardata per il Croce, indignato che si possa concepire un insegnante d'italiano non in grado di fare altrettanto per il greco. Tutte queste considerazioni convergono pienamente, dopo che sono stati evocati altri celebri personaggi assai idonei alla concreta esemplificazione, come lo Hegel e lo Herbart, nel profilo che il Croce traccia in conclusione di colui che a suo giudizio sarebbe il perfetto insegnante di liceo « sul genere dell'aio o del precettore come usavano per le case signorili antiche »: un

136. Per le lingue moderne, la scuola media unica e l'orientamento politico democratico si era pronunziato, auspice il Salvemini, il congresso dei professori a Milano nel settembre 1905. Anche il Villari sul « Giornale d'Italia », 25 settembre 1909 respingenva la scuola media unica ma non l'introduzione delle lingue moderne.

137. « Giornale d'Italia », 11 febbraio 1907.

ideale, come si vede, abissalmente lontano non solo da quello supponibile nel « compagno » Croce, nello studioso del marxismo, ma anche incomprensibile in un uomo così vivo e tagliente e spregiudicato come il Croce amava essere, e come i discepoli lo amavano e lo ammiravano, in forme che cominciavano a sfiorire la moda e l'imitazione [138]. In realtà, combattuta e vinta la battaglia filosofica, operata con successo la « mistificazione » in senso etico delle principali correnti politiche contemporanee, il Croce poteva tranquillamente assestarsi nell'ideologia e nella pedagogia, schermeggiare con la massoneria o ridestar la fede negli italiani, sempre nell'ambito di uno storicismo moralistico squisitamente ottocentesco e risorgimentale, e, ciò che più conta, duramente intellettualistico, del tutto avulso da ogni seria valutazione della politica militante (che egli negherà) e della vita sociale, da lui ricondotta alle grandi parole d'ordine del passato, alla luce del Carducci, uno squarcio dell'800 immobilizzato in una eticità senza tempo. Non è un caso, ma un capriccio ironico della sorte, che Francesco d'Ovidio, definito nella *Critica* 20 luglio 1909, « uomo d'ordine, di destra, moderato, monarchico, antidemocratico, che ignora i problemi effettivi della vita moderna italiana, e la cui politica si risolve in una serie di generici rimpianti », il d'Ovidio, dunque, quasi ombra d'un ritratto che il Croce abbia tracciato di sé stesso, si manifesti il 25 settembre 1909 sul *Giornale d'Italia,* sempre col Pellizzari, assolutamente nel suo ordine d'idee, dal rifiuto della scuola media unica all'esame obbligatorio, dalla celebrazione degli studi classici alla riduzione di quelli scientifici! Un intervento, peraltro, quello del Croce, estremamente tempestivo, e foriero di risultati pratici e politici immediati: il 25 settembre, infatti, il congresso dei professori a Firenze, a cui egli aderisce con tutti i *leaders* dell'opposizione di destra (Salandra, Chimienti, Corradini) e della estrema (Murri, Ciccotti, Bissolati) si pronunzia, su relazione Calò, rincalzata da Augusto Mancini e dal Lombardo Radice, contro la scuola media unica, pur convenendo col Salvemini sulla « necessità che agli studi universitari, oltre che dall'attuale liceo classico, si pro-

138. Lo deplorava sul « Marzocco », 3 gennaio 1909 l'Ambrosini (che aveva però in merito qualche grossa colpa!).

venga da una scuola che almeno nel grado inferiore sia senza latino e greco, ed a base di studi scientifici moderni »: l'università professionale, insomma, mentre il Calò — un avversario filosofico del Croce — insiste perché la scuola classica distingua il suo carattere da tutte le altre: e l'assemblea approva una proposta per la scuola tecnico-pratica quadriennale post-elementare, fine a sé stessa. È una prima grande breccia aperta nello schieramento democratico della scuola, accantonati avvedutamente i fantasmi della massoneria e dell'insegnamento religioso: è un successo politico e culturale di grande rilievo: la *Critica* non è solo la divisa degli intellettuali indipendenti ma comincia ad organarsi nella struttura dello Stato, nel corpo docente, nella pedagogia militante, donde usciranno i giovani della guerra e del fascismo. Fra i telegrammi pervenuti al Croce per la sua nomina a senatore, uno [139] saluta in essa « l'omaggio dovuto a chi rappresenta tanta rettitudine intellettuale e scientifica, e rinnova nella vita politica italiana la tradizione di civile probità onde rifulsero i più nobili ingegni del Mezzogiorno »: reca la firma di Giovanni Moro, presidente della Federazione degli insegnanti.

RAFFAELE COLAPIETRA *

139. « Nuovi Doveri », 15 febbraio 1910. Per il prestigio acquistato dal Croce anche tra gli uomini di parte democratica si veda il noto giudizio di Orazio Raimondo, che è proprio del 1909, pubblicato sulla « Rivista di Roma » 10 marzo 1914 e riprodotto in CASTELLANO, *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce*, Laterza, Bari 1919, pp. 249-51: « La conclusione di questa incredibile attività si riassume in un risultato pratico: restituire a noi giovani la baldanza del nostro pensiero, la fiducia nell'umana ragione. Benedetto Croce è veramente uno dei più grandi benefattori d'Italia. Per questo lo veneriamo e lo amiamo quanti, a lui sconosciuti, ci siamo abbeverati alle limpide fonti del suo insegnamento ».

* Per l'esatto intendimento di questo studio ed i necessari collegamenti il lettore cortese è pregato di far capo agli studi pubblicati sulla « Rassegna di Politica e di Storia », 1967 e 1968: *La giovinezza di Benedetto Croce e Il « compagno » Croce*, che di questo lavoro costituiscono l'organica anticipazione.

NOTE

IL φρούριον DI MOIO DELLA CIVITELLA

Moio della Civitella, che comprende le frazioni di Moio e Pellare, è Comune in provincia di Salerno, a Km. 5 da Vallo della Lucania.

La collina chiamata Civitella, poco fuori dall'abitato di Moio, è alta circa mt. 300 e la vetta, un ampio pianoro, su ci è sita la Cappella della Madonna Annunziata, si trova ad un'altitudine sul mare di mt. 830.

La sua posizione rispetto a Velia è, invece, Km. 32 a N-E, anche se è da supporre che la distanza tra i due centri dovesse essere in antico minore, poiché la strada moderna segue un tracciato più lungo.

La vetta del colle è costeggiata da grandi formazioni rocciose, di un calcare duro e compatto, in particolare sul ciglio nord-occidentale e su quello nord-orientale e all'angolo sud-orientale, dove un grande costone di roccia si affaccia a strapiombo sulla vallata sottostante. Il versante occidentale domina la pianura che si stende verso il mare, mentre quello orientale controlla la vallata che divide la Civitella dai monti dell'interno che racchiudono la valle del Tanagro (detta anche Vallo di Diano).

La Civitella deve la sua importanza alla particolare posizione geografica in cui si trova; essa si erge come baluardo naturale a controllare tutte le strade di accesso al mare.

La viabilità in antico dovette svolgersi attraverso la valle di Cannalonga, che separa la Civitella dal monte di Novi Velia (dove, secondo una tradizione, peraltro non attendibile, si sarebbero ritirati gli abitanti di Velia dopo l'abbandono della città, intorno al IX secolo d. C.) per chi, in direzione Est-Ovest, proveniva dal Vallo di Diano e lungo la strada che corre a nord della Civitella, per chi, in direzione Nord-Sud, veniva da Paestum.

Entrambe queste arterie lambiscono, la prima a sud, la seconda a nord, le falde del nostro colle, i possessori del quale potevano, quindi, agevolmente controllare la transitabilità verso il mare e facilmente distornarnare le eventuali minacce portate dall'interno.

La scoperta delle particolari funzioni, assolte in antico dalla Civitella si deve al Napoli, il quale esplorò, nell'estate del '66, il colle, dove gli erano segnalate, dagli abitanti del posto, rovine archeologiche, che

egli mise in relazione con una fortificazione eretta dagli abitanti di Velia, a salvaguardia dell'entroterra [1].

Successivamente la Soprintendenza alle Antichità di Salerno programmò a Moio della Civitella una serie di campagne di scavo che ci hanno visto impegnati negli ultimi due anni e di cui riferiamo in questa nota.

Il programma di massima che ci imposti di seguire è stato il riconoscimento e la messa in luce della cinta muraria, riservandoci di dedicare in futuro la nostra attenzione alle strutture interne della fortezza.

Nell'agosto del '67, dopo aver liberato la terra dalla fitta sterpaglia che ricopriva le sparute rovine affioranti, fu dato inizio allo scavo, prendendo le mosse dalla parte alta del versante meridionale del colle, lungo il ciglio del pianoro, su cui si trova la Cappella.

Furono messi in luce i resti notevoli di un grande muro in opera quadrata irregolare, a duplice ed anche a triplice cortina, nei casi in cui il terreno si presenta maggiormente franoso; si tratta di un poderoso muro che assolve la duplice funzione di cinta e di terrazzamento, in una parte del colle che non peteva temere insidie, per la notevole ripidità del terreno. Dall'angolo Sud-est, dove è lo sperone roccioso, del quale abbiamo detto e a cui si appoggia, il muro misura circa mt. 100, sino all'angolo sud-ovest, dove svolta per procedere lungo il versante occidentale per altri mt. 110, al termine dei quali si interrompe: siamo del parere che a questo punto il terrazzamento integrasse la roccia che affiora in maniera uniforme e costante in questo lato del colle.

Il muro (fot. 1) è costruito con l'impegno di grossi blocchi squadrati, di dimensioni variabili, da un minimo di mt. 0,60×0,40, ad un massimo di mt. 2,00×0,40 e sfrutta, nei casi in cui è possibile, la roccia che viene levigata ed integrata; il piano di posa è costituito da blocchi di dimensioni più grandi, che sono lasciati allo stato grezzo e che sporgono, rispetto al muro, di mt. 0,15 — 0,20. I blocchi presentano sulla faccia a vista e sui lati corti, nei casi in cui è stato possibile riscontrarlo, sbozzature e solcature impresse con lo scalpello. Dallo scavo sono stati recuperati numerosi frammenti di tegole e la cosa è perfettamente plausibile in una fortificazione, in cui le sostruzioni sono in muratura, mentre le parti alte dovevano essere costruite con l'impiego delle tegole.

1. Di questa esplorazione e della successiva campagna di scavo il Napoli dette notizia al VII Convegno di Studi sulla Magna Grecia - Atti (di prossima pubblicazione) 1967.

CENTRO BIBLIOTECARIO DI ATENEO AREA UMANISTICA

Questo modo costruttivo è facilmente verificabile nella stessa Velia, dove, lungo i bastioni delle mura e nei pressi delle torri si rinvengono cospicui depositi di tegole. La stessa cosa non è accaduta, invece, per la ceramica vascolare, di cui abbiamo recuperato scarsi, e per lo più tardi, frammenti.

Nell'estate del '68 [2] i lavori si sono articolati su due direttrici diverse. La prima ha perfezionato lo scavo del muro di terrazzamento, che abbiamo descritto: è stata, tra l'altro, rinvenuta una interessante moneta di Velia, in bronzo, databile alla fine del IV secolo a. C., che reca sul R. un volatile (non ci pare la solita civetta) con le ali aperte e la legenda ΥΕΛΗΤΩ e sul V. il ritratto di un personaggio barbato, la identificazione del quale sarà oggetto di discussione dei numismatici e degli storici dell'arte.

La seconda direttrice di scavo ha liberato dalla terra quello che è poi risultato essere il tratto meridionale del muro di cinta della cittadella. Questo muro parte dalla sommità del colle sul versante sud-occidentale, in un punto in cui la lettura del terreno non è agevole per l'abbondante presenza di roccia e massi franati che ci hanno impedito di verificare con esattezza in che modo esso legasse col muro di terrazzamento che proprio a questo punto svolta per correre lungo i fianchi occidentali della collina, e scende verso il basso in direzione Est-Ovest.

Lo scavo è stato condotto tra notevoli difficoltà ambientali, per l'infittirsi della boscaglia di castagni, man mano che si procede dall'alto verso il basso, e per la grande quantità di blocchi franati da smuovere. Il muro ,in più parti sconnesso, è conservato per due e, a volte, tre filari al di sopra del piano di fondazione, il quale è messo in opera a gradini, che si incastrano l'uno nell'altro, per sortire maggiore tenuta e per evitare lo slittamento del muro che si dispone su di un piano inclinato. Il modulo dei blocchi e la tecnica di costruzione è identica a quella del muro di terrazzamento, tranne per l'integrazione della roccia, che qui non si verifica; allo stesso modo non abbiamo riscontrato, né in questi muri, né in quelli di cui parleremo in seguito, uso di grappe o di malta. Lo scavo ha messo in luce, dopo 70 metri di mura, una porta (fot. 2) che chiameremo d'ora innanzi Porta Sud, sulla quale sarà opportuno soffermarci più a lungo, per la sua struttura e per alcune interessanti particolarità architettoniche.

2. Della campagna di scavo dell'estate '68 abbiamo dato comunicazione all'VIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 1968.

La porta (fot. 3) è preceduta da un breve corridoio e da un vano; il corridoio, largo mt. 2,68 nella prima apertura e mt. 2,65 nella seconda, è delimitato da due pareti, lunghe mt. 2,18, quella a sinistra, e mt. 2,35, quella a destra; subito dopo si entra in un ampio vano delimitato da due salienti di muro della lunghezza di mt. 4,40, quello occidentale e di mt. 5,20, quello orientale, mentre la larghezza totale è di mt. 4,26. Al termine del vano è una seconda strettoia, larga mt. 2,95, nella quale è impostata la porta, di cui restano, ben conservati, la soglia, i cardini, il battente e parte del lastricato stradale, dopo la soglia.

E' interessante notare come la pianta del vano rettangolare sia sensibilmente sfasata (v. in pianta) rispetto al precedente corridoio, che segue press'a poco l'allineamento della mura. Altra particolarità che richiama la nostra attenzione è la differenza di livello (mt. 1,30) tra la quota della mura e del corridoio e quella della soglia; è un dislivello che si accentua senza sbalzi notevoli, come si può verificare dal piano di posa dei due bracci di muro che salgono gradatamente sino a raggiungere la quota della soglia.

Tutte queste peculiarità rientrano pienamente nella logica di una costruzione a carattere difensivo: il vano che precede la porta, per impedire agli assalitori di affluire in numero elevato e per consentire ai difensori di colpire agevolmente i nemici ai fianchi e alle spalle dall'alto delle mura; la quota più alta della porta, per rendere quest'ultima difficilmente prendibile a chi, per assalirla, doveva agire e muoversi su di un piano in pendio. A ciò si aggiunga la possente e stupenda struttura della costruzione muraria che, pur nella irregolarità dei corsi, riflette in pieno il nitore geometrico dell'opera greca.

L'ultimo rinvenimento di straordinaria importanza è costituito dall'arco che presumibilmente ricopriva la porta o l'apertura del vano che la precede. Lo scavo ne ha ricuperato 4 conci in prossimità dell'ingresso del vano: noi diamo qui (fig. 4 e 5) una ricostruzione provvisoria e puramente indicativa dell'arco, attendendo dalla prosecuzione dello scavo altri elementi che ci consentano di meglio definire il problema e di chiarire la non risolta questione del posto esatto su cui l'arco andava impostato; il diametro dell'arco, infatti, (mt. 2,30) non corrisponde né alla larghezza della porta (mt. 2,95), né a quella del corridoio (mt. 2,68).

Diciamo subito che questo arco appartiene ad una tipologia ben nota e diffusa: se ne possono riscontrare esempi, simili o con qualche



Foto 1 — Settore occidentale del muro di terrazzamento.



Foto 2 — Strutture della Porta Sud.

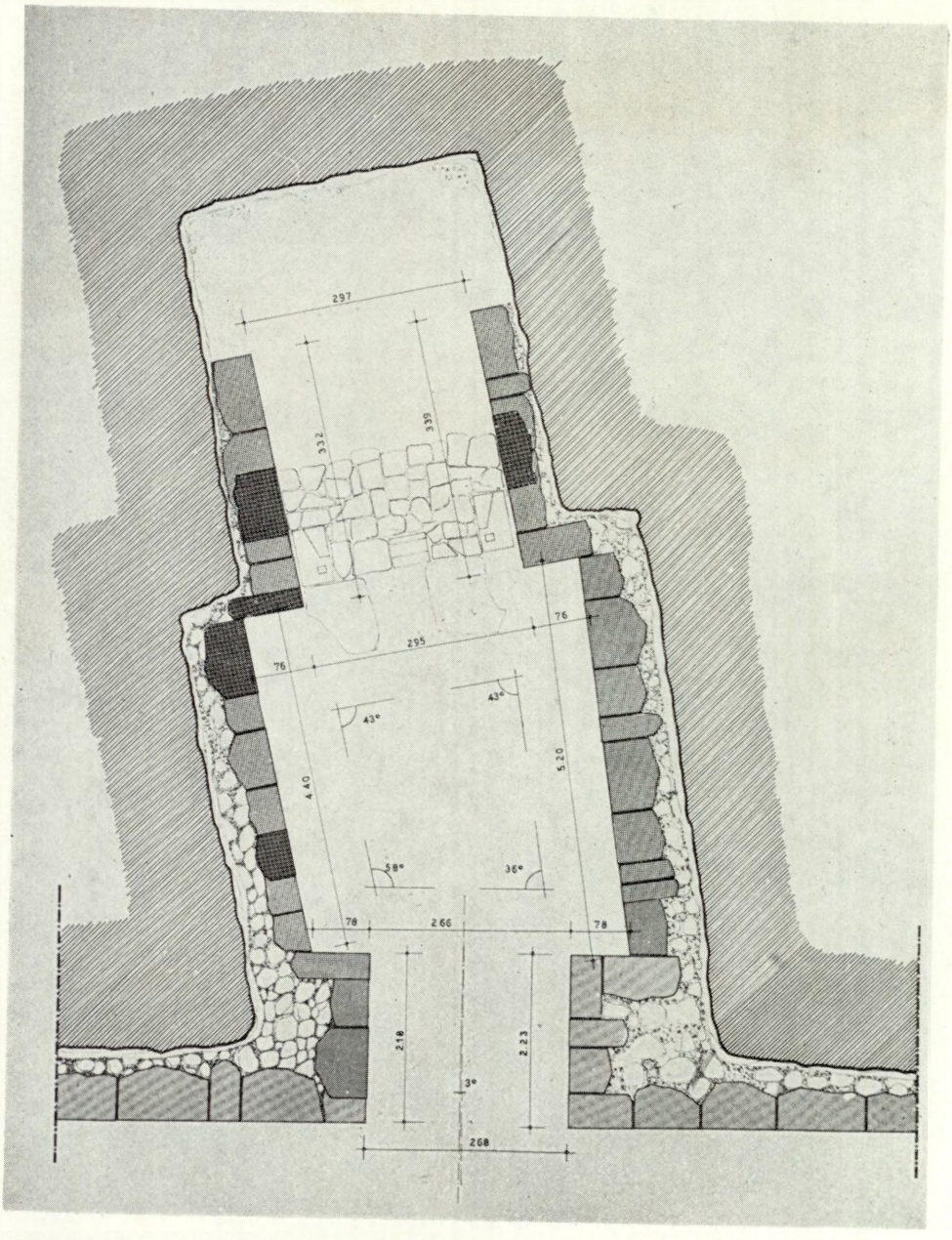


Foto 3 — Pianta della Porta Sud.

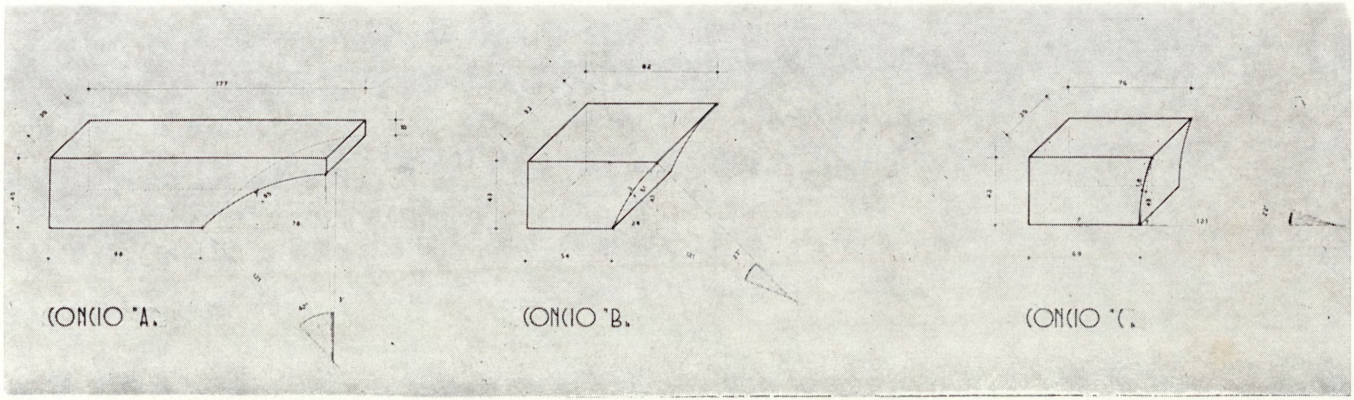


Foto 4 — Elementi dell'arco recuperati dallo scavo.

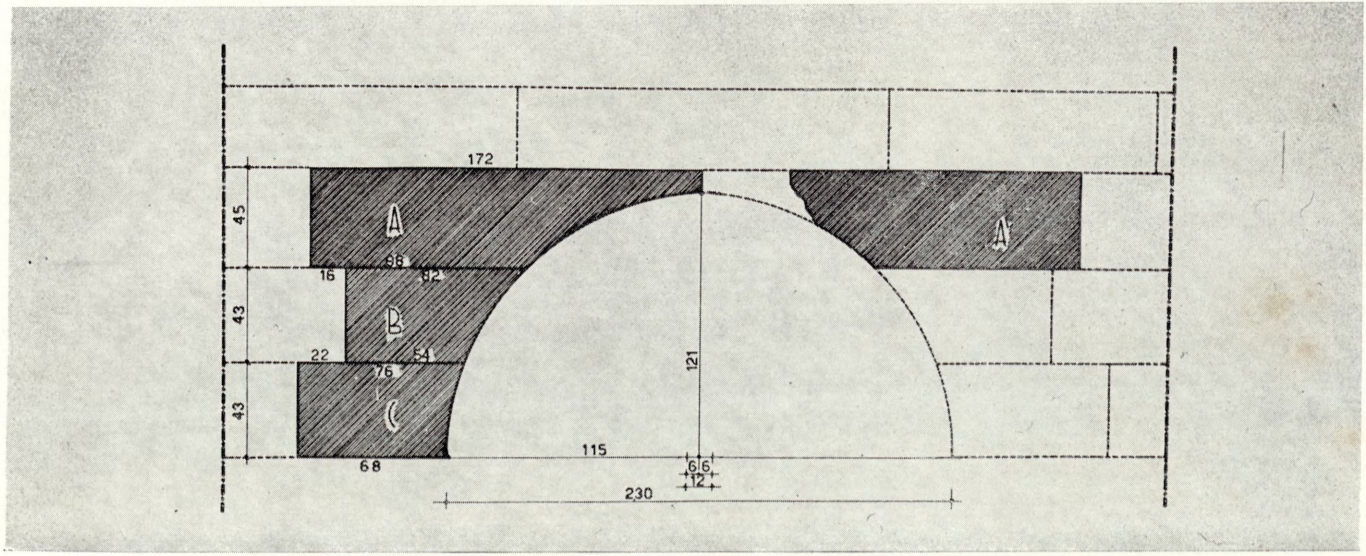


Foto 5 — Probabile ricostruzione dell'arco.

variante, come quella dell'arco tagliato in un sol blocco, in una porta del villaggio di Limnea in Acarnania, nella porta che si apre nelle mura di Assos, città della Troade, ad Apollonia d'Epiro, e, in un ambiente più vicino al nostro, nella porta del bastione settentrionale delle mura di Selinunte, nella Porta Spada di Erice e, infine, nella posterula del lato orientale delle mura di Paestum [3].

Sono tutti esempi che si datano tra la fine del V e i primissimi anni del IV sec. a.C., ad eccezione della posterula di Paestum, la cui cronologia non è stata ancora sufficientemente puntualizzata.

Il rinvenimento dell'arco di Moio della Civitella, al di là del lato contingente, si inserisce in un contesto assai più ampio che investe la storia dell'architettura magno-greca, e in particolare l'uso dell'arco in un ambiente di cultura greca. Esula dai limiti del nostro assunto una tale discussione, che sarebbe troppo lunga, ma basterà, per ora, ricordare che il territorio di Velia, con la scoperta dell'arco di Porta Rosa, prima, e quello di Moio, ora, balza ai nostri occhi come un'area culturale, nella quale l'uso dell'arco è attestato in piena età greca. Sottolineamo, infine, la sorprendente coincidenza tra l'apertura del corridoio e la larghezza di Porta Rosa; il ricorrere in entrambe della misura di mt. 2,68 mostra la canonicità, nel Velino, di questa misura.

Subito dopo la Porta Sud, che si apre a controllare la valle di Cannalonga, il muro di cinta piega in direzione nord e prosegue lungo i fianchi occidentali del colle; lo scavo, a tutt'oggi, ne ha liberato dalla terra oltre mt. 150. In alcuni tratti è molto ben conservato, con tre ed anche quattro filari al di sopra del piano di fondazione, in più tratti, invece, è franato, per aver subìto maggiormente la pressione del colle e lo sconvolgimento delle frane; l'indice di caduta, est-ovest, è, infatti, perpendicolare a questo tratto delle mura. Noi presumiamo che il circuito debba chiudersi sul versante nord, là dove emergono i banchi rocciosi che abbiamo menzionato e dove il terreno sembra rivelarci la presenza di una seconda porta.

Una serie di saggi, condotti tra la vetta del colle ed il muro di cinta, ci hanno segnalato, inoltre, la presenza di numerosi muri di ter-

3. Per Limnea, Assos, Apollonia cfr. A. K. ORLANDOS, *Ta Ylika domes ton archaion Ellenon*, II, 1958, nell'ordine p. 336 fot. 348; p. 338 fot. 353; p. 320 fot. 319. Per Selinunte, Erice e Paestum cfr. G. LUGLI, *La tecnica edilizia romana*, II, 1957, nell'ordine Tav. LXI n. 2, Tav. LXI n. 3, Tav. LXI n. 5.

razzamento, tutti paralleli tra di loro; essi saranno oggetto, in futuro, di una più attenta esplorazione.

Un saggio di scavo, compiuto sul versante nord, a mt. 20 dalle mura, nell'interno della cerchia muraria, ha riportato alla luce le fondamenta di un grande ambiente a pianta quadrata, di cui non conosciamo le funzioni; da esso sono stati recuperati 14 pesetti da telaio e numerosi frammenti di grosse tegole.

La discussione sulla cronologia delle fortificazioni di Moio della Civitella dovrà necessariamente essere preceduta da una breve premessa di carattere storico, per non correre il rischio di cadere in astrazioni, anche perché il tipo di opera muraria che abbiamo fin qui esaminato sfugge ad una puntualizzazione cronologica, come ha osservato R. L. Scranton « In the cronology of ashlar masonry we find that the irregular type, as might have been expected, cannot be confined to any particular period » [4] e come ha ribadito R. Martin « Il n'est pas possible d'attacher à cet appareil ni une date, ni une localisation géographique precises » [5].

Noi sappiamo che la ricerca storica ed archeologica in questi anni ha gettato maggiore luce sulla storia dei Lucani che, secondo le ultime teorie, si sarebbero affacciati sulle rive del Tirreno, con un lento e graduale spostamento lungo l'alto e medio corso del Sele, dopo aver valicato il breve e non difficile passo della Sella di Conza, a partire dalla seconda metà del VI sec. a.C. [6].

Ma una particolarità che ci sembra debba essere segnalata è che difficilmente possiamo riscontrare nelle fonti scritte, mai nei dati archeologici, tracce di occupazioni violente e di guerre aspre e combattute.

Pertanto il termine che sembra più storicamente inquadrare questa realtà ci pare sia quello di « penetrazione ».

Penetrazione lenta e graduale che, a partire dallo scorcio del V sec. a.C., trasforma politicamente tutta l'area, compresa tra la foce del Sele e la città di Laos, nella regione che dai Lucani deriverà il suo nome.

La sola città di Velia riesce, con l'aiuto della forza, a non essere toccata da questa invasione. Non v'è peraltro da dubitare sulla storicità della lotta tra Velini e Lucani, dichiarata ex professo da Strabone (VI, 1,

4. Greek Walls, p. 108.
5. Manuel d'Architecture grecque, 1965, p. 385.
6. M. Napoli in *Atti del I Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 1961, p. 195 ss.

1=C 252); ma quando il pericolo lucano diventa preoccupante minaccia? Certamente intorno al 410, data a cui, anno più anno meno, si fa risalire il passaggio di Paestum da città greca a città lucana. In questo particolare momento storico noi poniamo la costruzione della fortezza di Moio. L'imbarazzante vicinanza del pericoloso elemento lucano (Paestum dista da Velia solo 200 stadî, pari a circa 38 Km.) deve essere stato uno stimolo ad organizzare una difesa tempestiva, per premunirsi contro l'incombente minaccia; alla base di tutto sono ragioni storiche e culturali: la gelosia della propria indipendenza, la grandezza della costituzione parmenidea.

Bisognerà, altresì, ricordare l'ipotesi del Napoli, secondo il quale la fortezza di Moio non era isolata, ma faceva parte di un sistema che si stringeva a semicerchio intorno a Velia, seguendo la conformazione orografica.

L'efficienza di queste fortificazioni, oltre che dal dato archeologico, sembra possa evincersi dal contesto di un passo di Strabone, quando questi fa menzione della resistenza opposta con successo dai Velini a Lucani e Poseidoniati: πρὸς Λευκανοὺς ἀντέσχον καὶ πρὸς Ποσειδωνιάτας καὶ κρείττους ἀπῆσαν, καίπερ ἐνδεέστεοι καὶ χώρᾳ καὶ πλήθει σωμάτων ὄντες. (VI, 1, 1=C 252)[7], benché il geografo faccia risalire le fortune di Velia alla *eunomìa* eleate, ispirata alle dottrine di Parmenide e Zenone.

Da un punto di vista archeologico la datazione alla fine del V sec. a.C., da noi proposta, viene confortata dagli esempi coevi di arco, che abbiamo citato, e dagli esempi di opere murarie accostabili, nella tecnica, alla nostra, menzionati dallo Scranton[8] che appartengono, in maggioranza al V sec. a.C., anche se R. Martin ha giustamente ammonito che a questi bisogna aggiungerne altri numerosi del IV e del III sec. a.C.[9].

Un esempio particolarmente vicino, anche per quanto riguarda la situazione geografica, alla fortezza di Moio ci sembra possa vedersi nelle mura di Serra di Vaglio che sono state, di recente, datate ai primissimi anni del IV sec. a.C.

Ma le ragioni storiche che abbiamo addotto a conforto della nostra ipotesi ci portano ad escludere una datazione in IV avanzato o in III sec.

7. Come giustamente ha osservato E. Lepore (« Elea e l'eridità di Sibari » in *La parola del Passato*, Napoli 1966, pp. 263-265) la lotta contro i Poseidoniati deve essere vista in un momento diverso da quella contro i Lucani.

8. *Op. cit.*, p. 175.

9. *Op. cit.*, p. 385.

a.C., perché in questa età le fortificazioni non si giustificherebbero e noi non ci spiegheremmo il motivo per cui Velia sia stata sempre immune dall'intaminazione, politica e culturale, dei Lucani.

Il documento archeologico più antico che possediamo a Moio della Civitella è costituito dalle stesse opere murarie, mentre il più recente è dato da una moneta di età costantiniana, rinvenuta sporadicamente nei pressi della Cappella; il materiale ceramico recuperato fino ad oggi va dal III sec. a.C. sino alla tarda età romana.

Le fortificazioni di Moio della Civitella, dunque, gettano maggiore luce sulla storia di Velia e sui suoi rapporti con l'entroterra; la ricchezza dei rinvenimenti costituisce per noi un impegno a proseguire la ricerca.

EMANUELE GRECO

DERIVAZIONI LINGUISTICHE E TEMATICHE DA SENECA IL VECCHIO A SENECA FILOSOFO ED UN RICHIAMO AD OVIDIO

E' noto come per una soddisfacente esegesi senecana — quale oggi la critica richiederebbe — manchino quei commenti che mettano in chiara luce i rapporti del moralista romano colla tradizione retorica romana e filosofico-retorica greca, cioè che esaminino quanto di consimile a Seneca si incontri in Seneca il vecchio da una parte e dall'altra in autori greci imbevuti di diatriba, da Musonio a Plutarco, da Epitteto a Massimo Tirio, da Filone Ebreo a Giovanni Crisostomo. Per i dialoghi I e II (*de providentia* e *de constantia sapientis*) il mio commento, pubblicato dalle Edizioni dell'Ateneo (Roma 1968), ha cercato — almeno lo spero — di colmare questa lacuna; propongo ora qui altri frutti di mie recenti letture di Seneca il vecchio, che vogliono completare le pagine già scritte da K. Preisendanz nella sua tesi di dottorato ad Heidelberg (pubblicata poi in Philologus 68, 1908, 68: *de Senecae rhetoris apud filium auctoritate*) e raccolgo le osservazioni fatte a questo riguardo per i dialoghi I e II (o. c.).

Il significato metaforico del vb. *marcere* (cf. dial. 1, 2, 4: *marcet virtus*) è riconducibile all'uso inaugurato da Seneca il vecchio (contr. 9, praef. I: *memoria marcet*); a questa stessa fonte risale in Seneca la presenza di vb. quali *eluctari-colluctari*, che, indicando icasticamente la lotta contro i vizi e la fortuna, ben si adattano ad una generale tendenza dello stile e dei temi della diatriba (cf. dial. 1, 2, 7: *magnos viros conluctantis cum aliqua calamitate*: il vb. è neologismo di Seneca il vecchio; N. Q. 4, praef. 15: *eluctatus natalium angustias*, così Seneca ret., contr. 10, praef. 4: *impedimenta eluctatus*). Già Seneca il vecchio ha per primo usato metaforicamente il vb. *decurrere* (cf. contr. 7, 1, 9: *fata decurrunt*; così Seneca, dial. 1, 5, 6: *omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere*); comune è la fonte (Livio 5, 39, 13) per un particolare valore dato all'agg. *triumphalis* (Seneca ret. contr. 4, praef. 2 e Seneca dial. 1, 3, 6: *triumphalis senex*); il significato drammatico di *spoliarium* (dial. 1, 3, 7: *proscriptionis Sullanae spoliarium*) e quello spregiativo di *greges* (dial. 1, 3, 7: *percussorum greges* e passim) è chiarito da Seneca il vecchio (contr. 10, 4, 2: *infantium spoliarium*; contr. 2, 1, 26: *servorum greges*). Interrogazioni ed esclamazioni proprie delle recitazioni (*vis scire*:

dial. 1, 3, 9 e passim, così Seneca ret., contr. 7, 3, 4 e passim; *sed unde scio*: dial. 1, 4, 1, così Seneca ret., contr. 2, 3, 7; *quaeris*: dial. 2, 16, 2, così Seneca ret., contr. exc. 3, 2; 8, 6; *aliquis*: de ben. 2, 29, 3: *aliquis ea animalia comparat nobis...?*, così Seneca ret., contr. 1, 4, 2: *et has aliquis manus derisit?; o miserum*: de ben. 7, 10, 4: *o miserum, si quem...*, così Seneca ret., contr. 10, 4, 10: *o miseros, qui*), formule congiuntive (*adice nunc quod*: dial. 1, 5, 1, Seneca ne fa un uso quasi ossessivo, così Seneca ret., contr. 9, praef. 3; *eo quidem magis quod*: dial. 1, 1, 4, così Seneca ret., contr. 1, praef. 17; *scias licet*: dial. 1, 2, 4, così Seneca ret., suas. 2, 3, da Lucrezio 3, 866 e passim) e di passaggio (*videbimus*: dial. 2, 16, 1, così Seneca ret., contr. 7, 6, 13) sono comuni ai due autori. Il significato erotico dei vb. *inquinare* ed *incedere* (dial. 1, 5, 3) deriva da Seneca ret., contr. 1, 2, 10: *conservarum oculis inquinatur*; 2, 1, 6: *incedentem ut feminis placeat, femina mollius*. Così è per l'uso di *aequis auribus* (dial. 2, 9, 4; Seneca ret., contr. 7, 1, 4), di *argumentum* (epist. 86, 2: *libertatis argumentum*; Seneca ret., contr. 2, 7, 5: *argumentum pudicitiae*; exc. 3, 9: *insaniae argumentum*), di *maximum argumentum* (dial. 2, 4, 3; Seneca ret., contr. 7, 1, 7: *magnum argumentum*), di *capax* (dial. 10, 18, 4: *vigorem... capacissimum*; Seneca ret., contr. 2, praef. 4: *ingenium... capacissimum*), di *te communicatum* (epist. 10, 1: *non habeo cum quo te communicatum velim*; Seneca ret., contr. 9, 1, 8: *tecum ⟨nepotes⟩ communicare dignatus est*), di *conflare* (dial. 2, 4, 2: *simulacra conflant*; Seneca ret., contr. 4, 4: *dona conflamus*), di *consummare* (epist. 12, 8 e 32, 3: *consummare vitam*: così Seneca ret., suas. 6, 10), di *discurro* (dial. 12, 6, 7; *sol discurrit*; Seneca ret., suas. 4, 2: *sidera discucurrerint*), di *excusatione* (N. Q. 3, praef. 4: *aetatis excusatione*, così Seneca ret., exc. 3, 3), di *experimentum* (dial. 1, 4, 3: *opus est ad notitiam sui experimento*, epist. 68, 14: *se multis experimentis... edomuit*; così Seneca ret., contr. exc. 4, praef. 6: *adversas res suae virtutis experimenta faciunt*), di *ferre mare* (dial. 1, 4, 13: *ferendo mari*; Seneca ret., contr. 1, 4, 8; *fert mare*), di *fortiter ferre* (dial. 1, 4, 11: Seneca ret., contr. 2, 1, 16), di *immensus* (de ben. 7, 10, 5: *immensi greges*; Seneca ret., suas. 5, 8: *immensam multitudinem hominum*, con valore quindi di « numero »), di *impono* (dial. 1, 6, 4: *parietes... nitent et imponunt*; Seneca ret., contr. 7, 4, 10: *multis compositio belle sonantis sententiae imposuit*), di *more oraculi* (dial. 10, 2, 2: *apud maximum poetarum more oraculi dictum est*; Seneca ret., contr. 1, praef. 9: *vocem non M. Catonis, sed oraculi*).

I vocaboli *imaginari* (dial. 2, 6, 7) ed *admirator* (dial. 8, 5, 8) entrano in latino, a quanto ne sappiamo, con Seneca il vecchio; l'uso esclusivamente poetico di *fluminum decursus* (epist. 89, 20) ha un solo precedente in prosa, Seneca ret., contr. 2, praef. 3. *Cognatus* riferito ad *animus* (dial. 12, 8, 6: *animum ad cognatarum rerum conspectum tendentem*) e *proximus* in un testo simile (de ben. 2, 29, 5: *nos... dii.. ab ipsis proximos collocaverunt*), sono stati già usati in accezione simile da Seneca il vecchio (suas. 6, 6: *animus ad cognata sidera recurret;* contr. 1, 9, 10: *homo... proximum divino genus*). E' Seneca il vecchio che ci chiarisce il significato dei due vb. in Seneca, epist. 7, 9: *recitare-disputare*: cf. contr. 2, praef. 1, ove i due vb. sono riferiti all'attività svolta da Papirio Fabiano, prima retorica, poi filosofica; e così pure di *deliciae* (de ben. 4, 5, 1: *a deis... usque in delicias amamur*; contr. 2, 1, 12: *ad delicias luxuriae*). Importante è il confronto per l'uso di *et* correttivo e aggiuntivo in Seneca, dial. 2, 17, 3: *scurram fuisse et venustum ac dicacem* ed in Seneca ret., contr. 10, 2, 2: *ego vero pugnabo et fortiter et fortissime*, perché dimostra l'inutilità della proposta di espunsione di *et* fatta dal Gothofredus (cf. apparato nella mia edizione critica, o. c.); così in Seneca, dial. 1, 4, 3: *item dicere*, congettura del Bentley, può anche appoggiarsi a Seneca ret., suas. 2, 17: *item dixit.* Le espressioni *in infinitum* (dial. 6, 18, 4), *in deterius* (N. Q. 1, 17, 10) già ricorrono in Seneca il vecchio (contr. 9, 3, 8 e 2, 5, 7); così in dial. 6, 18, 6 (*vinculum terrarum Oceanus*; ripreso in Medea 376: *Oceanus, vincula rerum*) Seneca ricorda Seneca il vecchio, suas. 1, 2: *pelagus, totius orbis vinculum*; il ptc. *intemptatum* è usato da entrambi in espressioni consimili (dial. 6, 18, 7: *nihil humanae audaciae intemptatum*; suas. 1, 2: *humanae intemptatum experientiae pelagus*): tutta la prima suasoria è dunque ben presente a Seneca quando scrive la *consolatio ad Marciam.* La metafora in epist. 19, 6: *cervicem iugo tritam* è già in Seneca ret., suas. 6, 12: *collum tritum habet*, ad indicare una lunga consuetudine di schiavitù per l'uomo; lo strano uso dell'avv. *effusius* in epist. 73, 5: *effusius gratus* ha un precedente in Seneca ret., contr. 9, 3, 2: *effusa indulgentia.* Il tema della *varietas fortunae*, trattato da Seneca N. Q. 3, praef. 9, è tipico delle suasorie (cf. Seneca ret., suas. 1, 9), ma è anche interessante notare come l'aggettivazione senecana della fortuna (N. Q. 5, 18, 6: *incertam fortunam*) passi a lui dalla poesia arcaica (Plauto, Capt. 245; Pacuvio 369 R.) attraverso Seneca il vecchio (contr. 1, 1, 10); così dial. 10, 10, 4: *extra regnum fortunae subducta*

va confrontato con Seneca ret., contr. 2, praef. 3: *subduc fortunae magnam tui partem*. Espressioni del linguaggio giudiziario e curiale usate da Seneca il vecchio con particolari valori metaforici (contr. 1, praef. 18: *de singulis rebus in consilium eunt*; 9, 5, 13: *animum addicere*) entrano anche nella prosa senecana (dial. 10, 12, 3: *de singulis capillis in consilium itur*; epist. 110, 10). Ed anche perifrasi colloquiali, ammesse in prosa letteraria da Seneca il vecchio, sono state accettate da Seneca (epist. 32, 2 e contr. 4, praef. 2: *habeo fiduciam*).

Da Seneca il vecchio sono mutuate da Seneca espressioni intere e determinati atteggiamenti stilistici: dial. 1, 3, 7: *qui* (*Rutilium*) *damnaverunt causam dicent omnibus saeculis* (Seneca ret., suas. 7, 8: *uno proscriptus saeculo, proscribes Antonium omnibus*); dial. 1, 4, 12: *non est saevitia, certamen est* (Seneca ret., contr. 9, 1, 11: *non est beneficium, consilium est*; 10, 5, 1: *non est istud donum; sacrilegium est*); dial. 2, 3, 2: *omnibus relictis negotiis Stoicus fio* (Seneca ret., contr. 7, praef. 4: *omnibus omissis rebus... apud Fabianum... sedere*); dial. 2, 16, 3: *si merito... si immerito* (Seneca ret., contr. 2, 1, 4: *merito abdicasti an immerito? si immerito... si merito*); dial. 3, 16, 5: *procedam in tribunal vultu legis* (Seneca ret., suas. 6, 3: *videbis illum non hominis, sed belli civilis vultum*; e Quintiliano, decl. m. 2, 20: *vultum quietis imitari*); dial. 3, 18, 4: il racconto di Cn. Pisone, che fa uccidere un soldato ritornato senza il suo compagno, come se ciò fosse prova sufficiente d'omidicio, è simile a Seneca ret., contr. 5, 4, ove si tratta di un caso giudiziario analogo; dial. 6, 3, 3: *triste matribus omen occurres* (Seneca ret., contr. exc. 4, 1: *dirum omen occurram*); dial. 10, 13, 6: *depugnant? parum est. Lancinantur? parum est: ingenti mole animalium exterantur* epist. 78, 19: *aliquis non gemuit. Parum est; non rogavit. Parum est; non respondit. Parum est: risit et quidem ex animo,* ripreso in Thyestes 257: Sat.: *Ferrum*? — Atreus: *Parum est.* — S.: *Quid ignis*? — A.: *Etiam nunc parum est.* (Seneca ret., contr. 10, 5, 1: *caeditur*: « *parum est* », *inquit; uritur*: « *etiam nunc parum est* »; *laniatur*: « *hoc, inquit, in irato Philippo satis est* »); dial. 12, 2, 2: *aegre ferre vulnus in corpore tam cicatricoso* (Seneca ret., contr. 1, 8, 3: *nullum iam tibi vulnus nisi per cicatricem imprimi potest*).

Anche la parenesi e l'esemplificazione che illumina il precetto sono a volte in Seneca riconducibili al modello paterno: dial. 1, 3, 2: *quaedam quae laudantur atque appetuntur contra eos esse quos delectaverunt* (Seneca ret., contr. 2, praef. 4: *in foro et honoribus... ipsa quae spe-*

rantur timenda sunt); dial. 5, 18, 4: Caligola condannò a morte senatori romani *soleatus* (Seneca ret., contr. 9, 2, 24: al proconsole Flaminio si muove l'accusa di aver fatto uccidere un condannato durante un banchetto per far cosa grata ad una meretrice: *in ipso triclinio inter lectos et toros*); dial. 6, 23, 5: Fabiano raccontava che un fanciullo cresciuto troppo in fretta morì presto perché *non poterat ad illam aetatem pervenire, quam praeceperat* (Seneca ret., contr. 1, 1, 22: di un fanciullo già troppo eloquente, *tam immature magnum ingenium non esse vitale*); dial. 10, 20, 4: *lex... a sexagesimo, anno, senatorem non citat* (Seneca ret., contr. 1, 8, 4: *senator post sexagesimum et quintum annum in curiam venire non cogitur*; e così in effetti era; a Seneca eccessiva precisione è sembrata pedanteria); epist. 7, 2: *inimica est multorum conversatio: nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut imprimit aut nescientibus adlini* (Seneca ret., contr. 2, 1, 21: *vitia contactu ipso nocent*. Il concetto è già in Euripide fg. 1024 N.²: φθείρουσι ἤδη χρήσθ' ὁμιλίαι κακαί); N. Q. 4ª, praef. 17: sotto Caligola, *inter misericordiae exempla haberentur occisi*, e così passim nelle Tragedie (Seneca ret., contr. exc. 8, 4: *non magis crudeles sunt qui volentes vivere occidunt, quam qui volentes mori non sinunt*; 10, 4, 7: *spiritum tibi non relinquerem, nisi crudelior futurus essem relinquendo*). Il precetto giuridico espresso in dial. 2, 7, 3 (*si quis rem, quam a villa mea subripuit, in domo mea ponat, ille furtum fecerit, ego nihil perdiderim. Potest aliquis nocens fieri, quamvis non nocuerit*) è presente anche in Seneca il vecchio (cf. contr. exc. 4, 4: *tenetur lege... qui subriquit aliquid, licet reddiderit deprehensus*; 4, 7: *scelera quoque, quamvis citra exitum subsederint, puniuntur*).

Definizioni schematiche date da Seneca sono tipiche della tradizione retorica rappresentata dal padre: epist. 94, 62: *Lacedaemona servire iubet, Athenas tacere* (Seneca ret., suas. 2, 5: *Athenae eloquentia inclitae sunt, Thebae sacris, Sparta armis*); l'uso del paragone istituito con personaggi molto noti, e che proprio per questo non vengono nominati, l'incontriamo in dial. 1, 6, 2: *filios amittunt viri boni: quidni, cum aliquando et occidant? in exilium mittuntur: quidni, cum aliquando ipsi patriam non repetituri relinquant? occiduntur: quidni, cum aliquando ipsi sibi manus afferant?*; epist. 76, 20: *inventus est qui flammis imponeret manum, cuius risum non interrumperet tortor, qui in funere liberorum lacrimas non mitteret, qui morti non trepidus occurreret* (Seneca ret., contr. 2, 2, 2: *quaedam ardentibus regis se maritorum immiserunt, quaedam vicaria maritorum salutem anima redemerunt*: questo esempio

è ancor meglio confrontabile con Seneca dial. 12, 19, 5: *nobilitatur carminibus omnium, quae se pro coniuge vicariam dedit*; contr. 2, 5, 8: *expectasse aliqua per longum tempus maritum dicitur*).

Gli *exempla* paradigmatici e parenetici costituiti da personaggi storici greci e romani sono gli stessi in Cicerone, Seneca il vecchio e Seneca filosofo, per il periodo più antico, dato che novità senecana è invece in questo campo l'immissione di esempi ed aneddoti tratti da storia più recente e addirittura da fatti contemporanei; ma solo Seneca il vecchio indica che l'episodio di Iuba e Petreio uccisisi a vicenda (suas. 7, 14) è diventato tema di suasoria, ripreso da Seneca, dial. 1, 2, 10.

Del problema in Seneca della vita attiva e contemplativa si è interessato A. Grilli (*Il problema della vita attiva e contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1954; lo stesso tema costituisce la terza parte della mia « *Antologia Senecana* », Mondadori, Milano 1968); a tal proposito è da ricordare come questa distinzione sia patrimonio culturale già in Seneca il vecchio (contr. 7, 1, 14: *alii vivere sine rei publicae administratione non possunt, aliis in privato latere ed extra omnem invidiam secessisse praecipua tranquillitas est*).

Sentenze generiche, presenti in Seneca il vecchio ed in Seneca filosofo, si rifanno a tradizione oratoria greca (contr. 4, 7: *omnia honesta opera voluntas inchoat, occasio perficit*; 10, 3, 11: *nec enim eventus imputari debet cuiusque rei, sed consilium*; Seneca, epist. 14, 16: *consilium rerum omnium sapiens, non eventum spectat*; Demostene, or. 18, 208: ὃ μὲν γὰρ ἦν ἀνδεῶν ἀγαθῶν ἔργον ἅπασι πέπρακται· τῇ τύχῃ δ', ἣν ὁ δαίμων ἔνειμεν ἑκάστοις, ταύτῃ κέχρηνται. Il tema è ancora in Ammiano Marc. 25, 3, 17: *tametsi prosperitas, simul utilitasque consultorum non ubique concordent quoniam coeptorum eventus superae sibi vindicant potestates*). Paragoni di stile diatribico — tradizionali quindi e riconducibili ad una più vasta e lontana tradizione — sono presenti nei due autori: cogli atleti (dial. 1, 2, 3; Seneca ret., contr. 9, praef. 4), col medico (dial. 1, 3, 2; Seneca ret., exc. contr. 3, 3), col *gubernator* (dial. 1, 4, 5; Seneca ret., contr. 3, praef. 14), col *cursor* (dial. 1, 4, 13; Seneca ret., contr. 9, praef. 4. Ciò va particolarmente notato, perché dimostra l'improponibilità dell'espunsione del passo operata dal Waltz nella sua edizione; cf. apparato critico della mia edizione), col *vicinus* (dial. 2, 6, 1; Seneca ret. exc. 5, 5), colle belve (dial. 4, 3, 8; Seneca ret., contr. 2, 1, 10). Simili infine anche i due paragoni con i cavalli (dial. 10, 18, 4: *tanto aptiora portandis oneribus tarda iumenta sunt quam nobiles equi, quorum generosam pernicitatem quis umquam gravi*

sarcina pressit?; Seneca ret., contr. 3, praef. 9: *equorum non omnium, quamvis celerrimi sint, idonea curriculis velocitas est; quidam melius equitem patiuntur, quidam iugum*).

Tema di recitazione era il *convicium saeculi,* quella che ora definiremmo « critica di costume » (cf. Senca ret., contr. 1, praef. 23: *translaticias... sententias dicimus, quae nihil habent cum ipsa controversia implicitum, sed satis apte et alio transferuntur, tamquam quae de fortuna, de crudelitate, de saeculo, de divitiis dicuntur;* 2, praef. 2: *Fabianus... quotiens inciderat aliqua materia, quae convicium saeculi reciperet, inspirabat magno magis quam acri animo;* 2, 1, 13 contiene critiche per l'eccessivo lusso delle case romane; 10, 4, 18: *et hoc genere insectatus saeculi vitia,* a proposito della corruzione sessuale dei ricchi); gli aspri toni usati da Seneca a questo proposito, trovano proprio in Seneca il vecchio la loro giustificazione e la loro fonte (dial. 1, 3, 13: *exoletus omnia pati doctus exsectae virilitatis aut dubiae suspensam auro nivem diluit*; 10, 12, 5: *exoletorum suorum tunicas succingant*; Seneca ret., contr. 10, 4, 17: *castratorum greges habent, exoletos suos*; dial. 2, 15, 1: *in convivio regis recumbere infra mensam vescique cum servis ignominiosa officia sortitis iubebitur*; dial. 10, 12, 5: *infelices pueruli ebriorum sputa detergeant*; Seneca ret., contr. 9, 2, 4: *inter purgamenta et iactus cenantium et sparsam in convivio scrobem*; dial. 10, 7, 1: *vino ac libidini vacant*; de ben. 7, 2, 2: *ventri ac libidini deditos*; Seneca ret., contr. 2, 1, 11: *ne quid ventri negetur libidinique*: la fonte è Sallustio come spesso: Cat. 1, 1: *ventri oboedientes*; dial. 1, 3, 13: *quicquid biberunt vomitu remetientur* e passim; Seneca ret., contr. exc. 4, 1: *vidi ebriorum sitim et vomentium famem*).

Sui campi troppo vasti, sui latifondi dei ricchi, simili solo le espressioni (cf. dial. 3, 21, 2: *provinciarum nominibus agros colit et sub singulis vilicis latiores habet fines quam quos consules sortiebantur*; Seneca ret., contr. exc. 5, 5: *latius vilici quam reges imperant*); simili le descrizioni delle case follemente lussuose (N. Q. I, praef. 8; Seneca ret., contr. 2, 1, 13; 5, 5); e queste case non sono più fatte per l'uomo, ma per soddisfare smanie di lusso (dial. 2, 12, 2: *tutelae corporum inventa in periculum verterunt*; Seneca ret., contr. 2, 1, 11: *cum domus ad usum ac munimentum paratae sint, nunc periculo, non praesidio sint: tanta altitudo aedificiorum est tantaeque viarum angustiae, ut neque adversus ignem praesidium nec ex ruinis ullam in partem effugium sit.* A questo proposito, quella ricorrente paura in Seneca di incendi e di crolli, cf. dial. 2, 12, 2 e passim, è già dichiarata in Seneca ret., contr.

2, 1, 12: *et interdiu et nocte ruinam ignemque metuant*); comune anche il particolare delle *mensae* pregiate (dial. 10, 1, 7 e 12, 11, 6; Seneca ret., contr. 2, 1, 1) ed il rimpianto per gli antichi *fictiles deos*, in nome dei quali *religiose iurabatur* (dial. 12, 10, 7; Seneca ret., contr. 2, 1, 18).

Ancora un fatto: morbosa è la descrizione di torture e di mezzi di tortura in Seneca il vecchio (contr. 2, 5, 2; 10, 5, 9), ed anche a Seneca questo tratto piace (cf. dial. 2, 5, 4: *adversus adparatus terribilium rectos oculos tenet*; epist. 82, 7 e passim); ma soprattutto interessante è il confronto fra dial. 5, 19, 1: *torserat per omnia... fidiculis, talaribus, eculeo, igne, vultu suo*; 10, 18, 6: *saxa, ferrum, ignes, Gaium excepturi* e Seneca ret., contr. 2, 5, 3: *carnifices, in quorum vultibus tormenta erant.*

Aggiungo qui un dato che mi era sfuggito commentando il *de constantia sapientis* (o. c.): in dial. 2, 3, 4 l'agg. *pingue otium* va confrontato anche con Ovidio, rem. 206: *pingui membra quiete levat.*

GIOVANNI VIANSINO

LETTURA POETICA DI PEDRO SALINAS

La poesia di Pedro Salinas (Madrid 1891 - Boston 1951) rifugge dai tragici presentimenti di sventura e di morte che costituiscono il fondamento della poesia di Garcia Lorca. E le cose che con la loro concretezza assumono peso e valore determinanti per il Lorca e alle quali egli partecipa con tenace aderenza, nella poesia del Salinas si dissolvono in lontananze remote fino a divenire puri simboli. Vi è nella poesia del Salinas una immediata e totale alienazione dalla realtà considerata limitazione e ostacolo alla visione di un mondo puro e nuovo. E se ciò può far si che alcuni versi contengano spunti surrealistici o addirittura metafisici, tuttavia si avverte nettamente che lo stesso Salinas li avvolge sotto il velo di una sottile e garbata ironia. Ma la caratteristica principale della poesia del Salinas consiste nella perfetta fusione di due elementi: presenza-assenza. Si leggano questi versi: Sì, qui la tua presenza / accanto a me per sempre / ma per sempre invisibile / senza vederti e vera / — Questa invisibile presenza è la nota predominante della poesia, del Salinas nel suo continuo colloquio con la donna amata; questa invisibile presenza trasforma cose e persone fino a renderle inafferrabili, irraggiungibili. Nessun poeta, come il Salinas, ha saputo esprimere con tale naturalezza, in versi brevi e rigorosi, questa magica presenza della creatura amata, vicina eppure lontana, che ci passa accanto avvolta nell'invisibile.

Il contrasto tra il mondo sensibile e la realtà invisibile nasce dalla inquietudine intellettuale del poeta, da una introspezione acuta e continua, da una concezione dell'amore unica nella storia della poesia.

Questi brevi cenni hanno principalmente lo scopo d'illustrare la traduzione delle due poesie che qui si presentano e che, in magior misura, rispecchiano gli elementi essenziali su cui si fonda la poesia del Salinas. Non ci si è attenuti ad una traduzione letterale, ma si è cercato, soprattutto, di riprodurre le sensazioni di un'anima di rara sensibilità poetica, continuamente sospesa tra la realtà e il sogno.

NO TE VEO

No te veo, bien sé
que estás aquí, detrás
de una frágil pared
de ladrillos y cal, bien al alcance
de mi voz, si llamara.
Pero no llamaré.
Te llamaré mañana,
cuando al no verte ya,
me imagine que sigues
aquí cerca, a mi lado,
y que basta hoy la voz
que ayer no quise dar.
Mañana... cuando estés
allá detrás de una
frágil pared de vientos,
de cielos y de años.

NON TI VEDO

Lo so che sei qui
dietro questa sottile parete
pronta, sol che ti chiami,
alla mia voce.
Ma non ti cercherò
domani ti chiamerò, domani
quando, pensandoti vicina,
busserò a questa fragile cortina.
Ma tu sarai partita
dietro te lasciando
una distesa immensa
di mari, di cieli e d'anni.

LA SIN PRUEBAS

Cuando te marchas, qué inútil
buscar por dónde anduviste,

seguirte!
Si has pisado por la nieve
sería como las nubes
— su sombra —, sin pies, sin peso
que te marcara.
Cuando andas
no te diriges a nada
ni hay senda que luego diga:
« Pasó por aquí ».
Tú no sales del exacto
centro puro de ti misma:
son los rumbos confundidos
los que te van al encuentro.
Con la risa o con las voces
tan blandamente
descabalas el silencio
que no le duele, que no
te siente:
se cree que sigue entero.
Si por las días te busco
o por los años,
no salgo de un tiempo virgen:
fué ese año, fué tal día,
pero no hay señal:
no dejas huella detrás.
Y podrás negarme todo,
negarte a todo podrás,
porque te cortas los rastros
y los ecos y las sombras.
Tan pura ya, tan sin pruebas,
que cuando no vivas más
ya no sé en qué voy a ver
que vivías,
con todo ese blanco inmenso
alrededor que creaste.

NON LASCI IMPRONTE

Quando mi lasci
è inutile seguirti.
T'allontani e nel nulla ti dilegui.
Se passi tra la neve
sei come un'ombra
senza peso o vestigio che ti sveli,
Vedo strade confuse al tuo passaggio
né sentiero può dire: di qui passò.
Mai dal tuo centro esatto
tu sconfini.
Con la voce e col riso
il silenzio scalfisci così lieve
che suono non avverte né dolore
e intatto ancor si crede.
Se ti cerco nei giorni oppur negli anni
mai non esco da un tempo senza inizio.
Fu in quell'anno, in quel giorno
ma traccia non rimane.
Tu passi e non lasci impronte.
Tutto potrai negare
e a tutto negarti
perché dietro te dissolvi
le tracce e gli echi e l'ombre.
Tanto pura tu sei e tanto labile
per l'immenso candore in cui ti avvolgi
che quando sarà chiusa la tua vita
dubiterò che tu sia mai esistita.

GIUSEPPE RAPISARDA

LA CHIESA DI PINO NEI LATTARI

Poco s'è saputo, finora, della chiesa della Madonna di monte Pino [1] nei Lattari. Isolata fra le gole e i dirupi verso Agerola, a 576 m. dal vicino golfo di Castellammare di Stabia, giace su una impervia collina che ha impedito anche il semplice accostamento turistico alla zona. Gli stessi alpinisti e folkloristi, che pure ascesero o descrissero il Faito e il S. Angelo a Tre Pizzi, non hanno fornito alcun elemento [2].

Alla chiesa si accede da un tortuoso sentiero che, lasciando in basso il torrente di Le-Franche, s'arrampica fra castagni e rade terrazze coltivate. Queste ultime sono la superstite immagine dell'economia rurale risultante da carte amalfitane del 1000, quando la collina aveva chiari appezzamenti colturali, e abitazioni [3].

Il luogo era ed è caratterizzato da toponimi in santi: Madonna di Pino, S. Margherita, S. Barbara [4], S. Giacomo, altrettante cappelle

1. È il nome che si rinviene nelle « Rationes Decimarum Italiae - Campania » (ediz. Inguanez-Mattei Cerasoli-Sella, Roma, Città d. Vaticano 1942, p. 499). Per gli anni 1308-1310 era sotto le cure dell'arciprete di Pino e Pimonte. La denominazione corrente è chiesa della Madonna di Pino, ripetuta nelle figure devozionali che portano litografato il quadro del Crivelli, di cui si dirà.

Due iscrizioni latine, pubblicate da F. Pansa (cit. a n. 6, II, pp. 187-188) e accettate nel C.I.L. (X, I, p. 74, n. 657 e n. 674: 1) « D.M. .... », 2) « Hic ... vix. II. I. Iunius, depositus. M.N.I.C. »), si reperirono « in gradu ecclesiae S. Mariae del Pino ». Nulla, naturalmente, sappiamo della romanizzazione della collina, e a meno di considerare le due iscrizioni nel novero delle « vagantes » da un posto all'altro (può pensarsi alla Stabia romana, così ben illustrata dal Cosenza), lo Iunius del secondo titolo sarebbe il più lontano abitante della zona.

2. G. Fortunato, *L'Appennino della Campania*, Napoli, Sez. Napol. del C.A.I., 1884, pp. 41-49. V. Campanile, *La catena dei Lattari*, estr. da « Annuario 1888-91 d. Sez. di Roma del C.A.I. », Roma, Loescher, 1892. C. Grifeo, *Penisola Sorrentina...*, Roma, De Agostini ..., 1929, pp. 18 sgg.

3. R. Filangeri di Candida, *Codice Diplomatico Amalfitano*, Napoli, Morano, 1917, I, pp. 46-47: « ... in Radicosa posita a foras ipso castello da Pini » (a. 1012); p. 83: « ... due parti quam habetis in pertinentia de pred. castello loco nominato ad ipsam Panicalem » (a. 1041, e qui: « ... hoc est vineis insertetis castanietis querquetis terris campis et silvis vacuum et plenum cum fabricis... »).

Radicosa è già nel 997, mentre nel 1269 abbiamo un mulino in località All'Estate (M. Camera, *Memorie storico-diplomatiche dell'antica città e Ducato di Amalfi*, Salerno, Tip. Naz.le, 1881, II, pp. 644-645).

4. Documentata al 1392 (F. P. T. Milante, *Della città di Stabia...*, Napoli, Giordano, 1836, I, p. 134): Agnello di Avitaja riceve i benefici della chiesa di S. Barbara di Pino.

disposte alla confluenza di poderi. Forse lo spezzettamento del culto (a non parlare della sicura dignità che il paese acquistava con l'erezione della plebana maggiore) contribuì a che fosse innalzata la Madonna, fra le notevoli attestazioni sacre della costiera Sorrentino-Amalfitana.

Sorto ad opera del doge Mastalo I intorno al 949 [5], il castello di Pino [6] era fortificato [7] per proteggere i possessi amalfitani di Gragnano e Pimonte che affacciavano sulla pianura vesuviana. Dotato di una planimetria inconsueta — a forma di prua nelle parti verso la chiesa e la cinta muraria — il castello oltre che adempire ad un preciso compito militare [8] dové assumere il ruolo di salvaguardia economica della collina se, come abbiamo già notato, era possibile nella prima metà dell'XI sec. che gli abitanti disponessero liberamente di terre, cappelle e abitazioni. Codesta particolarità difensiva e amministrativa può rilevarsi dalla notizia che Pino « fu arricchito dalla Rep.(ubblica) di molte annue entrate, da potersi fare l'abitazioni » [9], dalla posteriore chiesa di S. Margherita addossata alla parte nord-ovest del castello [10], e dalla cap-

5. M. Camera, *op. cit.*, 1876, I, p. 129.

6. « ... castello famosissimo e fortissimo detto di Pino, il quale custodisce tutta la costa. In questo ottenne la Vittoria Narsete, capitano di Giustiniano imperatore, contro i Goti e diede morte a Reta loro re » (F. Pansa, *Istoria dell'antica Repubblica d'Amalfi*, Napoli, Severini, 1724, I, p. 153). Anche lo storico amalfitano volle dire la sua circa la definitiva battaglia greco-gotica, insinuando un castello di Pino alla metà del VI sec.!

7. F. Pansa, *op. cit.*, 1724, I, p. 285: « Constantinus episcopus sedebat ab Amalphitanis fuit bene munitum castrum Pini... ».

8. Amalfi era collegata alla pianura napoletana per mezzo d'una strada che da Agerola e dal fondovalle di Pino conduceva a Gragnano e al Sarno. Pino, dunque, era ai suoi inizi una *statio* difesa dal castro. Ulteriore elemento per la sua anzidetta funzione è da intendersi quel « castellum Pini cum appenditiis » (a. 1169, in N. Cortese, *Il Ducato di Sorrento e Stabia ed il suo territorium*, in « Arch. Stor. Prov. Napol. », 1927, p. 53), ove penseremo a fabbriche annesse soprattutto nel senso della distribuzione edilizia sull'intera collina.

9. F. Pansa, *op. cit.*, 1724, II, p. 153.

10. È la distrutta cappella, più che chiesa, fatta costruire alla fine del XIII sec. dalla famiglia Angillaro, le cui lapidi tombali furono poi trasferite nella Madonna (M. Camera, *op. cit.*, II, p. 645. F. Pansa, *op. cit.*, II, p. 147. H. W. Schulz, *Denkmaeler d. Kunst d. Mittelalters in Unter Italien*, Dresden, Schulz, 1860 II, p. 268). Il Camera riporta una lapide (a. 1300) di tale famiglia, lo Schulz e il Pansa indicano che nella Madonna di Pino v'era una iscrizione degli Angillaro, senza affermare — tuttavia — ch'essa appartenesse alla Madonna. Più tardi il Cosenza (cit. a n. 22) si dirà dubbioso circa la identificazione delle due chiese. Le note vanno fatte perché F. Di Capua (*Le tre chiese dei castra medievali di Lettere, di Gragnano e di Pino*, Napoli, La Nuovissima, s.d. (ma dopo il 1951, pp. 25-34), confuse Madonna di Pino con S. Margherita avendo trovata nella prima

pella di S. Giacomo — al di fuori della cerchia muraria — particolarmente da notare anche per una indicazione temporale della chiesa in oggetto.

S. Giacomo, infatti, presenta nel retro dell'abside i resti di un paramento a tasselli e dischi di lava (fig. 1), decorazioni già trovate in altri paesi della costa [11]. Aggiungendo il fatto che fin dall'epoca Normanna il centro di Pino s'era esteso tanto da ritenere gruppi familiari d'una certa importanza [12], potremo — a complemento della datazione stilistica che si rileva dalle architetture della Madonna (fig. 2) — stabilire una prima fabbrica della stessa negli anni in cui, metà o seconda metà del XIII sec. [13], il ricordo dell'attività edificatoria del non lontano dominio Normanno aveva raggiunto e vivificato i più sperduti angoli del Regno [14].

una lapide della seconda (a. 1317), data che fu scelta a fondazione della chiesa di cui trattiamo.

11. A. VENDITTI, *Scala e i suoi borghi*, IV: *L'architettura della Costiera Amalfitana*, in *Napoli Nobilissima*, 1963, I, passim. Tali decorazioni vanno ascritte alla seconda metà del sec. XIII quando rappresentavano un uso comune in Costiera: il rapporto è da farsi con gli ornati del campanile nella ex-cattedrale di Lettere-castello, quasi del tutto analoghi a questi di S. Giacomo (cfr. per Lettere: S. BOTTARI, *Sul complesso monumentale di San Matteo in Salerno. Rapporti tra l'architettura siciliana e quella campana del Medioevo*, in *Nel X Centenario della traslazione di S. Matteo a Salerno, 954-1954*, Salerno, Soc. Salern. di Storia Patria, 1966, passim, fotogr. a p. 162).

12. Il Camera enumera i Pironti, i Rufolo, i D'Afflitto, i Bonito, gli Ammazzamorto. Ai primi anni Angioini il numero delle famiglie notevoli di Pino salirà a 13 (M. CAMERA, *op. cit.*, II, p. 644).

13. Quale possesso dell'arcivescovo di Capua (alla seconda metà del XIII secolo la Terra di Lavoro si estendeva geograficamente fino a tutta la costiera Sorrentina), il castro di Pino poteva avere in questi anni una chiesa adatta al sì alto personaggio, anche se ovviamente il luogo era amministrato da altri: in una lettera del 1291 si parla di « ... donationem castelli Maris de Vulturno, castrorum Pini et Pigmontis et terrae quae fuit Landulphi compalatii, intus et extra civitatem Capuanam », donazione già « ... Matthaeo, archiepiscopo Capuano, et ecclesiae Capuanae ab Henrico imperatore et Constantia imperatrice factam » (in E. LANGLOIS, *Les registres de Nicolas IV...*, Paris, Thorin, 1886, pp. 716-717).

14. Sarà sempre necessario insistere sulle affermazioni architettoniche a vicenda integrantisi nell'XI-XII sec., scambi che il Venditti (*op. cit.*) ha sintetizzato — facendo sue le idee di altri studiosi — nel termine di bizantinismo normanno. Quel concetto riceve ogni volta conferme che quasi si pongono, nella loro carica di realtà, come regola: i non molti anni Normanni sulla costa hanno significato una totale osmosi fra la persistenza architettonica di stampo basilicale e le esperienze costruttive e decorative di maestri di composita formazione, ecclettismo e scuola che saranno molto tardi superati solo con l'intervento diretto di artisti francesi. Si noti del resto che, almeno nel caso di Pino, la « linea » planimetrica normanna (nartece, aula, cripta) è una dimostrazione non equivocabile di un passato recente che non può dimenticarsi con facilità (ma sui caratteri tipici dell'apporto normanno-

La chiesa (fig. 1) si compone di un iniziale nartece, con accesso centrale su cui al tempo delle aggiunte trecentesche fu posto un arcotrave recante scolpiti degli archetti floreali [15]. La disposizione di questo corpo si riporta ad esempi costieri (come S. Pietro a Campoleone di Scala), qui ristretto in una scura massa architettonica a causa della disposizione della collina, soggetta per buona parte dell'inverno alla persistente neve e al gelo dei monti Lattari.

La zona riservata ai fedeli, a tre navi con crociere poggianti su pilastri, ha forma quadrangolare. Dal lato sinistro si passa al campanile [16] e alla sottostante cripta, nel destro vi sono due absidiole [17], spartite fra di loro da una colonna di spoglio.

Al luogo del culto si arriva per tre gradini in ognuna delle navate: la separazione aumenta per la presenza di due resti di transenne (sui

amalfitano in Campania cfr. G. AGNELLO, *L'architettura religiosa, militare e civile dell'età normanna*, in « Archivio Storico Pugliese », XII (1959, I-IV, pp. 159-196).

Oltre che in Pino la presenza bizantina si scorge in altre parti del territorio Stabiano-costiero, come nella Pietà in Gragnano-castello (ora, purtroppo facente funzione di pubblico mondezzaio), ulteriore esempio di chiesa a croce greca nella regione. Intorno alla Pietà occorre ritornare giacché la cupola non si presenta all'incrocio ma è impostata alla fine di un braccio che fa assumere, a quell'elemento, una vera e propria forma di mausoleo.

Si pensi, infine, al rito: il Di Capua (*op. cit.*) ha notato a Gragnano un « Eudoxus episcopus », nome chiaramente greco, da connettersi alla presenza di monaci orientali tra Napoli e Amalfi già conosciuta da tempo (cfr. J. WETTSTEIN, *Sant'Angelo in Formis et la peinture médiévale en Campanie*, Genéve, Droz, 1960, p. 86), e anche alla produzione figurativa bizantina meno nota della Costiera come, ad esempio, le massicce figure nel Santuario della Madonna della Libera a Castellammare di Stabia.

15. L'arcotrave, ancora integro, giace nella chiesa. Nell'ultima guerra i tedeschi, sparando con cannoncini dall'imbocco della galleria di Agerola, fecero rovinare la sommità del campanile e le terminali delle tre volte (cfr. fig. 2), che certamente dovevano chiudersi con bifore o finestre. Una parziale opera di restauro, riconoscibile dall'impiego di mattoni pieni, fu eseguita nel 1947-'48. Nell'interno si sorressero con contrafforti due pilastri pericolanti, e si rinforzarono il pergamo e gli archi intrecciati del muretto presbiteriale (fig. 4). I lavori, però, si sono dimostrati inutili, giacché oggi queste due opere sono scomparse: la loro fragilità è stata un gioco per chiunque.

16. Sulla torre campanaria si applicò una cuspide in cemento, rifatta sullo « stile » della precedente.

17. Nella pianta del Di Capua (*op. cit.*), che si riporta (fig. 3), le absidiole mancano del tutto, così come manca la torre campanaria. Poiché non v'è il rapporto metrico vien da pensare che lo schizzo fu eseguito come memoria icnografica: le citate due absidiole erano dirute ma in parte esistenti al tempo dei restauri del 1947, e non si pensò di rilevarne nemmeno la base di fondazione sulla quale poi furono rialzate.

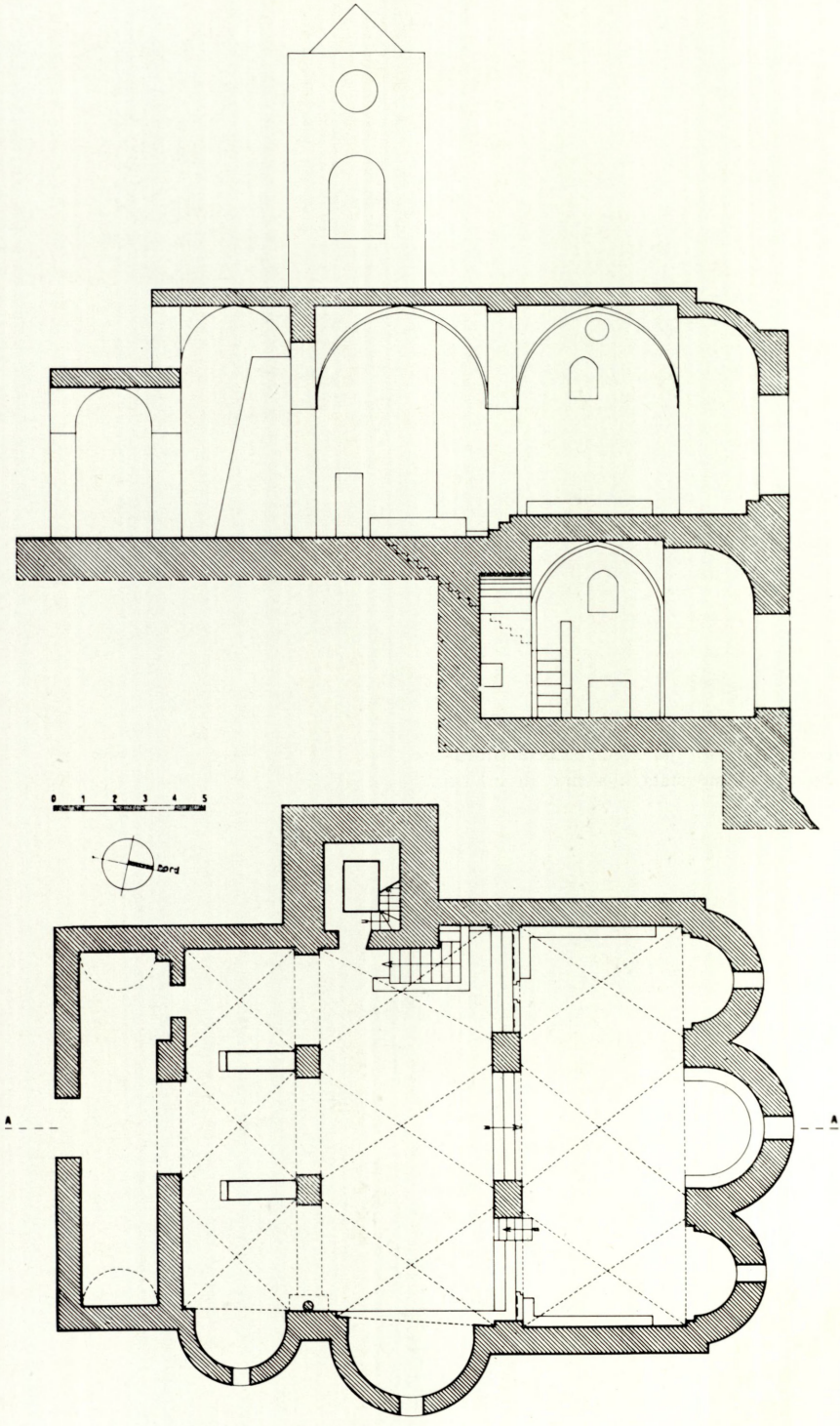


Fig. 1 — Pino - *Chiesa della Madonna.* Pianta e sezione

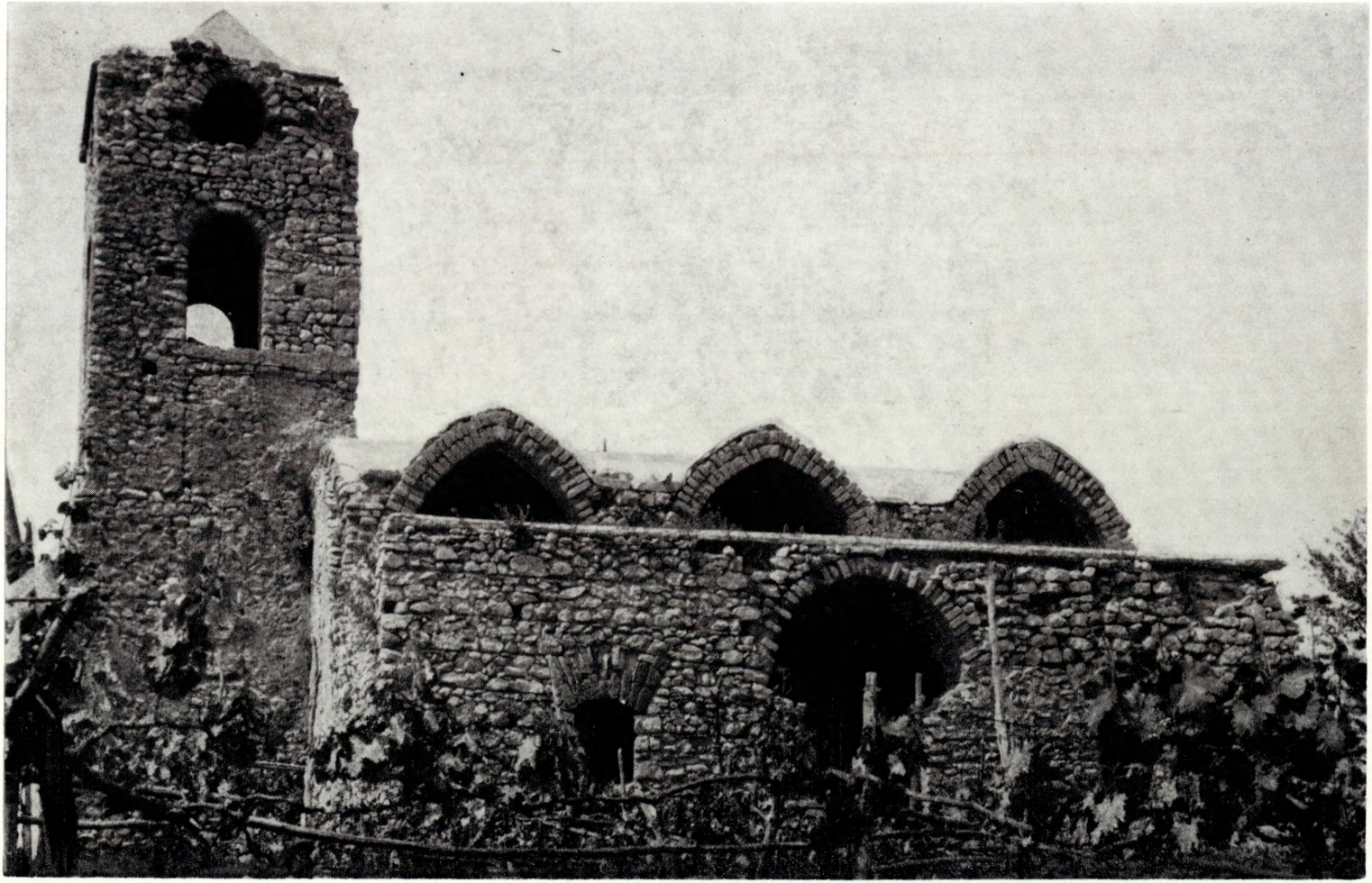


Fig. 2 — Pino - *Chiesa della Madonna*

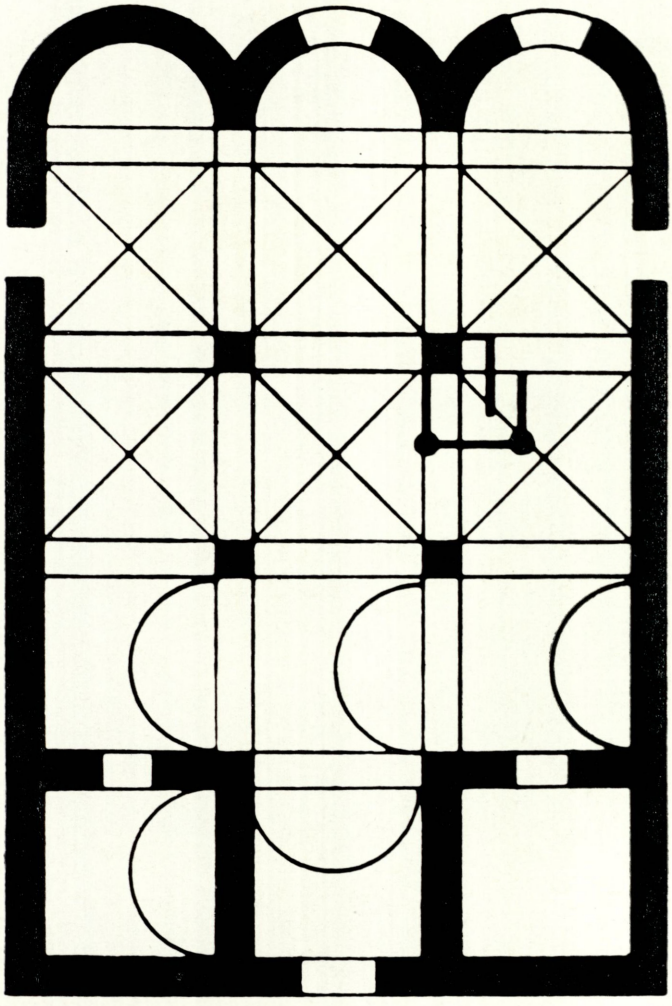


Fig. 3 — PINO - *Chiesa della Madonna.* Pianta secondo Di Capua.

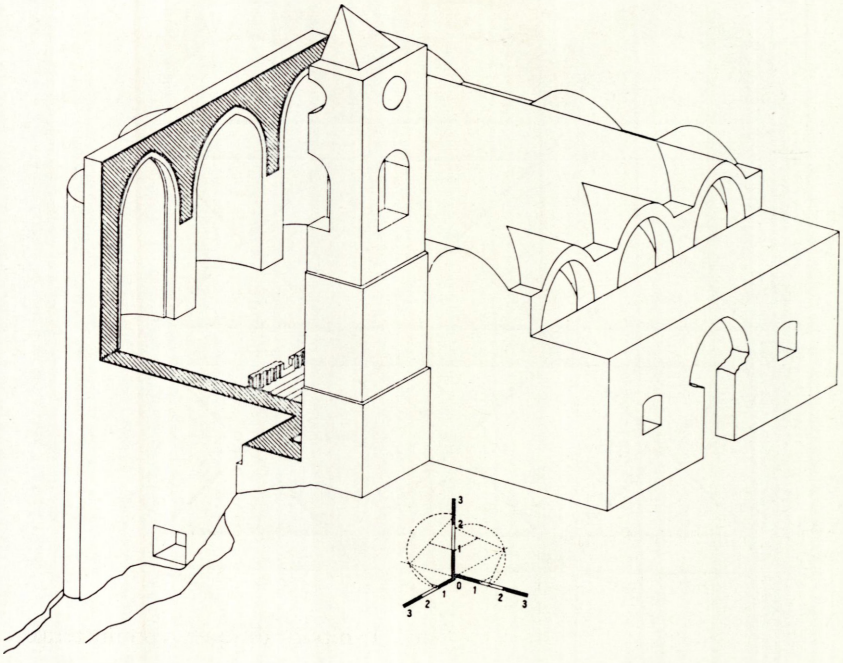


Fig. 4 — PINO - *Chiesa della Madonna.* Assonometria.

quali in origine vertevano gli archi intrecciati) che, attaccandosi alle pareti e ai pilastri, delimitano nettamente le zone di culto e di osservanza. Alla transenna di destra fu in seguito accostato l'alto pergamo, di cui ora restano solo cinque gradini.

Dall'insieme di tali resti — 6 riquadri nella nave sinistra e 2 nella destra — si ha una buona visione del presbiterio. Le triplici absidi presentano ciascuna una fenestella dalla quale la luce s'irradia per quasi la metà della Madonna. L'abside centrale ha tutt'intorno al proprio corpo un subsellium che si solleva di c. cm. 43 dal piano presbiteriale; è un motivo che ritorna nelle pareti laterali, segno di funzione culturale che evidentemente si volle accentuare.

Fermi nel presbiterio possiamo renderci conto delle cure che col tempo si susseguirono nella chiesa. Sono originarie le volte a crociera, ben calibrate nella loro sequenza spaziale, come può vedersi da uno spaccato assonometrico (fig. 4). Posteriore ci sembra il pergamo, aggiunto negli anni in cui Pino era arrivata ad un'apprezzabile espansione, in larga misura per merito di alcuni suoi abitanti che già da un secolo s'erano distinti come notai e pubblici funzionari. I nipoti di quei committenti che avevano richiamato sulla collina maestri educati al gusto bizantino — mai scomparso quando si doveva costruire, in Pino come altrove, secondo la norma romanica o la nascente concezione gotica [18] — a nuove stilistiche non vollero essere da meno nell'abbellire la Madonna. Intorno alla seconda metà del XIV sec. il pergamo e l'arcotrave finiranno di arredarla, secondo una linea di decoro che arriverà ai primi anni del Cinquecento.

Alle aggiunte del 1300 va pure riferita la pittura mariana della cripta. Quest'ultima si trova immediatamente al di sotto del presbiterio, del quale — s'è detto — si replicano le absidi [19] e le crociere. In due lunette e sulla parete frontale alle absidi, ultimi residui d'un ciclo pittorico (Annunciazione?), vi sono due angeli e una Madonna col Bambino, opera di un pittore formatosi nella contemporanea cultura figurativa senese-napoletana, certo alla seconda metà del XIV sec.

18. Il modello degli archi intrecciati di Pino, da quel che può ricavarsi dalla foto n. 4, è la serie nel chiostro della cattedrale d'Amalfi più che gli analoghi elaborati delle chiese Ravellesi.

19. Data la folta vegetazione all'intorno non è stato possibile fotografarle dall'esterno. Alte m. 16,30 dal suolo, si riconnettono agli schemi della Costa (Duomo di Scala, Pontone, S. Maria a Gradillo di Ravello).

Un fuoriuscito di Pino, a detta del Camera sotto il regno di Ferrante I d'Aragona [20], guidò non specificate soldataglie alla completa distruzione della collina. Della Madonna, tuttavia, non poté in pieno togliere ogni rappresentanza pittorica, sicché quel che ci è giunto — pressocché finito per le fortissime infiltrazioni d'umidità — dà un'altra, pallida sembianza dello sviluppo gotico provinciale nella regione.

La zona continuò ad essere centro di fede almeno per una ventina d'anni dopo l'eliminazione del luogo [21]. Nel primo decennio del '500 la chiesa fu arricchita d'una tela [22], fra le migliori nel circondario di Castellammare di Stabia, di un milanese — Protasio Crivelli — noto per pochi lavori datati.

Da quell'anno non abbiamo più notizia sicura di Pino. Il grosso corpo della Madonna e i resti del castello sono gli unici attestati d'un paese collinare che appena un secolo e mezzo prima aveva raggiunto una sicura autonomia. Raramente il nostro Medioevo ci ha conservato così pochi segni di un suo prodotto; ma è nella chiesa, appunto, in quei suoi motivi strutturali e decorativi di certa aria bizantina, che vanno rintracciate le ultime testimonianze d'un processo culturale già alle soglie del rinnovamento e della piena affermazione del gotico in Campania.

PASQUALE NATELIA
PAOLO PEDUTO

20. M. CAMERA, *op. cit.*, II, p. 645. Cfr. anche F. PANSA, *op. cit.*, I, p. 285.

21. Che Pino finisca intorno al 1510-1520 può indirettamente ricavarsi da M. FRECCIA, *De subfeudis baronum...*, Neapoli, Cancer, 1554, f. 58 v., il quale parlando dell'episcopato stabiano asserisce essere « coloniae Stabienses » i soli paesi di Lettere, Gragnano e Pimonte. Se Pino fosse stato ancora un villaggio abitato (e quindi con la sua « ecclesia » dipendente da Stabia) il Freccia, che scriveva in Lettere, ne avrebbe fatto qualche cenno.

22. La descrizione è in G. COSENZA, *Opere d'arte del circondario di Castellammare di Stabia*, in *Napoli Nobilissima*, 1901, X, p. 153. Di cm. 75×75 presenta « ... con ricco panneggiamento di abiti e effetto di pieghe la Vergine seduta col piccolo Gesù in grembo e più indietro con leggiadro paesaggio sullo sfondo due angeli che suonano strumenti musicali ». Il Cosenza lesse nel cartiglio: « Prothasius Cribelius Mediolanensis pinsit, Neapoli, anno d... ».

Da un sopralluogo nell'abitazione del parroco di Pimonte, dove si conserva attualmente la tela (bisognosa di un pronto restauro per la presenza di una spaccatura verticale), abbiamo completata la lettura, che è: « ANO DNI MCCCCIIII », vale a dire l'anno dell'ordinaizone a Crivelli, per G. A. Marenta, di un'opera di cui « si ignora il sito » (cfr. G. FILANGIERI, *Documenti per la storia, arti e industrie delle Province Napoletane*, Napoli, Tip. Accad. d. Scienze, 1891, V, p. 147). L'anno è esattamente riportato nella « Guida d'Italia del T.C.I., Campania », Milano, T.C.I., 1963³, p. 427.

UN CRONISTA SETTECENTESCO EBURINO

Giuseppe Landi forse è una scoperta se non ghiotta, almeno a sorpresa per gli stessi eruditi salernitani, che occupandosi degli uomini grandi e minuscoli della loro terra l'hanno letteralmente ignorato. Eppure le « Cronache » di lui, tuttora inedite, sono state abbastanza valorizzate in determinate questioni all'estero [1] più che in Italia. Gli ha dedicato un succinto paragrafo M. De Meulemeester nella sua monumentale bibliografia [2]; G. Pagliara ha inserito una informazione necrologica nel suo « Memoriale » [3]. I cenni troppo rapidi non sono stati capaci sinora di svegliare una attenzione maggiore per metterne nel debito rilievo la figura e studiarne i superstiti manoscritti.

G. Landi nacque ad Eboli, nel Principato Citra, come si diceva allora [4], il 13 agosto 1725 e dopo una esistenza operosa si spense il 23 dicembre 1797 a Scifelli di Frosinone, che apparteneva agli Stati della Chiesa. A 22 anni, inoltrato nel corso della teologia, entrò nella giovane Congregazione del SS. Redentore, rapito dall'ideale della evangelizzazione della gente più abbandonata della campagna. A un passo dal paese natio, nella pianura insalubre di Persano, dimoravano dentro i pagliai i bovari, detti « procuoi », nella più squallida miseria morale: se ne parlava come di altrettanti selvaggi, che nessuno ecclesiastico osava tuttavia avvicinare! L'anima generosa di lui poteva baloccarsi col miraggio di una parrocchia cittadina o di una comoda prebenda canonicale?

Superando gli ostacoli familiari scappò al noviziato di Ciorani, nella vallata verde di Mercato di San Severino, baronia dei Sarnelli. Compiuta la propria formazione con la guida del nobilissimo p. Andrea Villani (m. 1792) dei principi di Polla ed emessi i voti, fu ordinato sacerdote nel 1748. Eburino intelligente e ricco d'iniziative, benché gracile, non s'imboscò nel mite paesaggio di Salerno o del Vesuvio col pretesto della

1. Cfr. Carlo Dilgskron, *Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus M. de Liguori*, I-II, Regensburg 1887; Luigi Pichler, *Der heilige Alfons von Liguori*, Regensburg 1922; F. Kuntz, *Vita del b. Gerardo Maiella*, Roma 1893, ecc.

2. M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains de la Congr. du T. S. Rédempteur*, II, Louvain 1935, 241.

3. [G. Pagliara], *Memoriale della Congregazione del SS. Redentore per la provincia romana*, Roma 1950, 23 dicembre. Invece G. B. Lorthioit, *Mémorial alphonsien*, Tourcoing 1929, tace affatto di Landi.

4. G. Alfano, *Istorica descrizione del Regno di Napoli*, Napoli 1795, 41 (Eboli).

salute: si mosse, a piedi o cavalcando « un vil giumento » concessogli dalle costituzioni, tra il Cilento depresso, il montuoso ducato di Benevento e il Lazio, spingendosi per ragioni pastorali sino a Gubbio e a Spello in Umbria. Viaggiare nel secolo XVIII non era un facile divertimento: il calesse o la diligenza sgangherata e traballante nota al Goethe se li permettevano appena i prelati, quando riuscivano ad averli.

Con sensibile profitto visse tra due santi veramente insigni: sant'Alfonso de Liguori (m. 1787), di cui fu discepolo fedele, e san Clemente Hofbauer (m. 1820) apostolo di Vienna, del quale fu maestro durante il 1784-85 a Roma nella residenza di San Giuliano, demolita in seguito per la sistemazione della zona adiacente a Via Merulana. Conobbe pure un altro santo, Gerardo Maiella (m. 1755), mistico e taumaturgo, e per il primo ne tracciò il profilo, pubblicato recentemente in una rivista semestrale, che in passato gli agiografi si erano contentati solamente di saccheggiare [5].

Religioso rettilineo, piuttosto proclive al rigore, e attivo, spesso fu rettore dei collegi più importanti: è ricordato però con distinzione come maestro dei novizi. Il p. Hofer, un eminente storico austriaco, ha sottolineato nella biografia di san Clemente [6] le doti di Landi, ritenuto il personaggio meglio indicato per infondere nell'Hofbauer il genuino spirito alfonsiano: un saldo anello di congiunzione tra i redentoristi italiani più pacifici e quelli di oltre le Alpi, che cominciavano a propagarsi con irresistibile dinamismo.

Contava allora 60 anni: maturo per l'esperienza missionaria e legato alle venerande tradizioni del sud si mostrava aperto ai problemi che imponeva l'azione apostolica da sviluppare nelle regioni nordiche, illuministe o protestanti. Avendo trascorso sei-sette lustri al fianco del fondatore come testimone giornaliero dell'eroismo e del vasto zelo di lui, seppe creare nel suo singolare novizio una trepida e ininterrotta riverenza verso il Liguori, i cui scritti ascetici ricercatissimi varcavano le frontiere nelle edizioni venete di Remondini [7].

5. Cfr. *Spicilegium historicum C.SS.R.*, 8 (Roma 1960) 181-300: *Tria manuscripta* (Caione; Landi) *circa vitam S. Gerardi primum eduntur.* San Clemente descrisse restringendo una metà della vita del Maiella per farla conoscere oltre le Alpi (cfr. *Monumenta Hofbaueriana*, VIII, Torun 1936, 66).

6. G. Hofer, *Der heilige Clemens M. Hofbauer*, Freiburg im Breisgau 1923, 35 ss.

7. Cfr. O. Gregorio, *Restituzione del testo* in *Introduzione generale alle Opere ascetiche di sant'Alfonso*, Roma 1960, 73 ss.

Landi non rimase estraneo alle vicende più notevoli dell'Istituto: non era il tipo di tenersi con distacco in un angolo, inerte e taciturno. In diverse contingenze fece valere la propria personalità con vivaci contestazioni, che probabilmente nocquero alla sua fama. La franchezza suona sovente sgradita, particolarmente se è eco di un rimprovero. Nell'assemblea capitolare del 1764 svolta a Pagani si schierò con il gruppetto dei vocali, che non condividevano l'atteggiamento disciplinare dei consultori generali [8]. Sant'Alfonso, già vescovo, presente alla burrascosa riunione, quantunque chiamato implicitamente in causa, non si offese, anzi conservò la sua primiera stima e benevolenza per il contestatario, apprezzandone la lealtà e proseguì ad affidargli incarichi onerosi. Nel 1777 l'inviò a governare la comunità di Scifelli che versava in cattive acque finanziarie: nella periferia remota aveva bisogno di un superiore di fiducia, su cui poggiarsi.

Poco dopo, nel 1780, scoppiò la tempesta che da tempo andava profilandosi all'orizzonte. Il « Regolamento » regio, che con arbitrio alterava la Regola approvata nel 1749 da Benedetto XIV, apportò disagio e crisi nell'ambiente redentorista. C'era chi soffiava nel fuoco con prospettive ambiziose! Landi, subendo l'influsso dei pp. Francesco De Paola e Isidoro Leggio, ambedue meridionali ma più scaltri, assunse una posizione negativa nei riguardi di sant'Alfonso ottantaquattrenne, coinvolto nelle subdole manovre della corte borbonica. Trasportato dall'impegno per la pretta osservanza espose alla Santa Sede il suo punto di vista intransigente, inasprendo la situazione tesa. Con una esigua dose di discrezione e silenzio potevasi evitare la frattura! I ricorsi moltiplicati di qua e di là del Garigliano sfociarono nella nefasta separazione dei redentoristi dello Stato Pontificio da quelli del Regno napoletano, sancita da Pio VI, che aspettava un'occasione propizia per rintuzzare la politica antivaticana alimentata dai seguaci di Giannone e Genovesi presso il Vesuvio [9].

Il fondatore ne soffrì immensamente: fu il suo calvario: nondimeno continuò con l'abituale magnanimità signorile a beneficare gl'ingrati, come risulta dall'epistolario, in pagine commoventi [10]. Secondo egli aveva previsto, la disunione cessò nel 1793, nel capitolo generale celebrato a Pagani sotto la presidenza del p. Landi, il congressista più anziano, venuto

8. O. Gregorio, *Le Costituzioni redentoriste del 1764*, in *Spicil. hist. C.SS.R.*, 1 (Roma 1953), 106 ss.

9. R. Telleria, *S. Alfonso M. de Liguori*, II, Madrid 1951, 605 ss.

10. S. Alfonso, *Lettere*, II, 557 ss.

da Spello, ov'era rettore. Vi fu eletto Vicario generale della provincia romana: un attestato significativo, quasi un premio delle lotte ingaggiate per seppellire il famigerato « Regolamento », frutto del giurisdizionalismo di Ferdinando IV? Non poté esercitare l'ufficio onorifico conferitogli, perché gli statuti relativi non ebbero il beneplacito pontificio che nel 1° settembre del 1797 [11]. Nel 1794 ritornò a Scifelli nella qualità di rettore, chiudendovi serenamente i suoi giorni dopo aver incrementato il collegio dal lato edilizio. I suoi meriti vennero esaltati in una iscrizione apposta al suo ritratto: « P. D. Ioseph Landi C.SS.R. unus ex primis in regulari observantia, sui contemptu et animarum zelo conspicuus, obiit in Collegio Scifel. die 23 decembris anno 1797, aetatis 72 ».

In realtà era stato un religioso pio, pieno di dedizione per le anime rurali e sempre esemplare nel ritmo domestico senza accordarsi dispense o privilegi.

* * *

L'epigrafe riportata non menziona il contributo rilevante di Landi cronista: fu una involontaria dimenticanza o una omissione prestabilita per non rimettere sul tavolo le controversie amare ormai chiuse? È possibile l'una e l'altra ipotesi: noi sospettiamo che il manoscritto non giaceva più nella sua camera, congetturando che trovavasi a Deliceto in Puglia nelle mani del p. Antonio Tannoia, che desiderava consultarlo per allargare il raggio delle proprie ricerche. Difatti il 6 marzo 1791 il p. De Paola notificava al biografo di sant'Alfonso: « Il p. Landi mi scrive che le manderà il suo zibaldone » [12]. Venne effettivamente spedita l'opera? Tannoia ne scorse i fogli, sfruttandola? E se la usò, perché non la cita? O la disistimò per le vedute che non combaciavano con i suoi sentimenti? Per mancanza di documenti non possiamo risolvere, per ora, i dubbi proposti.

In secondo momento, né sappiamo come, il codice cartaceo di Landi emigrò verso il collegio irpino di Materdomini, finendo come un ferro vecchio in un ripostiglio del campanile di agevole accesso. Un ciabattino analfabeta, che frequentava la casa, accortosene prese a strapparne le pagine bianche per servirsene nella misura delle scarpe. Il p. Lamannis (1803-1887) lo salvò a tempo opportuno « dall'esterminio del calzolaio di Caposele », come riferì in un suo scritto. Il Rettore Maggiore p. Camillo Ripoli

11. Cfr. *Acta integra capitul. generalium C.SS.R.*, Roma 1899, 85 ss.
12. Arch. gener. C.SS.R., *Lettere*, vol. V, F. 32.

(m. 1850) lo richiese a Pagani, e data un'occhiata lo riconsegnò nel 1846 al p. Lamannis maestro dei novizi a Ciorani [13].

Nel periodo infausto della soppressione dei conventi, dopo il 1866, l'opera landiana mandata a Roma fu incorporata nell'archivio generale redentorista, come ricaviamo da un biglietto che il Lamannis indirizzò il 31 maggio 1870 al Rettore Maggiore p. Nicola Mauron (1818-1893): « Si frughi [circa il ven. p. G. Sarnelli, m. 1744] l'istesso volume con la cautela, però che il p. Landi della fazione dei padri dello Stato Romano trasforma le notizie primordiali in pregiudizio del nostro santo fondatore » [14].

Lamannis, professo nel 1824, fu a contatto di religiosi che conversarono con sant'Alfonso, Villani, Mazzini, artefici dei laboriosi inizi dell'Istituto: né la censura pesante mossa a Landi è attendibile sotto alcuni aspetti. L'accusa ha bisogno di essere ridimensionata in base a indagini oggettive; non può applicarsi globalmente senza discriminazione. Non intendiamo sottovalutare le contraddizioni, gli errori evidenti e una certa tendenziosità nei prodromi della fondazione attribuita a mons. T. Falcoia (1663-1743) vescovo di Castellammare di Stabia e circa i benefici risultati del capitolo generale del 1764. Nel complesso la narrazione merita rispetto e costituisce una fonte preziosa, a volte unica per taluni aneddoti.

Occorre aver presente che Landi su richiesta si accinse a scrivere le sue « Cronache » nel clima surriscaldato del « Regolamento » regio. Per giunta si trovava lontano dal centro dei principali avvenimenti, per cui dovette talvolta basarsi sul sentito dire senza l'agio di un controllo personale dei fatti. Stupisce come abbia potuto raccogliere notizie tanto copiose; d'altro canto ci dispiace che abbia tralasciato qualunque indicazione delle fonti adoperate. Non selezionò il materiale ammassato, ponendo sul medesimo livello verità e leggenda; tirò giù in fretta due volumi che intitolò: « Istoria della Congregazione del SS. Redentore ». La debolezza della costruzione è da ricercarsi in questo metodo.

Nella « Introduzione » è svelato il motivo del lavoro affrontato: « Questa Istoria, padri e fratelli miei veneratissimi, ch'io ho intrapreso senza dubbio per mera ubbidienza di chi poteva comandarmi, è stata tutta opera di Dio, non mia intenzione ». Si sottintende, l'ordine gli

13. Cfr. S. SCHIAVONE, *Biografie dei redentoristi napoletani*, Pagani 1938, 316 ss. (p. Vincenzo Lamannis).

14. Arch. gen. C.SS.R., Lettere al rev.mo p. N. Mauron Rettore Maggiore.

15. Cfr. O. GREGORIO, *Mons. T. Falcoia*, Roma 1955, 188 ss.

venne dal p. De Paola, Superiore Generale. È indi esposto il piano della « Istoria » divisa in tre parti o siano tre epoche: « Nella I tratteremo del principio della nostra Congregazione e del fine principale, che abbia avuto il Signore Iddio in piantarla nella sua Chiesa sino all'approvazione di Benedetto XIV sommo Pontefice nell'anno 1749. (...). Nella II parte daremo ragguaglio della miglior forma del nostro Istituto, e quando si posero in piedi e con più ordinanza li nostri primi noviziati e studentati per mezzo de' capitoli generali, fatti in varii tempi (...) e ciò sin'all'anno 1780, quando la nostra Congregazione stava in pace e tranquillità, unità e nello Stato Pontificio e nelli Regni di Napoli e di Sicilia. Nella III parte finalmente rapporteremo gli eventi funesti del nostro Istituto per il nuovo Regolamento, sebbene per buono fine fatto da' padri del Regno, accettato da essi nell'assemblea tenuta a questo proposito ».

Senza fornire notizie dei criteri seguiti nella stesura concludeva la premessa: « Compatirete intanto, se l'opera medesima non v'aggradirà, appunto per essere scritta con stile semplice e senza allettamento di belle parole, mentre il fine, che s'è avuto in tutta questa Istoria, è stato soltanto di lasciare a' nostri posteri le memorie del nostro Istituto e d'ammirare ed imitare insieme li rari esempi di virtù de' nostri primi padri e fratelli ».

Landi ultimò la I parte (pp. 590 più 19 d'indice delle materie), che va dal 1732 al 1749, nel collegio di Gubbio, precisamente il 24 maggio 1782; la II, che va dal 1749 al 1780 (pp. 452 più l'indice) il 15 luglio 1782 parimenti a Gubbio. L'autore al termine della fatica aggiunse: « Finisco in Scifelli a 27 maggio 1783 ». In questa data forse alludeva alle correzioni fattevi posteriormente.

Non compose la III parte promessa: non abbiamo scoperto la minima traccia nei documenti coevi diretti o indiretti. La piega dolorosa del « Regolamento » dovette indurre l'autore a un ripensamento cauto, per cui si astenne dal compilarla. Può essere che ne sia stato sconsigliato per non rendere più grigia l'atmosfera redentorista.

Possediamo una doppia redazione: una più breve è autografa in caratteri pessimi quasi indecifrabili; l'altra più lunga è copia riveduta e corretta dal medesimo p. Landi.

Per avere un concetto della strabocchevole materia ammucchiata nei due volumi soggiungiamo un disegno lineare, riepilogando.

Parte I. *Della prima forma della Congregazione del SS. Redentore, o sia I epoca.*

I primi 3 capi contengono le origini dell'Istituto redentorista, il 4 un « Breve ristretto della vita di mons. Falcoia », il 5 un nutrito e ben organizzato « Compendio della vita di mons. d. Alfonso Liguori » in 3 paragrafi, di cui il 2 è distribuito in 12 punti.

I capi 6-13, 16, 19-20, 30-33, 37-38 trattano delle fondazioni di Scala, Villa degli Schiavi, Ciorani, Pagani, Deliceto e Materdomini (Avellino); il c. 9 delle « prime Regole della Congregazione »: gli altri capi, una trentina, delle virtù di G. Sarnelli, Vito Curzio, Gioacchino Gaudiello, Saverio Rossi, Cesare Sportelli, Vacca, del Corpo, Apice, Roscigno Moscarelli, Gisone, Petrella, Morza, Latessa, Domenico Blasucci, Paolo Cafaro, F. Margotta, G. Ferrara, Gaiano, Fiocchi, Gaudioso. Il c. 42 è dedicato alle « Notizie della vita del fr. laico Gerardo Maiella » (pp. 381-87) con un Supplemento a p. 585. Nella seconda redazione la vita di san Gerardo attribuita al p. Gaspare Caione, è narrata con ricchezza di particolari in 5 paragrafi, da p. 262 a p. 351.

Il capo ultimo, dopo il 56, racchiude in 20 paragrafi i « Casi funesti accaduti nella Congregazione del SS. Redentore d'alcuni che se ne sono usciti ed hanno perduta la vocazione ».

Parte II, o sia II epoca.

I primi 6 capi abbracciano l'approvazione pontificia della Regola; i cc. 7-8, 20, 28 i capitoli generali; i cc. 11-13, 21-27, 29-32, 34, 42-47 le fondazioni di S. Angelo a Cupolo, Girgenti, Scifelli, Frosinone e Benevento. Negli altri capi (sono complessivamente 50) è narrata la biografia di B. Amarante, G. Rizzi, Giovenale, Oliva, ecc. e dei convittori T. De Rosa e Francesco de Vicariis salernitano, che ampliò a proprie spese il collegio di Pagani (il lato della facciata).

Gran parte dei due volumi versa su luoghi e persone della provincia di Salerno con dettagli che non si leggono in altri libri. In essi è condensato mezzo secolo di storia redentorista e di missioni popolari, che interessano la sociologia religiosa e la spiritualità settecentesca napoletana.

* * *

Qual'è il pregio del manoscritto dal lato critico?

San Clemente Hofbauer, che lo sfogliò avidamente, ne restò in genere soddisfatto, come si esprimeva in una lettera spedita da Varsavia il 22

luglio 1799 al Rettore Maggiore p. Pier Paolo Blasucci (m. 1817): « Sed doleo vehementer nihil aliud absolute ex desideratis et iam dudum expostulatis additum fuisse, nimirum vitam ven. patris nostri Alphonsi et aliorum nostrorum congregatorum, qui in odore sanctitatis obierunt, quorum etiam rev. p. dom. Landi in suis Annalibus Congregationis vitas descripserat idiomate italico » [16]. Ci sembra che non abbia accettato la versione delle origini dell'Istituto, per cui chiese informazioni sicure intorno all'esordio del medesimo e al progresso successivo: « Praeterea quilibet nostram Congregationem novisse incipiens, scire desiderat quae, qualis, unde et quomodo orta sit, quis fundator, quae memorabiliora de eius vita etc. scire cupit » [17]. Come si può intravedere nei righi, se non scartava in blocco la tesi falcoiana sostenuta da Landi con accenti polemici, dubitava seriamente della sua consistenza.

Altri contemporanei si pronunziarono con riserva, considerando l'opera landiana un agglomerato di notizie non sempre vagliate con equilibrio. Oltre il De Paola, anche il postulatore generale V. Giattini (1752-1827) siciliano appellò la « Istoria » un zibaldone, una specie di miscellanea di appunti raffazzonati [18].

Mons. Alessandro De Risio (1823-1901), che descrisse le virtuose gesta dei primi congregati, accennando alla « Istoria » asserì con competenza: « Il Landi nell'imperfetta opera che ci ha lasciato intorno alle vicende dell'Istituto, ci dà notizie dello zelo del p. Tannoia » [19]. Il p. Federico Kuntz (1832-1905) infaticabile archivista sfuggì di porgere un suo parere, notando laconicamente: « Ad eius laudem dicendum est eum Annales nostrae Congregationis composuisse. Multas quoque missiones vir zelantissimus obivit » [20]. Troppo poco, in verità.

Tutto sommato, crediamo che si possa esser d'accordo con De Meulemeester, il quale afferma con misura: « Travail important, émanant d'un contemporain, mais à passer par le crible d'une critique sévère en raison des circonstances troublées en lesquelles il fut composé » [21].

16. Cfr. *Monumenta Hofbaueriana*, VIII, Torun 1936, 66.
17. *Ivi*, 66.
18. Arch. gen. C.SS.R., Lettere, V, (1801-1817).
19. A. De Risio, *Croniche della Congr. del SS. Redentore*, Palermo 1958, 272.
20. Arch. gen. C.SS.R., F. Kuntz, *Commentaria*, vol. XIV (1796-1802) 109.
21. M. De Meulemeester, *Histoire sommaire de la Congr. du T. S. Rédempteur*, Louvain 1950, 189.

Landi nella esposizione, che è prolissa e trasandata nello stile, non procede da storico nel senso classico, ma da autentico cronista. Lo svolgimento ha colorito di edificazione preponderante; qualche monologo è inventato dall'autore come si costumava allora dagli scrittori devoti. Il filo cronologico è fragile, come riflette anche Tellería [22]: la connessione non appare sempre lucida tra cause ed effetti.

Non ostante le carenze e i limiti segnalati la « Istoria » analizzata rimane un'opera valida anche perché non stampata, eccettuato un centinaio di pagine sopra il migliaio. Chi vi attinge con discernimento imparziale, scevro di prevenzioni, riesce ad estrarvi informazioni adatte a chiarire posizioni incerte del Settecento redentorista e ad illustrare religiosi benemeriti conosciuti solo di nome.

Oreste Gregorio

22. R. Telleria, *op. cit.*, I, Madri 1950, p. VIII dà su Landi il seguente giudizio: « Impreciso en algunos pormenores cronológicos y sugestionado por el ambiente del "Regolamento" al emitir ciertos juicios, traza, sin embargo, fielmente la silueta del Fundador y presenta la prueba más fehaciente de la admiración que despertaban sus virtutes, de las cuales ofrece el cuadro completo como si ya entonces — lustro y medio antes de morir el Santo — preludiara su proceso de beatificación ».

RECENSIONI

G. C. ARGAN, *Storia dell'arte italiana*, Sansoni, Firenze 1968.

Per uno studioso come G.C. Argan, che ha sempre visto nella scuola uno strumento atto a reinserire l'arte o la dimensione estetica nell'ambito della cultura e della stessa esistenza quotidiana, l'appuntamento con una storia generale dell'arte era un incontro inevitabile. Del resto, la prima motivazione che egli ci ha dato della sua opera (G.C. Argan, *Storia dell'arte italiana,* Sansoni, Firenze 1968) si richiama proprio a un intento didattico: in una intervista concessa alla rivista « Cartabianca » l'autore ha infatti dichiarato che tra i motivi culturali, che hanno determinato in lui la decisione di scrivere la storia dell'arte italiana dalle origini all'800 (la storia si articola in tre volumi, di cui due già pubblicati e il terzo vedrà la luce tra poco), c'è « anzitutto il desiderio didattico di fare, con nuovi criteri, un libro per le scuole superiori e per i licei ». Da questo punto di vista, l'opera riempie un grosso vuoto, in quanto le storie dell'arte italiana, scritte in questi ultimi tempi, pur non mancando di pregi, mancano generalmente della unità metodologica necessaria ad assolvere un autentico e produttivo ufficio didattico, e, soprattutto, difettano di quei « nuovi criteri » di cui parla Argan e che dànno all'opera di questi una fortissima tensione intellettuale e insieme una grande chiarezza didattica.

Ma quali sono i nuovi criteri con cui Argan ha esaminato la storia dell'arte italiana? Conviene ascoltare ancora l'autore il quale ha così precisato il suo intento in rapporto alle storie precedenti e in particolare rispetto alla monumentale storia di Adolfo Venturi: « La storia dell'arte di Adolfo Venturi è un grande lavoro di raccolta di documenti e di fatti; costituisce, almeno per il Quattrocento e il Cinquecento uno dei fondamenti per la conoscenza della storia dell'arte italiana. La mia intenzione era invece dare un lavoro di sintesi, di dare una prospettiva critica, di presentare la storia dell'arte italiana come una storia di idee espresse nell'arte, ma collegata allo sviluppo generale del pensiero e della cultura (...). Mi sono proposto di ritrovare nella storia dell'arte una storia delle idee: non in senso deterministico, naturalmente, ma cercando di vedere come le grandi istanze del pensiero si siano configurate nell'espressione artistica ».

Una storia dell'arte come storia delle idee, dunque, ma queste non sono colte a un livello concettuale, bensì sul piano del linguaggio visivo, nel punto di intersezione tra l'astrazione concettuale e la concretezza sensibile delle immagini. La personalità artistica si situa proprio in questo punto di intersezione, sfuggendo sia alla irrealtà della tradizione ortodossamente idealistica sia al naufragio nella storia dell'arte come storia della civiltà o come storia evolutiva di linguaggi. La storia dell'arte di Argan si potrebbe quindi definire anzitutto per negazione, per ciò che essa rifiuta di essere: in primo luogo, non è storia di individui, di monadi che risolvono in sè tutti i problemi della società; in secondo luogo, non è storia di stili, nel senso riegliano, nè storia di astratte concezioni del mondo. La storia di Argan è anche tutte queste cose, ma è soprattutto una storia assolutamente nuova, che tesaurizza la tradizione critica moderna dando ad essa nuove aperture e nuove prospettive. E' appunto in questo che ritroviamo la flagrante storicità dell'opera di Argan, nutrita in profondità dalla tradizione critica moderna, che risale alla storia dell'arte come storia della civiltà, così come era intesa dal Burckhardt e dal Dvoràk, alla critica purovisibilistica di Fiedler e alla Scuola di Vienna, rappresentata in particolare dalla storiografia di Riegl. Argan è pienamente consapevole di questa storicità del proprio intervento e sa anche che il valore della propria testimonianza non può consistere in questa flagranza storica, così come lo stesso valore dell'arte coincide con la pregnanza con cui questa riesce a rappresentare il carattere più profondo di un'epoca: l'opera d'arte non ritrova, quindi, il proprio valore in una olimpica atemporalità, ma, al contrario, nella sua più stretta incidenza nel presente, assumendo una posizione emergente attraverso la quale le idee del tempo si esprimono e prendono senso e convergono verso una intenzionalità attiva, volta al futuro, a progettare il futuro.

Da questa convinzione Argan deriva un altro postulato fondamentale della propria posizione critica, ossia la sostanziale coincidenza di attività critica e attività artistica, nel senso che la prima non può operare senza l'apporto determinante di una componente immaginativa e la seconda è sempre sorretta, in modi espliciti o impliciti, da una componente di ordine critico. Ed è proprio l'affermazione di questa coincidenza e le nuove aperture critiche che essa consente all'autore (in particolare il recupero delle correnti e delle personalità — si vedano in questa « storia » le osservazioni sul neoclassicismo e sul Canova — tradizionalmente considerate fredde, cerebrali, intellettualistiche) a situare la storiografia di

Argan in una posizione ulteriore rispetto alla stessa critica di L. Venturi, da cui Argan ha preso a suo tempo l'avvio. Alla critica venturiana Argan ha attinto, infatti, gli strumenti per il recupero del valore delle singole personalità artistiche, troppo sacrificate dalla linea critica purovisibilistica, da quella rappresentata da un Burckhardt e più tardi da un Dvorák e dalla storiografia sociologica di un Antal e di un Hauser. Ma nello stesso tempo la critica di Argan ha fatto ben presto registrare un sensibile spostamento rispetto alla stessa linea venturiana. Le premesse di questo superamento sono rintracciabili già nel saggio che Argan dedicò a Sant'Elia nel 1930, dove l'autore afferma in maniera esplicita la sostanziale affinità tra arte e critica, la comune incidenza sociale di teoria e opera realizzata: « Sant'Elia — scriveva Argan in questo suo saggio giovanile — non è stato un precursore nell'avere con acume e con chiarezza impostato un problema di gusto, ripreso più tardi da altri; egli, appunto per la compattezza dialettica della sua teoria, è al di fuori di questo svolgimento di un problema di gusto. Sant'Elia è un precursore nell'avere con acume e con chiarezza impostato, a proposito dell'architettura moderna e delle sue possibilità, un problema di metodo critico, che ritengo fondamentale ». In altri termini, Argan individua in Sant'Elia una totale « capacità di teoria », tale cioè da investire criticamente il compito stesso dell'artista nella società, e non solamente « una posizione di gusto, che si giustifica, in un artista, soltanto di fronte alla sua necessità di arte ». Con la contrapposizione tra « teoria » e « gusto », Argan forzava così i limiti della critica più ortodossamente idealistica e nello stesso tempo operava un decisivo aggiustamento critico nei confronti dello stesso idealismo riformato di L. Venturi, avvicinandosi maggiormente alla critica operativa di un Pagano e di un Persico. Da allora, Argan ha sempre conservato questo impegno nel presente, questa volontà di tradurre in termini di cultura moderna ogni intervento anche rivolto all'arte antica. Il carattere più autentico della storiografia di Argan, e di questa storia dell'arte italiana consiste, appunto in questa accettazione programmatica e direi provocatoria della modernità del proprio punto di vista. Quando Argan dice di non essere uno storico dell'arte moderna, ma uno storico moderno dell'arte, vuol significare appunto questo, che lo storico deve porsi di fronte ai fatti del passato con una disposizione mentale non diversa da quella assunta di fronte ai fatti dell'arte contemporanea. E questo, a sua volta, vuol dire anzitutto che lo storico non si situa più « di fronte » ma « nel mezzo » delle vicende studiate.

« Il mio problema dal punto di vista metodologico — ha dichiarato Argan nella intervista già ricordata — è semplicemente questo: determinare le genesi storiche delle forme, stabilire quali problemi culturali abbiano di volta in volta posti e risolti, cercare le ragioni per cui un'opera d'arte antica si presenta alla nostra coscienza moderna come problema della cultura attuale. Se qualcuno mi rimprovera di accostare incongruamente (ora esagero apposta) Leonardo e Einstein, rispondo che non arriverò mai a capire Leonardo se non attraverso Einstein, perché il problema è proprio di capire come perché rimanga attuale Leonardo in una condizione culturale determinata da Einstein ». La lettura della storia che Argan ha tracciato dell'arte italiana può verificare puntualmente la corrispondenza tra queste motivazioni metodologiche e i risultati critici raggiunti. Così, ad esempio, l'individuazione del mutamento radicale della posizione dell'artista all'inizio del Quattrocento rispetto alla tradizione medievale è chiaramente sorretta da un pensiero abituato a cimentarsi con i problemi della cultura e dell'arte moderna: il passaggio dell'arte da interpretazione e rivelazione di una verità trascendente ad una operazione che fornisce modelli di valore in e per se stessa; il suo porsi non più solo come un conoscere, ma come un conoscere e un fare, sono colti da Argan con grande acutezza e giustamente situati al centro della spiritualità del nuovo umanesimo quattrocentesco; ma non è azzardato pensare che in questa intuizione giochi un ruolo importante la lunga frequentazione che l'autore ha avuto con l'arte moderna e la consapevolezza che proprio l'arte moderna ha segnato il passaggio da una concezione contemplatica dell'attività artistica a una concezione che vede nell'arte uno strumento non solo di conoscenza ma anche di trasformazione della realtà. Ma il contributo più importante che la sensibilità moderna dell'autore reca alla storia dell'arte italiana è da ritrovare forse nella consapevolezza che proprio i fatti artistici contemporanei hanno fatto sorgere e sviluppare, del continuo e rapido mutare delle prospettive ideologiche e del corrispondente continuo e rapido mutare delle forme linguistiche. Ma l'autore non crede che solo nel mondo contemporaneo si registri una rapida obsolescenza delle forme: la sua acuità visiva gli consente infatti di porre in evidenza un'analoga veloce trasformazione stilistica all'interno delle vicende artistiche del passato.

Per convincersene bastano pochi esempi tra i molti che potrebbero essere attinti dalla storia di Argan: si leggano, in proposito, le pagine dedicate al primo Quattrocento e si osservi il fitto intrecciarsi di lin-

guaggi diversi e il modo con cui l'autore dipana l'intricata matassa, indicando quali sono le forme nascenti e quali quelle che continuano a declinare elementi linguistici in esaurimento; si noti, in particolare, l'analisi della eredità masaccesca nella pittura fiorentina della prima metà del secolo, della nuova apertura recata dall'arrivo di Domenico Veneziano e dallo sconfinamento dai limiti regionali operato da Piero della Francesca. E a proposito del Settecento, alla cui analisi Argan dedica alcune delle pagine più penetranti della sua storia, si tenga presente la distinzione proposta dall'autore tra « mestiere » e « tecnica », con la conseguente separazione tra una pittura che continua e chiude la tradizione barocca e una pittura che affronta il tema « moderno » del proprio rapporto con la critica e la scienza; oppure il capovolgimento operato a proposito del Tiepolo, visto non più come l'ultimo, e sia pure splendido, rappresentante della tradizione barocca, ma come un artista profondamente nutrito degli umori del proprio tempo illuministico. Si tenga conto di tutto questo e ci si accorgerà facilmente del profondo rinnovamento critico e culturale che questa « storia » reca nella analisi della storia dell'arte italiana.

FILIBERTO MENNA

ALBERTO BOATTO, *Pop art in U.S.A.*, Lerici Editore, Milano 1967.

In una nazione come gli Stati Uniti, in cui l'accento si è tanto spostato sul momento del consumo e delle relative forme di persuasione, la pop-art si pone come un lucido tentativo di degradazione del prodotto (economico) a forma, mediante l'uso degli stessi elementi iconologici ed iconografici della produzione industriale. Tale operazione è scaturita anche dalla constatazione che il gesto assolutizzante dell'action-painting stabiliva con la realtà un rapporto regressivo e nostalgico di un tempo originario, in cui l'uomo attraverso il rituale del gesto poteva esercizzare l'esterno. Alla fine l'intervento dinamico del pittore sul quadro risultava essere un movimento strumentale, che assolutamente non stabiliva un antagonismo (seppure artigianale) con il dinamismo della civiltà tecnologica ma che portava il risultato della immobilità, della pura contemplazione. La pop-art invece ha rotto la magicità del rapporto artista-opera e coraggiosamente si è calata nella vege-

tazione artificiale del panorama urbano per stabilire un rapporto non di distinzione ma di contestazione del trattamento e della manipolazione che l'industria fa del produttore. Quindi il primo momento dell'operazione consiste nell'assunzione del dato artificiale, il quale viene destituito dalla sua originaria destinazione e spostato in un contesto che è quello estetico, dove la necessità di esistere è assolutamente arbitraria. Ma se l'orizzonte tecnologico si pone come una quantità di oggetti fabbricati ciò è dovuto alle tecniche automatiche di produzione, le quali hanno spostato l'accento da una metodologia del valore ad una della mera quantità. Allora un ulteriore atteggiamento regressivo sarebbe costituito dall'uso che l'artista potrebbe fare ancora delle tecniche individuali ed artigianali (affidate ancora all'abilità della mano) che comporterebbe una posizione romantica verso le cose, consistente nell'opposizione risentita dell'individuo alla storia.

Invece il momento positivo della pop-art consiste anche nel recupero delle tecniche di produzione e riproduzione industriale, con la relativa resa di oggettività. Le tecniche vengono impiegate con lo stesso grado di efficienza ed i prodotti estetici acquistano (per lo stato avanzato di esse) uno splendore inusitato, in quanto si presentano in compoleta esibizione, senza che la forma possa nascondere quasi mai spessori espressivi.

Questo è l'assunto su cui poggia il libro di Boatto, sulla necessità che gli artisti hanno di sostituire a uno stile concettuale uno stile visivo. Dice Lichtenstein: « Io non mi limito alla rappresentazione ma lavoro nello stile dell'oggetto ». Il bisogno di sviluppare la ricerca sulla superficie, su cui si dispongono i nuovi segni, è una costante statisticamente provata nel panorama urbano, cioè l'uso che si fa nel commercio delle immagini della nostra civiltà di una certa frontalità enfatica che produce il massimo dell'espansione del messaggio contenuto nella immagine stessa.

Lichtestein parte proprio dalla frontalità, quale forma significante costante della civiltà di consumo. E la contestazione del pittore non consiste nell'impugnare facili contenuti di tale civiltà, riscattandoli appena attraverso l'estraneamento nella sfera estetica, bensì nel contrapporre alla forma connaturata al dato quotidiano una visione, che definirei « superficialista », nell'accezione di Roboe-Grillet, quale possibilità che una cosa ha di essere percepita nella sua struttura visiva. Di conseguenza l'artista si serve di una sensibilità, che si configura come anti sensibilità,

come sensibilità razionale, l'unica possibile in una civiltà automatizzata, che comprime sempre più lo spazio umano, lo spazio animale che ognuno di noi si porta come carica biologica interna. Quindi una sensibilità razionale che l'artista adopera come procedimento per realizzare una nuova immagine. Nel suo laboratorio egli dispone di materiali secondi, già costituiti in quanto fanno parte del paesaggio urbano realizzato da l'industria. Anche il neoclassicismo si serviva di segni che connotavano una realtà preesistente. Per esempio Poussin, che realizzò la propria pittura prelevando la propria immagine da un mondo già prodotto e perciò mitico, quello dell'antichità classica. Ma la restaurazione che l'artista pop fa di questa immagine funziona nel senso che il pittore oltre agli squilibri dell'impatto visivo del fumetto, cerca di scoprirne la struttura di fondo, cioè la forma visiva funzionante, per poi compiere l'operazione di ridistribuzione sulla nuova superficie dei segni riferiti al fumetto. Perciò non si può parlare di apparenza autre rispetto al fumetto, in quanto non esiste più rapporto tra le due immagini. Boatto dice: « il reale contenuto delle immagini e solo la tessitura del retino tipografico, come le frequenze lo sono dello schermo televisivo, tutte e due svincolate dalla immagine medesima come dal suo messaggio e disposte in maniera da servire a mettere in circolazione qualsiasi contenuto ». L'appiattimento dell'immagine non viene forzato oltre, e Lichtestein con cinismo illuminista e anche con ottimismo, si serve di questi elementi per riformalizzare le immagini senza subire la vertigine della superficie del quadro. Una superficie a due dimensioni in cui non esiste un fondo prospettico ed illusorio. Ora è raggiunta la democrazia della visione perché il frammento è sottratto a un contesto narrativo e mitologico, e serve ora appena alla percezione della sua visibilità. Il frammento si presenta come in sospensione, avendo allontanato da sé la tensione dell'azione del fumetto. La depurazione dei contenuti conferma la definizione di Boatto su Lichtestein come un tecnico dei fenomeni formali.

L'esorcismo che io definisco superficialista della forma annulla ogni quadro, e la natura ottica esaurisce il significato e la funzione dell'immagine. Gli artisti pop dunque avvertono l'impossibilità di un'opera come metafora del mondo e del relativo procedimento come metafora del proseguirsi della realtà. Avvertono che il panorama circostante si autocostituisce, senza che l'uomo possa controllarne le cause ed il prodotto industriale alla fine si mostra improvvisamente in una perentoria completezza, in cui non è più possibile ricostruirne il processo di forma-

zione. Cosicché l'uomo stabilisce con il mondo tecnologico lo stesso rapporto che si realizza nel sogno, in cui gli oggetti si presentano in maniera arbitraria e non coscientemente richiesti. Naturalmente la critica non è rivolta alle tecniche di produzione, che vengono accattivate fino a diventare costitutive dell'immagine, bensì all'uomo massa, completamente soggiogato dall'automatismo delle forme produttive, subisce realisticamente l'estraneamento mitico dell'immagine volgare. Esiste una situazione di mercificazione così totale, così entrata capillarmente nella realtà, per cui la minaccia di questa mercificazione non è più assolutamente verificabile dall'uomo medio, in quanto è un fatto tropppo endemico nella realtà. Quando un uomo sogna subisce i dati che l'inconscio gli presenta ed è un termine passivo in rapporto con le proprie immagini. Questo rapporto di distorsione onirica l'uomo massa lo ha continuamente con la realtà tecnologica, in quanto non ne può controllare i meccanismi di produzione, che gli impongono oggetti di consumo senza alcuna motivazione. In una realtà così complessa l'artista può scegliere tra due atteggiamenti: uno apocalittico che respinge ogni operazione richiudendosi nel silenzio oppure uno che cinicamente assume questa mercificazione per trasformarla dall'interno. Infatti Boatto spesso parla di cinismo, cinismo percettivo per Warhol, io parlerei anche di cinismo illuministico per Lichtestein, che trasforma tutti i contenuti e le distorsioni del fumetto in pura visione, razionalizzandone gli elementi strutturali. A mio avviso una ulteriore costante operativa è la concezione dello spazio estetico, che viene raffigurato come un tutto pieno, come una porzione di una superficie solida su cui gli oggetti e i segni vanno a collocarsi in sovrapposizione. Naturalmente tutti i dati riferiti nel nuovo rapporto subiscono un aggiustamento formale, nel senso che acquistano una esibizione, la cui giustificazione risiede assolutamente nell'opera e non fuori dell'opera. Ovviamente per il fatto che i segni impiegati sono d'uso quotidiano esiste un rimando obbligato al mondo contemporaneo circostante, ma quello che varia è la configurazione ultima dell'intero impatto visivo, che potremmo suddividere in configurazione metonimica e configurazione metaforica del prodotto estetico. Nella prima ipotesi (in cui i segni rappresentano e riflettono soltanto se stessi ed il rapporto tra essi è dato dal loro accostamento materiale) rientrano Lichtestein, Warhol, Indiana, Weselmann, D'Arcangelo, Rosenquist, nella seconda ipotesi (in cui i segni vengono impiegati e conformati per restituire in traslato una visione delle cose) rientrano Rauschenberg, Dine, Johns.

E nel complesso la pop-art, assumendo la volgarità del quotidiano come dato strategico, contesta l'« aurax » tradizionale, che ha sempre connotato il prodotto artistico e l'arte in genere: un'atmosfera che ne ha garantito l'autenticità, aumentandone la mercificazione. Nell'opera pop invece cade ogni mistero poiché questa si risolve in un'immagine tutta evidenziata, come su una superficie splendente.

Nel complesso dunque l'esigenza della pop-art è quella di destituire la presunzione totalizzante dell'artista per produrre degli oggetti estetici che non rinnegano le cose ma ne producono una (cronica) salvazione formale.

ACHILLE BONITO OLIVA

ANTONIN ARTAUD, *Il Teatro e il Suo Doppio*, Einaudi, Torino 1968.

De « Il Teatro e il suo Doppio » intendiamo trattare soprattutto del saggio che dà il titolo al libro e de « Il Teatro e la crudeltà »: la ragione di questa scelta è assai semplice, giacché è in questi saggi che si esprime il nucleo più profondo della poetica di Artaud, la sua lucida volontà di aggredire il nostro teatro d'Occidente, tradizionale e intellettualistico, e la sua tensione verso un teatro essenziale, antioccidentale, magico, metafisico, mistico. Quando si parla di teatro della crudeltà si pensa a Seneca, agli elisabettiani, al teatro espressionista: ma in Artaud, questa definizione assume un significato più indefinito e, insieme, dal punto di vista dello spettacolo, più preciso. In un'idea di spettacolo crudele può essere incluso sia un puro evento vitale, come una retata di polizia in una piazza, che si svolge con movimenti assimilabili a quelli di un balletto, sia la esibizione di un numero di danze dell'isola di Bali, dove gli attori diventano misteriosi geroglifici animati e i segni, i gesti, la musica si fondono, nello spessore dello spazio, sotto il segno dell'allucinazione e della paura. Uno spettacolo crudele provoca nella maggioranza degli uomini angoscia e terrore, senso di colpa e ansia di rivolta: « Ecco dunque dove vogliamo arrivare. Vogliamo arrivare a questo: che ad ogni spettacolo allestito è per noi in gioco una partita grave, e che tutto l'interesse del nostro sforzo sta in questo carattere di gravità. Non ci rivolgiamo allo spirito o ai sensi degli spettatori, ma a tutta la loro esistenza. Alla loro e alla nostra (...). Lo spettatore che viene da noi sa di venire

a sottoporsi a una operazione vera dove sono in gioco non solo il suo spirito ma i suoi sensi e la sua carne ».

Su questi pensieri Artaud punta per restituire solennità tragica, quasi religiosa, al teatro, pensando alla Grecia e all'Oriente. Ma alla rasserenante catarsi aristotelica si sostituisce la nevrosi dell'uomo moderno. Quando egli scrive che il teatro è come la peste, vuole significare che esso è un male che apre una crisi salutare, un male che scatena deliri collettivi, una forza nera che libera forze benefiche. « L'azione del teatro, come quella della peste, è benefica, perché, spingendo gli uomini a vedersi quali sono, fa cadere la maschera, mette a nudo la menzogna, la rilassatezza, la bassezza e l'ipocrisia; (...) e rivelando alle collettività la loro oscura potenza, la loro forza nascosta, le invita ad assumere di fronte al destino un atteggiamento eroico e superiore che altrimenti non avrebbero mai assunto ».

E allora è chiaro che quel termine « crudeltà » è legato a un'idea mistica che si esercita sugli spettatori e li trascina nel fuoco dell'azione. Ciò è possibile solo qualora si intenda far partecipare l'arte alla nostra vita e non porsi freddamente di fronte ad essa. L'idea artaudiana è proprio questa: di ricondurre l'arte, e quindi il teatro, alla vita: « Il teatro deve farsi uguale alla vita, non alla vita individuale, a quell'aspetto individuale della vita in cui trionfano i caratteri, ma a una sorta di vita liberata, che spazza via l'individualità umana e in cui l'uomo non è più che un riflesso. Creare miti, ecco il vero oggetto del teatro, esprimere la vita nel suo aspetto universale, immenso, ed estrarre da questa vita immagini in cui saremmo lieti di riconoscerci ». Natura morta o arte viva? Questi sono i termini in cui Artaud vede il problema del teatro e del suo avvenire tra gli uomini. Il teatro potrà riacquistare intatta la sua *vis* affermativa e potrà essere riscattato dalla sua posizione pietrificata solo a patto che cessi di rappresentare la realtà contingente, il sensibile assunto, erroneamente, alla dignità dell'assoluto. Il teatro deve essere considerato il *doppio* non della banale e sensibile realtà di cui la scena è lo specchio imperfetto, bensì di una realtà *surnaturell* i cui princìpi sfuggono al metro empirico, « di un'altra realtà rischiosa e tipica, dove i princìpi. come i delfini, una volta mostrata la testa, si affrettano a reimmergersi nell'oscurità delle acque ».

Questa realtà per Artaud è l'esistenza, colta a un livello profondo, « non quale la conosciamo attraverso l'aspetto esteriore dei fatti », ma nel « suo nucleo fragile e irrequieto, inafferrabile dalle forme ». La presenza

surrealista di Artaud è da ritrovare appunto in questo, nel fatto cioè che egli affida all'arte, e quindi al teatro, il compito di rivelare e liberare la vita psichica profonda.

Posto in questi termini il problema del teatro, ne consegue che questo non potrà riacquistare interamente la sua funzione liberatoria e terapeutica, se prima non gli sarà reso il suo linguaggio. Entriamo così nel cuore del problema. Per fare o rifare il teatro, bisogna, secondo Artaud, spezzare la convenzionalità del linguaggio per riattingere alla sorgente incontaminata delle sensazioni. Gli spettacoli teatrali nell'isola di Bali all'epoca della Esposizione coloniale di Parigi furono per Artaud di importanza capitale: ciò che egli vide in questi spettacoli fu la possibilità di realizzare un teatro metafisico calato totalmente nella fisicità oggettiva del linguaggio scenico: « risuona in questo teatro — scrive infatti Artaud — un sordo ronzio delle cose dell'istinto, condotte però a quel livello di trasparenza, di intelligenza e di duttilità in cui paiono trasmetterci in termini fisici alcune delle più segrete percezioni dello spirito ». I balinesi possedevano del teatro un'idea fisica e non verbale; di conseguenza il teatro per loro esisteva in relazione a ciò che può avvenire sul palcoscenico, indipendentemente dal testo scritto. Ciò dava conferma a quanto Artaud scriveva ne « La messa in scena e la metafisica »: « Un teatro che subordini la regia e lo spettacolo, vale a dire tutto ciò che in esso c'è di specificamente teatrale, al testo, è un teatro di idioti, di pazzi, di invertiti, di pedanti, di droghieri, di antipoeti, di positivisti, in una parola di occidentali ». Artaud ribadisce quindi che la sfera teatrale non è psicologica ma plastica e fisica. Deve essere sottratta all'influenza dell'autore, il quale, per lo più, si arroga il titolo di autore pur essendo egli autore soltanto della favola, quando è noto che l'opera teatrale è il risultato d'un insieme di fattori artistici vari, concomitanti e interferenti; e l'arte drammatica è una lirica ricomposizione di vita in movimento e di essa la letteratura, se è essenziale, è però solo una parte. Tutto ciò che precede la rappresentazione è solo virtuale, è solo teatro di potenza. Possiamo affermare che per Artaud il teatro è, sì, il regno della parola, ma della parola detta non letta, ovvero della parola visualizzata materialmente. Dal teatro sarà dunque abolito il linguaggio puramente discorsivo, ridimensionata l'espressione mediante parole, mentre acquisterà forza l'espressione oggettiva di segni, di mimica, di atteggiamenti, di gesti, tutto ciò che partecipa dello spazio e che colpisce i sensi, in una parola, ciò che Artaud considera

specificamente « teatrale nel teatro ». Il teatro viene così a identificarsi con un puro spettacolo, in virtù del ruolo nuovo che assume la regia considerata come linguaggio dello spazio e del movimento. La regia realizzerà la potenzialità espressiva extra-letteraria *in nuce* nel testo, ma che si tradurrà sulla scena in misura maggiore o minore a seconda della maggiore o minore efficacia con la quale i fattori fisici del palcoscenico saranno stati adoperati. Trarre le estreme conseguenze poetiche dai fattori del palcoscenico significa forzarli ad esprimere ciò che solitamente essi non dicono, vuol dire, come dice Artaud, fare del teatro una metafisica.

MARIA ROSARIA LOMBARDI

F. MENNA, *Profezia di una società estetica*, Roma, 1968.

La crisi dell'ideologia (smascherata come falsa coscienza) e della ragione che, pretendendo troppo di sé, si è fatta repressione e violenza, amica del potere, ha riattivato, negli ultimi tempi, la nozione di utopia. Lo « spazio perfetto dell'utopia » è diventato, così, un luogo vitale e uno strumento di penetrazione e di contestazione del reale.

Il libro recente di Filiberto Menna, intestato emblematicamente *Profezia di una società estetica*, si colloca in questa direttiva di marcia. L'utopia nel libro di Menna agisce come prospettiva e tensione, come aspirazione e come vocazione. Ma agisce anche come efficace strumento di metodo, come ermeneutica. La « profezia » di Menna, così, fa, pagina dopo pagina, la prova con la storia, con la realtà di una prassi culturale che ha superato il giro di boa dei due secoli. Il movimento dell'architettura moderna dai tempi dei pionieri e le dense e difficili vicende dell'avanguardia storica costituiscono, appunto, la geografia lungo la quale Menna compie il suo viaggio alla ricerca di una « linea eudemonistica ». « Per l'allegria / il pianeta nostro / è poco attrezzato. / Bisogna strappare / la gioia / ai giorni futuri », si legge in testa al libro. Il richiamo majakovskijano, poi, deve consigliare anche il lettore più affaccendato a non scambiare *Profezia di una società estetica* per una proposta che sollecita una vacanza o, ancora peggio, un definitivo congedo dalla storia. Tutt'altro. « Il leit-motiv — avverte Menna — è da ritrovare... nell'intento di enucleare una *linea eudemonistica* della cultura artistica moderna che affida alla esteticità diffusa (il passaggio dell'arte nella vita) il compito di

reintegrare individuo e ambiente, di ricostruire l'equilibrio e la globalità della persona umana ». Il perlustramento menniano nell'area della civiltà architettonica e visiva sensibilizzata dalla rivoluzione industriale, si assume pertanto il compito di individuare le ragioni storiche che hanno contribuito alla frammentazione dell'uomo e al suo destino perduto. Ma, al tempo stesso, Menna non si lascia sfuggire la profonda vocazione che spinge gli uomini a ritrovarsi seguendo il filo del proprio dolore e della propria umanità bandita. « D'altra parte, a questa condizione di *sradicamento* si accompagna e contrappone una fortissima tendenza alla estroversione e al *coinvolgimento* nei fatti della vita, che spinge l'artista a uscir fuori dai confini tradizionali della propria attività. Ma sradicamento e coinvolgimento possono agire positivamente insieme in quanto connesse al termine mediale dell'*impegno* ». Dell'impegno come « ideologia estetica » che « sorge... dalla convinzione che la politica, da sola, non è in grado di attingere la condizione di una società libera: tanto che, trascurando (come ha fatto finora) l'apporto della dimensione estetico-individuale, finisce con l'edificare tipi di società autoritari e repressivi ».

La profezia estetica è dunque una proposta di integrazione estetica, di riallacciare i rapporti con il mondo e la prassi umana, di rimettere in questioni le *possibilità* dell'uomo e la sua libertà. La richiesta della dimensione estetica è il contrappunto efficace alla patologia della ragione: è, fondamentalmente, la richiesta di ri-considerare l'uomo nella sua globale organicità.

La ricerca di Filiberto Menna si snoda in tagli rapidi e larghi, ma sempre puntuali e storicamente intensi. Il tandem Fourier-Schiller, gli utopisti premarxiani e gli artisti che sono cresciuti sotto questi cieli costituiscono il modello ereditato dall'avanguardia e dal movimento moderno. Un emblema utopico messo in moto come alternativa e antidoto allo strapotere della società industriale e alla sua levigata e autoritaria suggestione.

Schiller è certamente di questa indagine il riferimento costante, il filo lungo e avvolgente. « Schiller — insiste Menna — propone... una nuova funzione sociale dell'artista — e dell'intellettuale, in genere — ritenendo di potere e dover agire sulla realtà senza più servirsi di uno strumento elaborato dagli altri, come la politica, ma per il tramite di mezzi propri, specificatamente culturali, e, in questo caso, artistici e filosofico-estetico ». Il disimpegno schilleriano, perciò, non si configura come una fuga dalla realtà drammaticamente esibita dalla rivoluzione francese,

ma solamente come consapevole relazione delle funzioni della politica all'educazione estetica. L'educazione estetica è il superamento dialettico in *forma vivente* della tensione esistente tra *vita* e *forma*, tra *impulso sensibile* e *impulso formale*. In definitiva è la lotta contro la frammentazione dell'umano per riaffermarne la fondamentale organicità, il suo essere senso e ragione, eros e logos.

La lezione di Schiller lievita nel territorio del romanticismo (o almeno in una zona ben definita) dove più urgente si annunzia l'esigenza di sradicamento a causa delle profonde lacerazioni patite dagli artisti. Contraddizioni profonde che la condizione industriale accelera e fa precipitare. L'utopia, in questi dintorni di tempo, offre un modello efficace per procurare un'alternativa feconda. « L'Utopia assume quindi il significato di uno strumento metodologico che contribuisce a smascherare e denunciare le ingiustizie del presente e a porre le basi di una società futura ». Per « cambiare la vita », il sogno di Rimbaud, l'utopia si allea con la dimensione estetica: frequenti sono, infatti, gli inviti a una progettazione globale, a un *design* totale dove l'uomo possa ritrovarsi e possa soddisfare le proprie urgenze razionali e psico-sensoriali. In una sezione lucida di *Profezia,* Filiberto Menna passa in rivista i sistemi utopici della prima parte dell'800, da Fourier in poi, con l'intenzione, appunto, di ricucirne il reticolo di significati attraverso i molteplici slittamenti di senso intervenuti. Di questi senz'altro Baudelaire è una chiave insopprimibile.

Baudelaire è un personaggio centrale nella ricerca di Menna. La sua vertigine è un po' la vertigine di questo libro. Il bisogno di vivere nel presente (e se necessario del presente), di stare nel cuore della realtà nuova (per Baudelaire l'andirivieni parigino) costituisce, infatti, una vena sotterranea di questa *Profezia.* La vertigine baudelairiana è appunto la consapevolezza di oltrepassare i dati immediati, arbitrari e autoritari del mondo, per cogliere il senso di essi. La folla e la città o il silenzio e la solitudine? « Baudelaire accetta invece, simultaneamente, le due polarità, e va alla ricerca dell'unità radicale che le tiene insieme senza annullarle, dell'*armonia* dentro il *tumulto* ». Ancora il *gioco, l'istinto del gioco* intervengono a raccogliere le fila disperse dell'umano. Da Schiller a Baudelaire la prospettiva lucida si insinua nella vita degli uomini per relazionare i diversi livelli del loro essere, della storia di ciascuno.

Menna con affinata sensibilità insegue i diversi tempi di attuazione e la diversa pronunzia che assume l'utopia nel corso di questi due ultimi secoli. Da Morris a Van de Velde, da De Stijl e da Mondrian a Le Corbusier

e a Wright. Soprattutto la formazione di Stijl e la storia di Piet Mondrian svolgono un ruolo decisivo: decisivo per la stessa formazione dell'autore di questo libro. Infatti Mondrian, già dal 1962, costituisce un punto d'obbligo nel discorso critico di Menna. Il « tragico quotidiano » e la liberazione da esso che in Mondrian sono temi-guida, utopia e insieme profezia, sono, forse, il primo nucleo di questa ricerca. Mondrian, Schiller, Baudelaire sono i numi tutelari di Menna, gli strumenti di una verifica costante e puntuale e di una provocazione consapevole e umanissima.

Una verifica e una provocazione che Menna rintraccia anche oltre il lavoro degli architetti e degli artisti. Una denuncia che è presente anche nella storiografia e nelle ipotesi critico-estetiche di un Mumford e di un Read, di Giedion, Di Dewey, il cui insegnamento lievita nelle pagine di ognuno di loro. Il recupero di una dimensione organica nei teorici americani è appunto il segno di un estremo disagio: il disagio provocato dalla atomizzazione dell'umano e dalla sua frammentazione, dalla divisione dell'esperienza. E di conseguenza del bisogno di ricercare questa organicità perduta. « Come per Read, anche per Dewey ciò che soprattutto conta non è tanto l'arte come attività professionale (l'arte degli artisti) quanto il potenziale estetico posseduto da ciascun individuo e, conseguentemente, la possibilità di ognuno di vivere la propria vita quotidiana sulla base di quel modello globale, organico di esperienza », scrive Menna. E a rafforzare l'idea si riprende un luogo assai efficace di Dewey. Quel punto di *Art as experience* dove è detto che « la forma non si trova esclusivamente negli oggetti contrassegnati come opere d'arte. Dovunque la percezione non è affievolita e pervertita, c'è un'inevitabile tendenza ad ordinare eventi ed oggetti secondo le esigenze della percezione completa e unificata ». Si tratta, perciò, di un invito a recuperare e a vivere secondo un modello organico, globale: un modello di esperienza che trova in sé le ragioni del proprio operare e del proprio agire. Un vivere appunto che è esperienza piena, globale, che è forma.

La lotta contro l'umano diviso e il modello di una società estetica come esperienza vitale e globale rappresentano l'eredità più cospicua che il movimento moderno e l'avanguardia hanno consegnato alle nuove generazioni. Una eredità che, naturalmente, è stata filtrata e aggiustata secondo le esigenze e le condizioni del nostro tempo.

L'*Erlebnis* artistica dei giorni nostri, dalla pop art alle ricerche programmate e alle esperienze microemotive, dalla progettazione urbanistica alla storia del romanzo, si configura come una consapevole e spietata ne-

gazione della profezia di una società estetica. Ai miti della *Città ideale*, dell'arte come salvazione, si è sostituito un più modesto (ma salutare) bisogno di comunicazione, una esigenza di ritagliare un ambito definito su cui intervenire. È tuttavia, accertata la *mondanizzazione* e l'*abbassamento* dell'esperienza artistica, non va trascurata la sua carica mitica. La pop art, ancora, è un campione esemplare.

La scoperta di una nuova spazialità (una spazialità avvolgente sinuosa e quindi instabile e aleatoria) è, senz'altro, il segno più evidente della ricerca di un nuovo ordine da dare al mondo. Un ordine nuovo che si rinviene anche nell'*avance* più audace dell'architettura e dell'urbanistica contemporanee. Menna cita, tra gli altri, il caso Friedman. « La città futura di Friedman — egli suggerisce — propone... il recupero di una spazialità globale, continua, omogenea, ricca di spessori e di funzioni, con una forte espansione di quelle comunitarie: uno spazio che non vuole segregarsi rispetto ai centri storici, ma intende recuperare, al contrario, il carattere unitario, omogeneo, profondamente nutrito di umori comunitari degli spazi abitati dalle collettività pre-industriali ».

Il tema del recupero di un modello pre-industriale che Menna rintraccia nell'area della cultura visiva e urbanistica di oggi è certamente un motivo di estrema suggestione, fortemente tagliente. Evidentemente Menna non propone un ingenuo, astorico, privilegiamente di un tempo mitico, di una società pre-industriale, primitiva da scegliere a modello. Insiste, piuttosto, sulla scorta delle verifiche delle scienze umane, sul fatto che « le società primitive, che offrono un modello di vita fondato sul consenso e sulla partecipazione diretta dei singoli alla vita comunitaria (le società "fredde"), potrebbero costituire, per la circolarità della loro struttura tribale, un modello alternativo per le società più evolute (le società *calde*), in cui cultura e progresso si accompagnano a forme di vita più frammentate e a più forti scarti differenziali tra i singoli componenti del gruppo. L'antropologia può rimettere, quindi, in causa l'*uomo intero* e affidarne la realizzazione non tanto a un prolungamento o a un superamento delle forme attuali di vita, quanto a un *modello di integrazione che unifichi progressivamente i caratteri tipici delle società fredde e delle società calde* ». Una comune vocazione mitica, dunque, anche variamente vissuta, avvicina, ancora oggi, avanguardia storica e sperimentalismo. Una vocazione che rende fecondo e attuale l'insegnamento del movimento moderno.

Questa continuità tra movimento moderno ed eventi contemporanei è una rivendicazione vigorosa contro i diversi tentativi di ritenere con-

BIBLIOTECARIO DI ATENEO AREA UMANISTICA

chiuso il discorso con gli artisti della prima metà del secolo. Anche Tafuri, ultimamente (*Teoria e storia dell'architettura*, Bari, 1968), ha sparato contro questa durata. Al punto da mettere in questione la stessa funzione della critica, oggi. « In realtà — precisa Menna — la valenza estetica, di cui si sono fatti portatori l'avanguardia e il movimento moderno (e la critica operativa che li ha accompagnati), non è stata ancora completamente saturata e, anzi, essa ha subìto un processo di obliterazione per ragioni esterne e interne al movimento e non ha potuto perciò portare a compimento le proprie potenzialità rivoluzionarie e liberatorie. Si ripropone pertanto il problema di un rilancio del fattore estetico, inteso come forza da opporre dialetticamente alle forze politiche e tecnologiche prevalenti ».

Così nuovamente la vocazione estetica, eudemonistica — il filo lucente di questa ricerca — coinvolge artisti e critici in un'operazione vitale e rende impossibile ogni atteggiamento contemplativo, mentre sollecita comportamenti estatici.

ANGELO TRIMARCO

R. GIURA LONGO, *Clero e borghesia nella campagna meridionale*, Basilicata Editrice, 1967.

R. Giura Longo nel suo recente volume *Clero e borghesia nella campagna meridionale* affronta il problema dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato nelle province meridionali, problema di estrema delicatezza e complessità per chi voglia accingersi allo studio della cosiddetta « questione meridionale ». La materia trattata si articola e si snoda lungo tre momenti fondamentali: 1) ascesa e stabilità della Chiesa durante la crisi sociale del secolo XVII; 2) lenta conquista della borghesia rurale nell'assetto cittadino; 3) nascita della città laica.

Di queste tre direttive in cui — per comodità di indagine — si riassume la ricerca del Giura Longo, la più interessante e la più accurata risulta la prima. L'autore, infatti, dopo aver delineato la struttura e la organizzazione della Chiesa con i suoi « legati pii » e le sue « franchigie », ne esamina le attività economiche nei secc. XVII e XVIII con abbondanza di particolari, utilizzando in gran parte le carte degli Archivi del Capitolo Cattedrale di Matera. Si rimanda per questo confronto all'indice delle note che dal n. 209 al 223 fanno riferimento solo al Registro dei

benefattori. Meno interessante, invece, l'ultima parte in cui l'autore studia le origini del movimento cattolico nel Mezzogiorno d'Italia.

Si ha l'impressione che l'indulgenza verso la posizione giannoniana del Giura Longo vieta un'esatta considerazione del movimento cattolico, avvilito ad una semplice quanto meccanica rivendicazione « di ciò che costituiva, agli occhi del clero tutto, il mal tolto ». E per quanto l'autore sia indotto a riconoscere: « che, data la particolare situazione economica della campagna meridionale, colà più che altrove apparve assai pesante il nuovo corso impresso alle cose ecclesiastiche sia dalla raggiunta unità politica dello Stato italiano, sia dalle leggi sulla secolarizzazione della manomorta » [1], pur tuttavia l'analisi è da considerare come l'epilogo di tutta una trattazione che, se è esagerato definire antiecclesiastica, più giustamente può essere definita di difesa delle posizioni laiciste contro quelle ecclesiastiche.

Ad ogni modo è bene ricondurre il discorso alle origini e cercare di seguire più da vicino lo svolgimento logico del lavoro di Giura Longo, lavoro che in ultima analisi finisce con l'accamparsi non come costruzione ma solo come speculazione.

Il discorso trae le sue origini e la sua giustificazione dal riferimento all'opera del Giannone. Orbene, se tale riferimento è valido per l'impostazione di un problema: quello dei rapporti tra la « storia civile » e quella « ecclesiastica », non è altrettanto valido ai fini dell'indagine che l'Autore si propone e che è cosa ben diversa dalla giannoniana « Storia civile del Regno di Napoli », ché la strutturazione, dal Giura Longo analizzata, era qualcosa di più che non la contesa giurisdizionale e i rapporti antitetici tra la Chiesa e lo Stato Napoletano, lumeggiati nella « Storia » del Giannone. L'introduzione del Giura Longo è, infatti, esemplificativa a questo proposito e costituisce l'atto di confessione di chi, rinunciando alla crociana storiografia etico-politica, si sforza di giungere a nuove soluzioni metodologiche e a risultati più ampi. A tal fine l'autore abbandona il vecchio criterio, che la lotta esamina come scontro ai vertici, a favore di una rinnovata visione e ampliamento dello sviluppo politico-sociale e assume come valide fonti storiche nozioni e dati prima obliati come i catasti o il movimento demografico. Si veda in proposito quanto l'autore stesso dichiara in una delle sue pagine: « Nella ricostruzione delle cause remote e prossime della questione meridionale, ha larga im-

1. R. Giura Longo, *op. cit.*, p. 175.

portanza l'analisi delle vicende demografiche. Senza sufficienti notizie sull'andamento della popolazione non può dirsi completa la conoscenza dei problemi connessi con la realtà storica del Mezzogiorno d'Italia... »[2].

Il panorama dovrebbe, dunque, esserci offerto e spaziare su tutta la campagna meridionale, senonché l'autore, dopo aver delineato quelli che sono le strutture, le organizzazioni, le evoluzioni, le crisi, i rapporti del clero e del laicato dalla fine del Medioevo all'Unità d'Italia e dalla Unità ai nostri giorni, finisce — già nell'introduzione — col circoscrivere lo sforzo delle sue ricerche a Matera e a localizzare in poche miglia un fenomeno che è certo di più vasta portata.

È fuori di dubbio che Matera — come l'autore stesso indica — è l'esempio più probante, per l'assenza del baronato, di quella particolare struttura sociale che vide spadroneggiare per tutta l'età moderna i rappresentanti di quelle famiglie che spesso si trovarono contemporaneamente all'apice e del ceto ecclesiastico e di quello laico, ma per intanto Giura Longo si facilita il lavoro dei rapporti ben più intricati lì dove, proprio per l'assenza del baronato, si facevano tali.

È significativo pertanto scorrere l'indice bibliografico e costatare che, se il Giura Longo conosce e cita di Trifone lo studio « Gli Usi Civici », ignora poi l'altro lavoro fondamentale per la campagna meridionale « Feudi e demani. L'eversione della feudalità nell'Italia meridionale ». E così l'autore si lascia prende dall'ammirazione per gli studiosi di storia patria e dedica circa 5 facciate su 10 dell'introduzione ad illustrare il valore non solo documentario ma storiografico dei lavori del Volpe e del Gattini. Il che ci fa già in partenza respirare l'aria tutta « provinciale » dello studio di contro a quella vastità d'orizzonti e di aperture problematiche che il titolo ci lasciava presupporre e che in nuce contiene. E ci apre pure a grosse riserve il tentativo di analizzare i rapporti tra clero e laicato, risalendo indietro nel tempo più del necessario, addirittura alla bolla papale di Clemente V circa la tassazione in decime dei redditi degli ecclesiastici da effettuarsi tramite i « collettori ». Questo con grande dispendio di energie e a discapito di un problema che richiedeva con massima urgenza una localizzazione nel tempo.

L'impegno a ben fare è certo evidente, ma l'analisi è incapace di grosse sintesi e l'autore si limita a denunciare quanto gli Archivi o le fonti varie di volta in volta gli suggeriscono. Il che è evidente anche

2. R. Giura Longo, *op. cit.*, p. 57.

nella ripartizione troppo schematica della materia. Un esame scrupoloso, infatti, dei primi paragrafi porta ad una considerazione di un certo rilievo, dell'inutilità cioè di imprigionare e sezionare una materia viva e dinamica in capitoletti che non avrebbero ragione di esistere dal momento che mortificano il rapporto Chiesa-società laica. Il quale rapporto dovrebbe alimentarsi di contatti diretti — specie se si considera che a Giura Longo è dato più volte nel corso dell'indagine di fare uso della parola « interazione » — perché la problematica di fondo possa veramente vivere e non inaridirsi nell'enunciazione di sistemi elettivi o di donazione o di compravendita, che restano ai limiti di una ricerca storiografica scientificamente valida se non corroborati da un più vivo spirito di partecipazione e di osmosi con lo storiografo. Migliore per tale via la ricerca su « I legati pii del Capitolo Cattedrale nel secolo XVI ». Qui è evidente il tentativo di ampliare l'indagine a tutta la penisola o per lo meno di venir comparando la situazione materana a quella delle zone limitrofe, la cui economia non era certo più felice, persistendo nel Mezzogiorno d'Italia un divario tra l'economia e la proprietà, tra la classe dirigente e il popolo lavoratore. Ma la nostalgia per la terra natia vieta a Giura Longo una considerazione più accurata di un problema che pure si è posto, ché, infatti, il suo centro di interesse torna subito a spostarsi e a concentrarsi sulla formazione della manomorta a Matera.

Tale classe ecclesiastica, associatasi ben presto alla classe dirigente, spartì con quella il ruolo di detentrice del potere conomico, anche perché il numero eccessivo dei benefattori non poco contribuì alla trasformazione degli ecclesiastici in veri e propri banchieri. Il che con grave danno non solo della fede, ma anche della produttività che venne ristagnando e impoverendosi a tal punto da originare il deprezzamento di vaste estensioni di terra e da favorire la costituzione di una nuova categoria: quella degli imprenditori che, inseritisi tra i proprietari e i contadini, al popolo proibirono l'accesso diretto alla terra. Il problema poi se l'incameramento di terre nella manomorta ecclesiastica sia stato tra le cause del crollo della produzione del grano è pure affrontato dall'autore che coglie l'occasione per sottolineare come il latifondo ecclesiastico si sostituisse a quello privato con non lievi complicazioni nell'assetto economico di Matera che, se sfuggì alla reinfeudazione dei demani — fenomeno che interessò non poca parte dei territori limitrofi —, non sfuggì poi a quell'accentramento dei capitali nelle mani di pochi che vietò tra l'altro pure la creazione e lo sviluppo della piccola proprietà contadina.

L'accento è senza dubbio amaro: la Chiesa — a giudizio di Giura Longo — avrebbe paralizzato l'evoluzione non solo di Matera ma di tutta la campagna meridionale. Il suo influsso negativo fu ancor più evidente lì dove l'assenza dei baroni lasciava sperare in un più roseo avvenire. Il che con non poca esagerazione perché la povertà delle ricerche finora espletate non ci consente di poter fare una simile affermazione; si può solo correre il rischio, come è appunto capitato a Giura Longo, di smarrirsi nella vastità della materia e di trarre da « fatti particolari » o « male interpretati » erronei giudizi. Si veda a tal proposito quanto sia più cauta l'indagine di Rosario Villari e quanto meno aggressivo il suo giudizio: « Esercitando il prestito di denaro, insieme alle opere pie, che erano in parte gestite o controllate dallo stesso clero, ed indirizzandolo in modo rilevante verso i piccoli coltivatori, la Chiesa assolveva un'importante funzione nella vita sociale delle campagne. Non si può dire tuttavia che questa funzione, per quanto importante e, in determinate circostanze, necessaria, fosse tale da contribuire allo sviluppo economico delle campagne. Ciò anzitutto per la forma del credito: a parte l'esiguità dei prestiti, si trattava di un quieto investimento, di una "costituzione di rendita", che immobilizzava il denaro per lunghissimo tempo e che, nascendo da bisogni immediati del contadino piuttosto che da un'esigenza di trasformazione fondiaria, finiva quasi sempre col diventare una rendita parassitaria sulla piccola proprietà (...).

Non che avere una funzione propulsiva nell'ambiente economico delle campagne, l'attività creditizia della Chiesa (e quella opere pie, modellata sul suo esempio) contribuiva a rendere possibile la sopravvivenza di un sistema basato su una piccola coltura povera ed incapace di raggiungere, nella maggior parte dei casi, condizioni di autonomia e di autosufficienza. La diffusione di una proprietà contadina debole e con poche prospettive di sviluppo e la scarsa partecipazione dei proprietari di terre alle spese della coltura e del miglioramento fondiario — che spiegano l'esistenza e in un certo senso la necessità di un grandissimo numero di 'opere pie' con funzione assistenziale nelle campagne — davano alla Chiesa la possibilità di inserirsi attivamente nell'intricato tessuto dell'economia rurale creando una fitta rete di legame che il solo possesso fondiario non avrebbe reso possibile » [3].

3. R. Villari, *Mezzogiorno e contadini nell'età moderna,* Bari 1961, pp. 27-28.

Pertanto non si può imputare all'opera di controllo esercitata dalla Chiesa sull'economia agricola lo stato di arretratezza delle campagne o la loro chiusa attività, che, infatti, pur dopo il concordato del 1741 e l'abolizione del Sant'Uffizio nel 1746, la lotta « contro uno dei pilastri della struttura feudale non ebbe tuttavia tra i suoi risultati, mentre metteva in 'libera circolazione' notevoli estensioni di terre e requisiva per conto dello Stato fonti di introiti cospicui, quello di migliorare e ammodernare i rapporti di produzione e di lavoro. La Cassa Sacra, che vendette o diede a censo i beni ecclesiastici della Calabria Ulteriore, incamerati dopo il disastroso terremoto del 1783, lasciò immutati i sistemi di conduzione colonica, di subaffitto, di anticipazione di sementi e di denaro e, infine, lo stesso quadro generale della distribuzione della proprietà fondiaria... »[4].

Il che forse inconsciamente non sfugge nemmeno a Giura Longo. Infatti, se nel corso delle indagini sull'affermazione economica della Chiesa nel secolo XVIII, l'autore carica la mano sulla politica accentratrice e sul nuovo aspetto del Capitolo Materano come centro di interessi non più solamente spirituali, pur tuttavia balza evidente da tale analisi che la funzione della Chiesa, se fu di ostacolo per lo sviluppo e l'affermazione economica delle campagne e dei centri urbani, non lo fu certo per quanto riguarda la nascita di una nuova classe sociale, la « borghesia rurale ».

E così, mentre signori, come i Malvinni, non poterono evitare di ricorrere al Capitolo Materano, si affermavano all'orizzonte quegli imprenditori agricoli che, affiancatisi in un primo momento ai vecchi ceti, sarebbero poi stati i veri ed unici interpreti, anzi i dirigenti della vita locale nel XIX secolo. Ma per intanto bisogna col Giura Longo esaminare « la lenta ascesa della borghesia rurale » e non ignorare l'altra situazione di fondo, ossia « l'occupazione austriaca del Viceregno ». L'autore tenta pertanto ancora una volta una sintesi a largo respiro di quelle che erano le precarie situazioni del Regno di Napoli con l'avvento della casa di Austria e l'accresciuta rapacità fiscale della corte romana, sottolineando come il Mezzogiorno di Italia, nei primi decenni del XVIII secolo, sia stato oppresso e dal fiscalismo austriaco e da quello romano a tal punto che, agli occhi del marchese del Borgo, « les provinces de l'Italie » fungessero da « les Indes de la cour de Vienne ». Ma l'analisi,

4. R. Villari, *op. cit.*, p. 19.

ampia nelle prime pagine, ritorna ad essere patriottica nelle successive e, se coglie con successo il delicato momento della nascita della « borghesia rurale », quel fenomeno poi restringe al cerchio delle mura cittadine, tagliando fuori dall'esame le altre terre del Regno o ancora meglio riservando — quasi ad evitare pericolose contaminazioni — un paragrafo a parte alla denuncia del reddito e di conseguenza della struttura sociale di alcuni comuni della Basilicata, come Grottole Miglionico o Montescaglioso o Montepeloso, tanto per citare qualcuno dei comuni dell'agro materano, al cui confronto le condizioni economiche e sociali del capoluogo rifulgono per quel dinamismo che, sebbene scarso, ha consentito un certo sviluppo dei rapporti tra le classi sociali e la timida affermazione della « borghesia rurale ». Necessaria pertanto l'analisi sulla « Chiesa locale nel clima politico della prima e della seconda Restaurazione », anche se il Giura Longo finisce per dedicare il paragrafo alla « politica » di Antonio di Macco, arcivescovo di Matera, dal momento che l'accento batte esclusivamente sulla sua personalità e solo di riflesso sulla situazione ambientale. È vero che la nuova situazione ecclesiastica è favorita se non generata dalla illuminata presenza del Di Macco, ma quella che viene fuori dall'analisi è addirittura una vera epopea di lui, staccata dal contesto a tal punto da non lumeggiare sufficientemente la costatazione dei nuovi rapporti tra la Chiesa materana e i diversi ceti sociali. Parliamo cioè ancora una volta di « interazione » così come ne parlammo in precedenza, quando la Chiesa sosteneva ed era a sua volta sostenuta dal nucleo dirigente dei « nobili viventi », ma — se si eccettua la sostituzione di uno dei componenti del binomio « Chiesa-nobili viventi » con quello di « Chiesa-borghesia rurale » — ci pare di essere in presenza di una situazione già conosciuta e sfruttata perché, mentre della Chiesa siamo riusciti ad individuare e seguire la genesi, della borghesia rurale, no. Il problema non è dei più semplici — questo per la verità —, ma non è dato nemmeno avvertire il tentativo di renderlo più vivo o di rendere più chiara l'indagine: sappiamo solo che ad un certo momento della storia si è operata una sostituzione nel ceto dirigente dell'elemento nobile con quello borghese, non si sa bene se per rivoluzione o per lenta evoluzione. Una cosa è, però, certa che pure il Capitolo della Cattedrale materana accoglie, nel XIX secolo, nel suo seno sacerdoti provenienti dal nuovo ceto, mentre sempre più rara vi si manifesta la partecipazione delle grandi famiglie. Il che è sempre da porre in relazione e da valutare in rapporto all'ascesa della borghesia rurale, ascesa che

troverà il suo compimento nella formazione della « città laica ». Il fenomeno è da ricondurre all'anno 1866 e a quelli immediatamente successivi quando, per effetto dello scioglimento delle corporazioni ecclesiastiche e la loro incorporazione nel demanio, prima, e nei possidementi dei ricchi borghesi, poi, per effetto della vendita all'incanto, la borghesia meridionale affermò con decisione la sua autonoma capacità sociale. Ancora una volta — e ci spiace doverlo sottolineare — il titolo del capitolo non è pari alla materia trattata, ché la nascita della « città laica » è fenomeno che non si può certo restringere al solo territorio di Matera o ad un insieme di dati statistico-economici di poche famiglie del luogo impegnate con l'Amministrazione del Demanio per la risoluzione di alcune vertenze territoriali. Non che si intenda respingere le fonti dell'Archivio di Stato di Matera nella loro validità storica e l'autore stesso del resto avverte della necessità di tale citazione (« Le notizie che seguono, stralciate dalla ricca documentazione conservata nell'Archivio di Stato di Matera, non vogliono essere altro che un'esemplificazione — quanto più chiara possibile — dei problemi sorti in conseguenza della liquidazione della manomorta... » p. 168), ma si vuole solo far rilevare che, per una verifica di siffatte situazioni, si poteva pure procedere ad un'analisi più ampia di documenti e stralciare così notizie ed episodi che dessero veramente il senso di questa nuova dimensione sociale della borghesia in tutta la campagna meridionale. Un medesimo rilievo si deve fare pure per i capitoli successivi in cui il Giura Longo, che pure parte da un'impostazione di ordine universale del problema, finisce sempre con lo operare un processo parabolico ed essere attratto da quella forza centripeta che è Matera o tutt'al più il materano. Si veda, pertanto, quanto l'autore discetta sull'apporto del Mezzogiorno alle origini del movimento cattolico o sulla questione sociale e il modernismo e sarà chiaro quanto prima affermavamo che, da buon patriota o, ancora meglio, da buon scrittore di « storia patria », il Giura Longo non può staccare la sua attenzione da quelli che sono gli eroi, i paladini della sua Matera e, per concretizzare dal Falconio a Raffaele Rossi.

Sia, ad ogni modo, chiaro che con questo non si vuole avvilire o denigrare la sua paziente ricerca, ma solo chiarire i limiti territoriali del lavoro, limiti non facilmente desumibili dal titolo dell'opera, ma chiari nell'esame del contesto.

ROSANNA BUONOCORE

NOTIZIARIO

ISTITUZIONE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA IN SALERNO. — Il 29 ottobre 1968 il Consiglio Superiore per la Pubblica Istruzione ha deliberato l'istituzione della Facoltà di Lettere e Filosofisa presso l'Istituto Universitario di Salerno. Per il corrente anno accademico 1968-1969 saranno svolti i corsi relativi al primo anno della nuova Facoltà.

CONSORZIO PER LO SVILUPPO DEGLI STUDI UNIVERSITARI IN SALERNO. — Il 18 aprile 1968 è stato costituito un « Consorzio per lo sviluppo degli studi universitari in Salerno ». Pubblichiamo il testo dello « Statuto » del nuovo Consorzio:

STATUTO

TITOLO I

Costituzione, Scopi, Patrimonio

Art. 1.

È costituito, ai sensi degli artt. 156 e seguenti del Tit. IV del T.U. della legge comunale e Provinciale 3-3-1934, n. 384, il Consorzio per lo sviluppo degli studi universitari in Salerno, al quale partecipano gli enti indicati nel successivo art. 5, con sede presso il Comune di Salerno.

Art. 2.

Il Consorzio avrà la durata ventennale, salvo proroga per egual periodo di tempo ove non venga esplicitamente sciolto nel corso dell'ultimo anno del primo ventennio.

La durata del Consorzio potrà essere ulteriormente prorogata con decisione dell'Assemblea Consorziale.

Art. 3.

L'impegno da parte degli enti consorziati, ai fini della determinazione del contributo, è di durata pari a quella del Consorzio.

Art. 4.

Scopi del Consorzio sono:

a) di incrementare, con ogni mezzo, gli studi universitari nella Città di Salerno, assicurando, a tal fine, il finanziamento graduale di nuove facoltà universitarie, provvedendo a tale scopo a quanto necessario per la costruzione, l'ampliamento di sedi universitarie, il finanziamento di posti di ruolo di professori e assistenti nelle istituende nuove facoltà;

b) di provvedere a quanto altro necessario per il raggiungimento della specifica finalità e precisamente all'acquisto di materiale scientifico e didattico, al finanziamento di ricerche e studi di particolare interesse; in genere di quanto altro possa occorrere per il miglioramento degli studi.

Art. 5.

Fanno parte del Consorzio, in qualità di enti fondatori: l'Amministrazione Provinciale, la Camera di Commercio, Industria e Agricoltura, il Comune di Salerno, nonché tutti gli altri Comuni della Provincia e gli altri enti pubblici, che ne delibereranno l'adesione.

Tutti gli altri enti locali o pubblici che in seguito all'atto di costituzione del Consorzio vi aderiranno, saranno considerati soci aderenti.

Le persone giuridiche private e i privati potranno regolarmente aderire al Consorzio in qualità di soci aderenti.

Art. 6.

L'Amministrazione Provinciale ed i Comuni avranno in seno all'Assemblea Consorziale un rappresentante effettivo ed uno supplente nominati dai rispettivi Consigli.

Gli enti pubblici avranno parimenti diritto ad un rappresentante effettivo ed un rappresentante supplente nominato dal proprio organo competente.

Le persone giuridiche private ed i privati saranno egualmente rappresentati da un membro effettivo ed uno supplente, in seno all'Assemblea Consorziale.

Art. 7.

Per la nomina a membro dell'assemblea Consorziale è indispensabile il possesso dei requisiti per essere eletti Consigliere Comunale.

I nominati dureranno in carica per un triennio e potranno essere sempre rieletti e resteranno, comunque, in carica fino alla nomina dei successori.

In caso di surroga per dimissioni, decaduta o morte, il membro surrogante resterà in carica per un periodo di tempo uguale a quello del surrogato.

Art. 8.

I membri dell'Assemblea Consorziale disporranno di un voto per ogni 500.000 lire di intervento finanziario deliberato a favore del Consorzio.

La quota minima per partecipare al Consorzio è di L. 500.000.

Art. 9.

Il Consorzio potrà essere sciolto per la cessazione degli scopi sociali e per deliberazione dell'Assemblea Consorziale assunta con la votazione del 3/4 dei voti disponibili.

Art. 10.

In caso di cessazione del Consorzio o di separazione da esso di alcuni suoi membri, il patrimonio è ripartito fra i singoli enti in proporzione dei rispettivi contributi, salvo i diritti dei terzi.

Art. 11.

Il Consorzio è autorizzato a ricevere donazioni, lasciti, concorsi o contributi offerti dallo Stato, da enti pubblici, da altre istituzioni, da corpi morali e da privati, con le dovute garanzie sia permanentemente che a tempo limitato.

Art. 12.

Il patrimonio dell'ente sarà costituito:

a) dai conferimenti obbligatori costituiti da contributi dei consorziati;

b) da conferimenti straordinari che potessero essere disposti dai consorziati medesimi;

c) da donazioni, lasciti, contributi straordinari statali, di enti o privati;

d) da beni mobili ed immobili che il Consorzio dovesse acquistare per il raggiungimento delle finalità statutarie.

Art. 13.

I contributi obbligatori dovranno essere versati nella tesoreria del Consorzio dagli enti partecipanti in due semestralità entro i mesi di gennaio e di luglio di ciascun anno.

Art. 14.

L'esercizio finanziario decorre dal 1° gennaio al 31 dicembre di ogni anno.

Entro il mese di novembre di ciascun anno l'Assemblea consorziale delibererà l'approvazione del bilancio preventivo per l'anno successivo, comunicando il provvedimento entro 8 giorni agli enti o privati che concorrano al finanziamento del Consorzio.

Il bilancio dovrà essere compilato con l'osservanza delle norme vigenti per i bilanci dei Comuni e della Provincia.

Art. 15.

Entro il mese di marzo di ogni anno, l'Assemblea Consorziale provvederà all'approvazione del conto consuntivo e del resoconto morale dell'anno precedente. Di tali provvedimenti sarà data comunicazione agli enti partecipanti.

Titolo II

Organi del Consorzio

Art. 16.

Sono organi del Consorzio l'Assemblea Consorziale degli enti partecipanti, il Consiglio Direttivo, il Presidente.

Art. 17

Dell'Assemblea Consorziale

L'Assemblea Consorziale è costituita dai rappresentanti dei consorziati, nominati nei modi di cui all'art. 6.

Art. 18.

L'Assemblea Consorziale, nella sua prima riunione, successiva alla costituzione, in tal caso presieduta dal membro più anziano per età, ed alle successive rinnovazioni, elegge nel proprio seno il Presidente.

Art. 19.

L'Assemblea Consorziale, oltre che sugli argomenti indicati agli artt. 14 e 15, delibera:

a) la nomina dei membri del Consiglio direttivo, scegliendoli nel proprio seno, fra gli effettivi;

b) gli acquisti, l'accettazione e il rifiuto di lasciti e donazioni;

c) le alienazioni, le cessioni di credito, i contratti portanti ipoteche, servitù e costituzione di rendita fondiaria, le transazioni sopra diritti di proprietà e servitù;

d) le azioni da promuovere e da sostenere in giudizio;

e) la creazione dei prestiti ed investimenti fruttiferi;

f) i regolamenti di uso e di destinazione dei beni consorziati;

g) le convenzioni a stipularsi per il raggiungimento delle finalità del Consorzio con gli enti competenti;

h) l'ammissione di altri soci.

Art. 20.

Per la validità delle adunanze dell'Assemblea Consorziale devono essere presenti in prima convocazione i membri che rappresentano almeno la metà dei voti disponibili. In seconda convocazione, che dovrà avvenire in altro giorno, sarà sufficiente la presenza di membri che rappresentano almeno un terzo dei voti disponibili.

Art. 21.

L'Assemblea Consorziale dovrà essere convocata in sessione ordinaria autunnale per l'esame del bilancio preventivo per l'esercizio successivo ed in sessione ordinaria primaverile per l'esame del conto dell'anno precedente.

L'Assemblea Consorziale potrà essere convocata ogni qualvolta il Consiglio direttivo ne ravvisi la necessità, su richiesta dei membri dell'Assemblea che rappresentino almeno 1/3 dei voti disponibili o per disposizione del Prefetto.

L'Avviso di convocazione dell'Assemblea Consorziale deve essere consegnato a mezzo plico raccomandato almeno cinque giorni prima della data stabilita per l'adunanza.

Nei casi di urgenza, il termine è abbreviato a 24 ore.

Art. 22.

Del Consiglio Direttivo

Il Consiglio Direttivo è composto dal Presidente e da 4 membri effettivi e 2 supplenti, nominati ai sensi dell'articolo 19.

Il Presidente e il Consiglio direttivo durano in carica per lo stesso periodo previsto per l'Assemblea consorziale.

Art. 23.

Appartiene al Consiglio Direttivo:

a) fissare il giorno per l'apertura delle sessioni ordinarie e per la convocazione straordinaria dell'Assemblea Consorziale;

b) formare il progetto del bilancio;

c) deliberare intorno all'erogazione delle somme stanziate in bilancio, per le spese impreviste e su tutti gli altri oneri la cui competenza non sia dell'Assemblea Consorziale;

d) di dare esecuzione ai deliberati dell'Assemblea Consorziale;

e) deliberare su ogni altro argomento in caso di urgenza anche se di competenza dell'Assemblea Consorziale, salvo ratifica;

f) deliberare sul funzionamento degli uffici.

Art. 24.

Del Presidente

Il Presidente del Consorzio:

a) è il capo dell'Amministrazione Consorziale;

b) presiede l'Assemblea Consorziale ed il Consiglio direttivo;

c) spedisce gli avvisi di convocazione degli organi suddetti;

d) propone le materie da trattarsi nelle relative adunanze;

e) eseguisce le deliberazioni degli organi deliberanti;

f) stipula i contratti deliberati;

g) rappresenta il Consorzio in giudizio, sia attore che convenuto e fa gli atti conservativi dei diritti del Consorzio;

h) sovrintende al funzionamento degli uffici del Consorzio;

i) firma la corrispondenza del Consorzio.

Art. 25.

Per quanto altro non previsto nel presente Statuto si richiamano per il funzionamento dell'Assemblea Consorziale, del Consiglio Direttivo e per i compiti del Presidente le norme stabilite nella vigente legge comunale e provinciale e nel regolamento di esecuzione, in quanto applicabili.

Art. 26.

Degli Uffici

Il Consorzio, per il suo funzionamento — nella fase di attivazione — si avvarrà degli uffici e degli organi del Comune di Salerno, salvo le successive, definitive determinazioni del Consiglio Direttivo.

Art. 27.

Per quanto applicabili per le formalità inerenti agli appalti e contratti valgono le norme legislative e regolamentari sulla contabilità generale dello Stato, e della legge comunale e provinciale.

Il Segretario del Consorzio è incaricato di redigere e ricevere gli atti e contratti che si stipulano per conto del Consorzio ed è tenuto ad assistere, in tale qualità, alle relative gare.

Per l'esecuzione di lavori si applicano le norme per l'esecuzione di lavori pubblici per conto dello Stato.

Art. 28.

Il Segretario del Consorzio vigila sul funzionamento degli uffici consorziali, riferendone al Presidente.

Art. 29.

Disposizioni Generali

Le deliberazioni dell'Assemblea Consorziale dovranno risultare da verbali a firma del Presidente, del membro più anziano per età e del Segretario.

Per quanto si riferisce alle modalità di convocazione delle adunanze, delle votazioni, e delle deliberazioni dell'Assemblea Consorziale e del Consiglio Direttivo, nonché all'esecuzione delle deliberazioni medesime, si osserveranno, in quanto non sia dal presente statuto diversamente disposto, le norme prescritte dalla vigente legge comunale e provinciale per i Consigli e le Giunte Comunali.

CONVEGNO DI STUDI VICHIANI. — Il riuscito ciclo di conferenze vichiane, organizzato presso la Facoltà di Magistero dal prof. F. Tessitore, si era mostrato attento al « nuovo corso » degli studi su Vico, che attendeva un più organico approfondimento, oltre quello delineatosi attraverso altre iniziative nazionali, di vario carattere (Convegni, per esempio come quello organizzato dall'Accademia nazionale dei Lincei, o raccolte di studi dedicati alla fortuna del filosofo napoletano, come ad esempio il volume *Omaggio a Vico*, curato da P. Piovani per un editore napoletano).

Dalla volontà di soddisfare l'avvertita esigenza di un nuovo approfondimento più che dal motivo celebrativo e da quello offerto dalla presenza del giovane Vico a Vatolla nel Cilento, ha tratto origine l'iniziativa, da parte dell'Istituto di Filosofia e Storia della filosofia della Facoltà di Magistero di Salerno e dell'Istituto di Storia della Facoltà di Lettere di Roma, di organizzare in terra salernitana un convegno di studi vichiani. Esso si è svolto dal 6 all'8 settembre tra Salerno, Rocca Cilento e Vatolla.

Nella seduta inaugurale, presieduta dal prof. Gabriele De Rosa, dopo il saluto del presidente del convegno prof. Ruggero Moscati, hanno

svolto le relazioni introduttive i proff. Fulvio Tessitore (*Vico tra due storicismi*) e Pietro Piovani (*Vico e la storicizzazione della ragione*). Sulle relazioni sono intervenuti i proff. Franco Lombardi, Cleto Carbonara e Nicola Badaloni. Nel pomeriggio della stessa giornata inaugurale, presidenti i proff. Cantarella e Giarrizzo, hanno parlato i proff. Massimiliano Pavan (*Vico e il mondo classico*) e Paolo Brezzi (*Il Medioevo nell'interpretazione di Vico*). Su tali relazioni è intervenuto lungamente, il prof. Giuseppe Giarrizzo.

Il giorno 7 i partecipanti al Convegno, seguendo anche tra le testimonianze del passato — nella visita al Museo e ai Templi di Paestum, e con la guida del prof. Mario Napoli — un ideale itinerario vichiano, si sono raccolti nel suggestivo castello di Rocca Cilento, ospiti del prof. Moscati. Qui sono state svolte le relazioni dei proff. Angela Maria Jacobelli Isoldi (*La Scienza Nuova e le scienze*) e Giovanni A. Bianca (*La natura dell'attività poetica nel pensiero di Vico*). Su tali relazioni sono intervenuti i proff. Piovani, Badaloni e Mazzetti. Il prof. Raffaello Franchini, impossibilitato ad intervenire al convegno, ha inviato una sintesi della sua relazione (*Vico e la filosofia, oggi*), che è stata distribuita agli interessati.

La giornata conclusiva del convegno si è svolta nella suggestiva cornice di Vatolla, nel castello già dei Rocca, dove il filosofo trascorse anni importanti della sua giovinezza. Sotto la presidenza del prof. Alain Pons dell'Università di Paris-Nanterre, dopo il saluto dell'Assessore alla pubblica istruzione del comune di Vatolla, hanno parlato i proff. Nicola Badaloni (*La questione del factum nel mondo vichiano*), Roberto Mazzetti (*L'incidenza della crisi giovanile nella filosofia di Vico*) e Franco Lombardi (*Vico uomo*). Gli atti del convegno saranno pubblicati in un volume di imminente pubblicazione.

Costituzione del « Centro di studi storici e ricerche socio-religiose del Mezzogiorno ». — Il 13 novembre 1968, presso l'Istituto di Storia del Magistero di Salerno, si è svolta la riunione costitutiva del « Centro di studi storici e ricerche socio-religiose nel Mezzogiorno ». Hanno partecipato alla riunione il prof. Gabriele De Rosa, mons. Giuseppe Passaro, mons. Vincenzo Jannacone, don Fabrizio Labarile, don Vittorio Lamattina, il prof. Antonio Cestaro, il prof. Vincenzo Filippone Thaulero, il prof. Gennaro Passaro, il prof. Giangaleazzo Visconti, la dott.ssa Rocchina Abbondanza, la dott.ssa Rita Avagliano, la dott.ssa Giuseppina Cupertino, il dott. Luciano Osbat.

Il prof. De Rosa, dopo aver ricordato ai convenuti che analoga istituzione era già in funzione a Padova sin dal 1965, ha illustrato quelle che dovranno essere le finalità e i compiti del costituendo « Centro di studi » di Salerno. In particolare tali compiti saranno: la ricerca e la pubblicazione di documenti intorno all'esperienza pastorale nei secoli XVI-XVIII; le ricerche dovranno soprattutto avere per oggetto: visite pastorali, sinodi, seminari, movimenti sociali ed economici legati alla pietà. Il « Centro » dovrà inoltre svolgere un attento controllo delle fonti documentaristiche esistenti, un lavoro di catalogazione ed inventariazione dei documenti e lo studio degli stessi sotto l'aspetto religioso, pietistico e sociale.

Il « Centro di studi e ricerche socio-religiose nel Mezzogiorno » si avvarrà dei contributi forniti dal Centro Nazionale per le Ricerche.

Conferenza a Salerno del prof. Luigi Firpo. — Il 17 dicembre 1968 il prof. Luigi Firpo, dell'Università di Torino, ha svolto una interessante conferenza presso la sede dell'Istituto Universitario di Salerno, alla presenza di numerosi studenti e docenti. Il prof. Firpo, presentato dal prof. Fulvio Tessitore, direttore dell'Istituto di Filosofia del Magistero, ha svolto la propria conferenza sul tema: « Campanella e Galileo », nel quadro delle celebrazioni del quarto centenario della nascita del pensatore calabrese. Il prof. Firpo ha illustrato all'uditorio l'affettuosa amicizia che intercorse e legò Tommaso Campanella a Galileo Galilei. Attraverso il fitto scambio epistolare che intercorse tra i due, il prof. Firpo ha ricostruito la personalità sia scientifica che umana dei due grandi pensatori, legati ad un comune e triste destino di sofferenze e incomprensioni:

Il prof. Firpo ha ricostruito con finezza ed erudizione il clima storico, politico e culturale italiano dalla fine del Cinquecento ai primi anni del Seicento, inserendo in questo contesto le ricerche scientifiche e il pensiero filosofico di Campanella e Galileo, alla cui morte « si spegneva l'ultima generazione del Rinascimento, quella dei grandi sconfitti » e « cominciava per l'Italia il lungo silenzio ».

Al termine della conferenza si è svolto un dibattito nel corso del quale il prof. Firpo ha avuto modo di precisare, chiarire e illustrare molti dei temi da lui affrontati durante la conferenza.

Assemblee di studenti e docenti del Magistero di Salerno. — Il 3 dicembre 1968 un gruppo di studenti ha proceduto all'occupa-

zione del Magistero di Salerno in segno di solidarietà per i fatti avvenuti ad Avola il 2 dicembre. In seguito a questo episodio, un gruppo di docenti, assistenti e ricercatori del Magistero hanno presentato all'Assemblea degli studenti, riunitasi la mattina del 4 dicembre, un o.d.g. con il quale si dichiaravano solidali con il sentimento che aveva provocato l'occupazione, riaffermando la necessità di un comune impegno civile. Una successiva assemblea, svoltasi nel pomeriggio dello stesso 4 dicembre, sotto la presidenza del prof. Vincenzo Filippone Thaulero, aderiva ad una mozione integrativa presentata da docenti, assistenti e ricercatori, nella quale si auspicava lo sviluppo delle sperimentazioni didattiche già attuate nella facoltà (nella forma di seminari interdisciplinari), onde avviare un superamento dell'insegnamento tradizionale, e si proponeva all'Assemblea la formazione di collettivi per discutere l'ulteriore possibilità di sviluppo degli esperimenti e ogni altra forma di allargamento democratico della vita universitaria. Una nuova assemblea di studenti, docenti, assistenti e ricercatori, riunitasi il 5 dicembre 1968, procedeva alla formazione di due collettivi di lavoro sui temi: « Scuola e società » e « Condizione dello studente nell'attuale struttura scolastica ».

LAUREE. — Riportiamo l'elenco dei laureati e diplomati nella sessione estiva dell'anno accademico 1967-68:

Corso di laurea in Materie Letterarie:

ROCCHINA ABBONDANZA (Salerno), tesi discussa: *Santa Visita pastorale di Federico Fregoso nella diocesi di Salerno dal 1510 al 1511*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 104/110;

PASQUALE ANDREOLI (Roccobernarda, Catanzaro), tesi discussa: *La provincia di Calabria ulteriore seconda, dalla sua fondazione al 1848*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 84/110;

GERARDINA ARDIA (Eboli, Salerno), tesi discussa: *Pietro Giordani*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 98/110;

DOMENICO AURICCHIO (Ottaviano, Napoli), tesi discussa: *Il problema della lingua in G. F. Galeani Napione*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 85/110;

ADELE BRANDI (Salerno), tesi discussa: *Renato Serra*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 104/110;

ADRIANA CALIENDO (Pistoia), tesi discussa: *Servio Tullio. Storia e leggenda*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 88/110;

Maria Rosa Caolo (Salerno), tesi discussa: *Carlo Pisacane*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 102/110;

Dora Capobianco (Torre Orsaia, Salerno), tesi discussa: *Le poetiche del Settecento*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 92/110;

Paolo Cangiano (S. Cipriano d'Aversa, Caserta), tesi discussa: *Le donne nella dinastia giulio-claudio*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 86/110;

Eugenio Caucci (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *La romanizzazione della Lucania dal quarto al secondo secolo a. C.*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 91/110.

Paola Colimodio (Villamare, Salerno), tesi discussa: *Amedeo Modigliani*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 93/110;

Felicia De Cataldis (Salerno), tesi discussa: *Il ciclope di Euripide*, relatore prof. L. Torraca, voto di laurea: 105/110;

Cesare De Cicco (Mendicino, Cosenza), tesi discussa: *I valdesi in Calabria*, relatori proff. G. De Rosa e A. Cestaro, voto di laurea: 96/110;

Maria Rosaria De Martino (Eboli, Salerno), tesi discussa: *Ettore Ciccotti storico e politico del Mezzogiorno*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 98/110;

Filippo Di Ruocco (Montano Antilia, Salerno), tesi discussa: *I re di Roma*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 88/110;

Maria Pia Fiumarella (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *Le regole grammaticali di Iacomo Gabriele*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 94/110;

Anna Fontanella (Angri, Salerno), tesi discussa: *La fortuna delle favole di Pirano e Tisbe*, relatore prof. V. Russo, voto di laurea: 100/110;

Maria Liliana Fortunato (Salerno), tesi discussa: *Marcantonio Mambelli detto Cinomio*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 92/110;

Iolanda Gammella (Battipaglia, Salerno), tesi discussa: *Vincenzo Cardarelli*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 104/110;

Antonio Germandino (Amendolara, Cosenza), tesi discussa: *L'Imperatore Massimino il Trace*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 83/110;

Giuseppe Guida (Teggiano, Salerno), tesi discussa: *Francesco Algarotti*, relatore prof. Michele Cataudella, voto di laurea: 108/110;

Franco Iania (Sala Consilina, Salerno), tesi discussa: *Il Vallo di Diana,* relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 91/110;

Alfredo Forlano (Lioni, Avellino), tesi discussa: *Giuseppe Ungaretti,* relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 95/110;

Mario Iosca (Taranto), tesi discussa: *I fioretti di San Francesco. Problemi del testo*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 96/110;

Rosa Lisanti (Muro Lucano, Potenza), tesi discussa: *La politica degli stati nell'ambito delle relazioni culturali con l'estero*, relatore prof. R. Quadri, voto di laurea: 90/110;

Paola Maffettoni (Salerno), tesi discussa: *Giovanni Boccaccio e la difesa della poesia*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 102/110;

Angelo Maio (Melizzano, Benevento), tesi discussa: *Panteismo in Giordano Bruno*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 90/110;

Faustina Mancini (Eboli, Salerno), tesi discussa: *L'atteggiamento politico dei cattolici napoletani attraverso il giornale « La Libertà » negli anni 1897-1900*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 95/110;

Arnoldo Montoro (S. Marcello Pistoiese), tesi discussa: *L'Aretino bifronte*, relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 99/110;

Ugo Marinelli (Cava de' Tirreni, Salerno), tesi discussa: *Paolino di Nola*, relatore prof. R. Avallone, voto di laurea: 110/110;

Giovanna Pancrazio (Salerno), tesi discussa: *Il purismo di Basilio Puoti*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 94/110;

Lidia Pisani (Torella dei Lombardi, Avellino), tesi discussa: *Il teatro del Seicento: Carlo De' Dottori*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 100/110;

Fortuna Rennis (Lungro, Cosenza), tesi discussa: *La poesia di Sergio Corazzini*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 95/110;

Giuseppe Rizzi (Barletta, Bari), tesi discussa: *« La vita di Dante » di Leonardo Bruni*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 85/110;

Silvana Rufolo (Eboli, Salerno), tesi discussa: *La soppressione dei conventi e dei monasteri di Eboli durante il decennio francese*, relatori proff. G. De Rosa e A. Cestaro, voto di laurea: 104/110;

Rocco Santangelo (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Giovanni Pontura nella riforma della istruzione di Matteo Galdi*, relatore prof. relli, voto di laurea: 108/110;

Antonio Gerardo Solazzo (Ascoli Satriano, Foggia), tesi discussa: *Gli studi linguistici di Giorgio Crissino*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 91/110;

Francesco Tenore (Bisaccia, Avellino), tesi discussa: « *Il Gattopardo* » *di Tomasi di Lampedusa*, relatore prof C. Salinari, voto di laurea: 99/110;

Emanuele Tirone (Torre Le Nocelle, Avellino), tesi discussa: *Il teatro di Eduardo De Filippo*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 102/110;

Maria Torre (Salerno), tesi discussa: *Luigi Carrer*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 99/110;

Antonio Vaccaro (Campinola Tramonti, Salerno), tesi discussa: *La storiografia amalfitana da G. Amodio a L. Camera*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 85/110.

Corso di laurea in Pedagogia:

Antonio Albanese (Napoli), tesi discussa: *Carlo Marx: Gli annali dal 1844 e la fondazione del materialismo storico*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 108/110;

Francesco Alderisio (Stigliano, Matera), tesi discussa: *I principi antropologici della ricerca di Ernesto De Martino*, relatore prof. V. Filippone Thaulero, voto di laurea: 77/110;

Giuseppina Aliberti (Siano, Salerno), tesi discussa: *Politica e letteratura nella riforma della istruzione di Matteo Galdi*, relatore prof. Fulvio Tessitore, voto di laurea: 88/110;

Vincenzo Antronaco (Tricarico, Matera), tesi discussa: *L'onestà nel contesto culturale di una comunità del centro della Sicilia*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 98/110;

Nicola Buccino (Rionero in Vulture, Potenza), tesi discussa: *La lotta contro l'analfabetismo nella provincia di Basilicata dall'unità all'avvento del fascismo*, relatori proff. G. De Rosa e A. Cestaro, voto di laurea: 90/110;

Vincenzino Calce (Galluccio, Caserta), tesi discussa: *Il problema morale in Kant*, relatore prof. V. Filippone Thaulero, voto di laurea: 83/110;

Giuseppina Crescenzo (Mercato S. Severino, Salerno), tesi discussa: *Hegel storico della filosofia*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 110/110 e lode;

Giuseppe Cudemo (S. Arcangelo, Potenza), tesi discussa: *L'autoritarismo nello schema del conflitto infantile in relazione al comportamento adulto*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 90/110;

Mario D'Amore (Montefalcione, Avellino), tesi discussa: *Il pensiero filosofico di A. Labriola*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 104/110;

Rosario D'Arco (Napoli), tesi discussa: *L'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 94/110;

Franco Di Lilla (Napoli), tesi discussa: *Aspetto storico, pedagogico, politico e giuridico delle costituzioni*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 96/110;

Emilio Della Vecchia (Cori, Latina), tesi discussa: *Assistenza-educazione nell'opera di don Gnocchi*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 85/110;

Pietro Diotaiuti (Camerota, Salerno), tesi discussa: *La filosofia politica di J. J. Rousseau*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 92/110;

Marcello Di Tonto (Napoli), tesi discussa: *Indagine psicometrica in relazione a differenti livelli di insufficienza mentale*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 95/110;

Giuseppe Freda (Portici, Napoli), tesi discussa: *Bertrando Spaventa e l'hegelismo meridionale*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 96/110;

Elvira Fulcoli (Gesualdo, Avellino), tesi discussa: *Ricerca sugli effetti psicologici della televisione in un ambiente sottosviluppato*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 96/110;

Tommaso Giannetti (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Il pensiero filosofico di Gabriel Marcel*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 107/110;

Fioravante Giordano (S. Giuseppe Vesuviano, Napoli), tesi discussa: *I principi costituzionali dell'ordinamento scolastico italiano*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 90/110;

Augusto Graniero (Avellino), tesi discussa: « *L'uomo in rivolta* » *di A. Camus*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 110/110;

Guido Guzzo (Novi Velia, Salerno), tesi discussa: *Principi della ricerca scientifica*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 102/110;

Gerardo Ippolito (S. Maria di Castellabate, Salerno), tesi discussa: *Analisi della società americana e di un suo aspetto educativo*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 90/110;

Giovanni Latorraca (Gallicchio, Potenza), tesi discussa: *Ricerca sull'atteggiamento dei genitori e l'adattamento alla scuola media degli alunni di una comunità rurale*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 105/110;

Marina Longobardi (Mormanno, Cosenza), tesi discussa: *Il problema del tempo e della storia nel pensiero religioso di Oscar Cullmann,* relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 100/110;

Almerino Lunardon (Giugliano, Napoli), tesi discussa: *Il sintetismo metafisico nella teosofia di Rosmini*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 110/110 e lode;

Maria Maddalena Mastrosimone (Salerno), tesi discussa: *L'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale e l'UNESCO*, relatore prof. R. Quadri, voto di laurea: 108/110;

Felice Mauro (S. Paolo Belsito, Napoli), tesi discussa: *Gennaro Avolio ed i problemi educativi del suo tempo*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 100/110;

Vito Molinari (Albano Lucano, Potenza), tesi discussa: *Francesco Saverio Nitti: la vita e le opere sulla questione meridionale*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 90/110;

Antonio Nieli (Napoli), tesi discussa: *Gli interessi al livello della scuola media*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 95/110;

Carmela Panza (Salerno), tesi discussa: *La legge Coppino e gli effetti che produsse nella nostra provincia*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 99/110;

Attilio Perri (Tessano di Dipignano, Cosenza), tesi discussa: *La ricerca etnologica di E. De Martino con particolare riguardo all'ambiente meridionale*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 95/110;

Maria Rita Petilli (Salerno), tesi discussa: *Carlo Tivaroni, storico del Risorgimento*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 105/110;

Paola Petraccaro (Salerno), tesi discussa: *La politica di Aristotele,* relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 92/110;

Luigi Pezone (Parete, Caserta), tesi discussa: *La dottrina morale in Seneca*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 82/110;

Luigi Pierri (Tramutola, Potenza), tesi discussa: *Giustino Fortunato e la questione meridionale*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 88/110;

Maria Prete (Cosenza), tesi discussa: *Galluppi critico di Kant*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 110/110;

Concetta Sabatino (Caserta), *Spiritualismo e critica della scienza nel contingentismo di E. Bautroux*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 98/110;

Giovanna Pia Salvatore (Carife, Avellino), tesi discussa: *Economia e prospettive scolastiche in Irpinia*, relatore prof. F. Mazzetti, voto di laurea: 102/110;

Pasqualina Salzano (Salerno), tesi discussa: *Il giovane Marx critico di Hegel*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 108/110;

Carlo Santorelli (Napoli), tesi discussa: *Contributi filosofici allo studio dei problemi dell'estetica*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 79/110;

Maria Rosaria Saviano (Salerno), tesi discussa: *Lo sviluppo del bambino in Freud, Sullivan, Spitz*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 108/110;

Giovanni Serra (Orta di Atella, Caserta), tesi discussa: *Sfondo e tendenze della pedagogia dello Sparnger*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 110/110;

Maria Lucia Serra (Potenza), tesi discussa: *Psicologia ed educazione,* relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 90/110;

Anna Sollazzi (Salerno), tesi discussa: *Il pensiero morale di Joseph Bretler*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 101/110;

Bonaventura Tedeschi (Morano Calabro, Cosenza), tesi discussa: *Diritti soggettivi ed interessi legittimi nel rapporto di un impiego fra Stato e maestri,* relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 99/110;

Vincenzo Troili (Capua, Caserta), tesi discussa: *Feuerbach e la fondazione della antropologia*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 110/110;

Nicola Tucci (Rotondella, Matera), tesi discussa: *Diritto e società in A. Rosmini*, relatore prof. A. Sabetti, voto di laurea: 75/110;

Francesco Zaccaria (Napoli), tesi discussa: *Implicazioni pedagogiche della psicologia della forma*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 110/110.

Corso di laurea in Lingue e letterature straniere:

Anna Aducci (Salerno), tesi discussa: *Il romanzo di Iris Murdoch*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 105/110;

Angela Calderaro (Sapri, Salerno), tesi discussa: *Il tema della vita clericale dei romanzi di F. Fabre*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 94/110;

Rosa Manniello (Salerno), tesi discussa: *La narrativa di Francis Scott Fitzgerald*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 92/110;

Maria Giovanna Massimiano (Sapri, Salerno), tesi discussa: *Andrea Chenier, uomo e poeta*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 81/110;

Carolina Perrone (Salerno), tesi discussa: *I romanzi di Mark Twain,* relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 90/110;

Maria Rosaria Postiglione (Salerno), tesi discussa: *Il costume del Settecento nelle lettere di Horace Walpole*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 110/110;

Rita Ranieri (Chieti), tesi discussa: *Il romanzo di J. Green*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 85/110.

Corso di diploma in Vigilanza nelle scuole elementari:

Vittorio Barberi (Amorosi, Benevento), voto di diploma: 22,7/30;

Carlo Calza (Resina, Napoli), voto di diploma: 25,1/30;

Carlo D'Andrea (Piedimonte d'Alife, Caserta), voto di diploma: 24,4/30;

Pasquale Di Petta (Casoria, Napoli), voto di diploma: 21,1/30;

Vittorio Graziano (Aversa, Caserta), voto di diploma: 19,95/30;

Giuseppe Ianni (Serra Aiello, Cosenza), voto di diploma: 20,7/30;

Mario Vito Luongo (Bisaccia, Avellino), voto di diploma: 21/30;

Maria Mazzilli (Napoli), voto di diploma: 20,5/30;

Angelo Palagano (Aquilonia, Avellino), voto di diploma: 25,7/30;

Emanuele Parise (Crucoli, Catanzaro), voto di diploma: 25,4/30;

Alcide Tacconi (Napoli), voto di diploma: 20,55/30.

Diamo ora l'elenco dei laureati e diplomati nella sessione autunnale dell'anno accademico 1967-68:

Corso di laurea in Materie letterarie:

Tonino Abbate (Grazzanise, Salerno), tesi discussa: *Il fondo giornali del Museo provinciale di Capua*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 86/110;

Antonietta Acciani (Napoli), tesi discussa: *Corrado Giaquinto*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 85/110;

Pietro Aino (Trebisacce, Cosenza), tesi discussa: *La politica religiosa di Domiziano*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 85/110;

Adelmina Anastasio (Salerno), tesi discussa: *Alfredo Oriani romanziere e novelliere*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110;

Rosaria Benvenuto (Salerno), tesi discussa: *Alberto Lollia*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 103/110;

Nicola Battipaglia (Casal Velino, Salerno), tesi discussa: *Gioacchino Toma*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 83/110;

Leda Bonfanti (Eboli, Salerno), tesi discussa: *I manifesti del futurismo*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 102/110;

Luisa Burti (Castel S. Lorenzo, Salerno), tesi discussa; *Daniello Bartoli*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 90/110;

Maria Capuano (Salerno), tesi discussa: *Il « De vulgari eloquentia » nella traduzione di Gian Giorgio Trissino*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 97/110;

Maria Calvanese (Roccapiemonte, Salerno), tesi discussa: *Visite pastorali di mons. G. A. Volpe relative alla diocesi di Nocera dei Pagani dal 1746 al 1766*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 100/110;

Emilia Caruso (Salerno), tesi discussa: *Le visite pastorali di mons. G. Ghirardi, vescovo di Montemorano*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 95/110;

Marianna Colangelo (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *Formazione storico giuridica dello stato somalo*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 92/110;

Maria Rosaria Costabile (Salerno), tesi discussa: « *Il progresso delle scienze delle lettere e delle arti* » *di G. R. - 1832-34*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110;

Michela Fernanda Cuomo (Eboli, Salerno), tesi discussa: *Il Consiglio d'Europa*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 90/110;

Anna Maria D'Acunto (Eboli), tesi discussa: *Il Seminario di Campagna dalla fondazione al 1818*, relatore prof G. De Rosa, voto di laurea: 105/110;

Nunzia Damiano (Matera), tesi discussa: *Camillo Antonio Traversa*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110;

Franco Defina (Matera), tesi discussa: *L'età di Tiberio,* relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 90/110;

Carmela Denza (Montecorvino Ravella, Salerno), tesi discussa: *Magistrature repubblicane e democratiche imperiali nei primi secoli dell'Impero,* relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 110/110 e lode;

Sergio De Luca (Maddaloni, Caserta), tesi discussa: *Il processo di Norimberga con riferimenti al processo Eichmann,* relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 90/110;

Maria Luisa Di Baia (Piedimonte d'Alife, Caserta), tesi discussa: *Rapporto tra il sensimo e la poetica giovanile foscoliana,* relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 96/110;

Giuseppe De Rosis (Corigliano Calabro, Cosenza), tesi discussa: *Il teatro di Giuseppe Giacosa,* relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 108/110;

Francesca Di Mauro (Salerno), tesi discussa: *Luigi Sturzo e la questione meridionale,* relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 96/110;

Antonio Di Nezza (Maddaloni, Caserta), tesi discussa: *L'attuazione della dichiarazione universale dei diritti dell'uomo: vent'anni di esperienza,* relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 90/110;

Ida Dornetti (Catanzaro), tesi discussa: *Fausto Maria Martini, poeta e narratore,* relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 102/110;

Luciana Esposito (Potenza), tesi discussa: *Gli organi costituzionali della Civitas quiritaria,* relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 84/110;

Paola Emilia Feneri (Salerno), tesi discussa: *Aspetti della cultura cattolica a Napoli dopo l'Unità,* relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 110/110;

Anna Maria Fezza (Pagani, Salerno), tesi discussa: *Documenti cristiani nel primo secolo a Nola,* relatore prof. M. Napoli, voto di laurea: 104/110;

Annunziata Fimiani Martinelli (Salerno), tesi discussa: *Il cardinale Sisto Riario Sforza,* relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 96/110;

Ada Franchomme (Salerno), tesi discussa: *Elisio Calenzio, umanista e poeta,* relatore prof. G. Paparelli, voto di laurea: 96/110;

GIACOMINA GAGLIARNO (Oppido Mamertina, Reggio Calabria), tesi discussa: *Antonio Beltramelli*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 108/110;

ROSALBA GAGLIARDI (Salerno), tesi discussa: *La matematica in D. Hume*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 106/110;

ROSANNA GALASSO (Penta, Salerno), tesi discussa: *Cicerone: le opere retoriche*, relatore prof. R. Avallone, voto di laurea: 110/110 e lode;

RODOLFO GRAZIANO (Salerno), tesi discussa; *Giorgio Baffo, poeta di costume del Settecento veneziano*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110 e lode;

GIOVANNI GUERRA (Caivano, Napoli), tesi discussa: *Giovanni Francesco Fortunio: primo grammatico italiano*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 90/110;

ROSANNA GUERRIERI (Cosenza), tesi discussa: *L'ordinamento militare nei primi secoli dell'Impero*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 83/110;

GIUSEPPINA GUIDA (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *Emigrazione, politica coloniale ed estera nel pensiero di Giustino Fortunato*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 92/110;

CLARA LA MONICA (Salerno), tesi discussa: *Moravia narratore*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 108/110;

ANNA LANDOLFI (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *Gerolamo Rosasco e i « Dialoghi sette della lingua toscana »*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 89/110;

ANTONIETTA LAVIERI (Pisticci, Matera), tesi discussa: *Svetonio, il « De vita Caesarum »*, relatore prof. R. Avallone, voto di laurea: 98/110;

MICHELA LODATO (Cava dei Tirreni, Salerno), tesi discussa: *Il pensiero politico di Francesco Petrarca*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 92/110;

ROSA GRAZIA LOIERO (Soverato, Catanzaro), tesi discussa: *Il brigantaggio nella zona della pre-Sila orientale dal 1860 al 1870*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 91/110;

ANNINA MAGLIANO (Bisaccia, Avellino), tesi discussa: *Sforza Pallavicino, trattatista e grammatico*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 92/110;

ROSARIA RITA MAIDA (Soverato, Catanzaro), tesi discussa: *Vita culturale di Catanzaro dal 1815 al 1848*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 93/110;

GELSOMINO MAIORINO (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *Le prime tre annate del « Fanfulla della domenica »*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 96/110;

ROSA MALATACCA (Trebisacce, Cosenza), tesi discussa: *Cosenza nella Restaurazione*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 88/110;

MARIA MARI (Pelezzano, Salerno), tesi discussa: *S. Ambrogio: « De Officiis ministrorum », modelli e originalità*, relatore prof. R. Avallone, voto di laurea: 106/110;

MICHELE MOLINARO (Tufo, Avellino), tesi discussa: *Avellino nella prima metà del Settecento (note di vita economica, sociale e religiosa)*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 96/110;

ANNA MARIA MOROSINO (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *Nocera Inferiore: Sviluppo urbano connesso all'industrializzazione*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 88/110;

ADRIANA MORRONE (Cosenza), tesi discussa: *La monarchia militare da Commodo a Settimio Severo*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 85/110;

RITA NICOLETTI (Salerno), tesi discussa: *Romano Bilenchi*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110 e lode;

MARIA ROSARIA PACILEO (Salerno), tesi discussa: *Aldo Palazzeschi prosatore*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110;

MARIA CONCETTA PAGANO (Mercato Sanseverino, Salerno), tesi discussa: *La Somalia dall'occupazione italiana all'amministrazione fiduciaria e alla repubblica*, relatore prof. B. Vincenti, voto di laurea: 88/110;

CARMELA PANTONE (Tricarico, Matera), tesi discussa: *L'imperatore Tito*, relatore prof. A. Guarino, voto di laurea: 88/110;

CATERINA PARAVATI (Petrizzi, Catanzaro), tesi discussa: *Reazione antiunitaria e atti di brigantaggio nella zona di Catanzaro tra il 1860-1870*, relatore prof. G. Nuzzo, voto di laurea: 99/110;

ANTONIETTA PASCASIO (Salerno), tesi discussa: *L'opera di Cristoforo Stacco*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 101/110;

LUIGI PICCIRILLI (Afragola, Napoli), tesi discussa: *Ammiano Marcellino*, relatore prof. R. Avallone, voto di laurea: 96/110;

RITA ANNA PISATURO (Salerno), tesi discussa: *Federico Tozzi*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 110/110;

GIOVANNA RAMACCIA (Sassano, Salerno), tesi discussa: *Camillo Josè Cela*, relatore prof. M. Di Pinto, voto di laurea: 96/110;

Antonio Rocchia (Guglionesi, Campobasso), tesi discussa: *Lo sviluppo della marina nel Molise*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 90/110;

Carolina Rossini (S. Agata Militello, Messina), tesi discussa: *Raffaello Fornaciari*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 92/110;

Luigi Santaniello (Quindici, Avellino), tesi discussa: *L'Ibis di Ovidio e Callimaco*, relatore prof. R. Avallone, voto di laurea: 92/110;

Giorgio Saviano (Napoli), tesi discussa: *Pirandello saggista*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 104/110;

Maria Luigia Senofonte (Tocco Caudio, Benevento), tesi discussa: *Salvatore Farina*, relatore prof. M. Cataudella, voto di laurea: 110/110;

Giorgia Sessa (Rosolini, Siracusa), tesi discussa: *Giacomo Racioppi*, relatori proff. G. De Rosa e A. Cestaro, voto di laurea: 99/110;

Maria Sessa (Rosolini, Siracusa), tesi discussa: *Gennaro Avolio*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 88/110;

Nicola Signoretta (Catanzaro), tesi discussa: *Barbiere di Siviglia e Guglielmo Tell*, relatore prof.ssa E. Romano, voto di laurea: 102/110;

Maria Sorrentino (Salerno), tesi discussa: *La Fenice di Euripide*, relatore prof. L. Torraca, voto di laurea: 103/110;

Adriana Scola (Cosenza), tesi discussa: *Possedimenti e loro evoluzioni dell'ordine basiliano e cistercense nella provincia di Cosenza*, relatore prof. D. Ruocco, tesi discussa: 90/110;

Silvana Scermino (Vietri sul mare, Salerno), tesi discussa: « *I discorsi sull'arte* » *di J. Reinolds*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 93/110;

Marianna Sinisi (Ripacandida, Cosenza), tesi discussa: *Evoluzione della geografia e del suo insegnamento*, relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 110/110;

Rosa Anna Sinisi (Pisticci, Matera), tesi discussa: *Il culto di Eracle lungo il mar Jonio*, relatore prof. M. Napoli, voto di laurea: 99/110;

Angelo Raffaele Telesca (Avigliano, Potenza), tesi discussa: *Il versante tirrenico della Basilicata e le valli del Platano e del Melandro* relatore prof. D. Ruocco, voto di laurea: 100/110;

Anna Maria Tramontano Guerritore (Torre Annunziata, Napoli), tesi discussa: *Continuità urbanistica tra l'antica Nuceria Alfaterna e la moderna Nocera*, relatore prof. M. Napoli, voto di laurea: 90/110;

Giovanna Tripodi (Salerno), tesi discussa: *Carlo Dossi*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 99/110;

CARMELA UZZO (Bellosguardo, Salerno), tesi discussa: *I fatti del '98 a Napoli e nel Mezzogiorno*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 110/110;

VINCENZA ZAMBRINO (Moliterno, Potenza), tesi discussa: *La poesia di Salvatore Di Giacomo*, relatore prof. C. Salinari, voto di laurea: 101/110.

Corso di laurea in Pedagogia:

CARMINE ADINOLFI (Salerno), tesi discussa: *L'Exaemeron di Bonaventura da Bagnoregio*, relatore prof. V. Filippone Thaulero, voto di laurea: 97/110;

CONCETTA MARIA ALBANO (Potenza), tesi discussa: *Il conoscere artistico e il conoscere scientifico sotto l'aspetto pedagogico di J. S. Bruner*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 88/110;

ANGELO AMBROSIO (S. Giuseppe Vesuviano, Napoli), tesi discussa: *Cultura e politica nel « Monitore napoletano »*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 82/110;

GIOVANNI ANNICCHINO (Rivello, Potenza), tesi discussa: *Il pensiero religioso di D. F. Strauss*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 95/110;

BRUNO ANNUNZIATA (Sarno, Salerno), tesi discussa: *I problemi della unificazione amministrativa del Regno d'Italia nei progetti di M. Minghetti del 1861*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 86/110;

VINCENZO ARPAIA (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Filosofia e politica in B. Spaventa*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 92/110;

ELIA BARBATI (Napoli), tesi discussa: *Rapporto tra religione e vita politico-sociale nel pensiero e nell'opera di J. Maritain*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;

GIAMPAOLO BECHELLI (Marigliano, Napoli), tesi discussa: *Le origini del fascismo nella interpretazione di G. Dorso*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 106/110;

CIRO BOVE (Maddaloni, Caserta), tesi discussa: *Il problema dell'infanzia nelle opere di S. Freud*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 99/110;

GERONIMA BUONFIGLIO (Potenza), tesi discussa: *Il problema educativo in Gramsci*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;

Renata Cammino (Napoli), tesi discussa: *H. Bergson: L'evoluzione creatrice*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 85/110;

Giuseppe Castelluccio (Napoli), tesi discussa: *Le attitudini in rapporto al livello socio-culturale*, relatore prof. P. Buonaiuto, voto di laurea: 105/110;

Antonio Cerio (Ferrazzano, Campobasso), tesi discussa: *Influsso esercitato dalla radio e dalla televisione nel Molise*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 96/110;

Carla Chicone (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Bertrando Spaventa e l'hegelismo napoletano*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 105/110;

Luigi Chicone (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Ricerca sulla integrazione dei lacedoniesi immigrati nella città di Torino*, relatore prof. C. Mongardini, voto di laurea: 92/110;

Rosa Antonia Colangelo (Lagonegro, Potenza), tesi discussa: *L'alunno disadattato nel gruppo scolastico*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 86/110;

Maria Cosciani (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *R. Bonghi commentatore politico*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 96/110;

Francesco Costabile (Rende, Cosenza), tesi discussa: *Ricerche psichiatriche e pedagogia emendativa*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 104/110;

Salvatore Cretella (Succivo, Caserta), tesi discussa: *Ricerca sugli atteggiamenti nei confronti dei fanciulli obesi*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea. 95/110;

Giuseppina D'Amato (Cosenza), tesi discussa: *Il concetto dell'angoscia in Kierkegaard in rapporto alla psicoanalisi di Freud*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 89/110;

Mario D'Aquanno (Modena), tesi discussa: *Aspetti pedagogici nel pensiero di Talcott Parsons*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 110/110;

Maria De Crescenzo (Sarno, Salerno), tesi discussa: *Indagine sugli interessi nella preadolescenza*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 93/110;

Andrea De Filippo (Capodrise, Caserta), tesi discussa: *Romolo Murri*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 93/110;

Stefano De Franceschis (Eboli, Salerno), tesi discussa: *L'insuccesso e il ritardo nella scuola media*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 90/110;

Aldo Dente (Avellino), tesi discussa: *Feuerbach critico di Hegel*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 107/110;

Vincenzo De Santis (Baronissi, Salerno), tesi discussa: *Interpretazione del marxismo come non-umanesimo e non-storicismo*, relatore prof. Luois Althusser, voto di laurea. 94/110;

Erminia De Vizia (Salerno), tesi discussa: *Posizione di Giovanni Bellini nella pittura veneziana del '400*, relatore prof. F. Menna, voto di laurea: 96/110;

Paola Diamente (Boiano, Campobasso), tesi discussa: *Il pensiero pedagogico di Hegel*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 110/110;

Vincenzo Di Gironimo (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Il disegno della figura umana come test proiettivo del fanciullo obeso*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 96/110;

Rocco Di Pietro (Morra de Sanctis, Avellino), tesi discussa: *L'esperienza estetica in Plotino*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 97/110;

Vincenzo Elianto (Benevento), tesi discussa: *Rapporti tra l'ansia e alcuni processi mentali operanti nell'attività intellettiva*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 90/110;

Giuseppe Ermellino (Rongolise di Sessa Aurunca, Caserta), tesi discussa: *Il problema dei valori ai giorni nostri*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 86/110;

Saverio Esposito (Nocera Inferiore, Salerno), tesi discussa: *J. Locke: il pensiero economico*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 83/110;

Olimpia Fera (Salerno), tesi discussa: *Ricerca sociometrica su insufficienti mentali in età evolutiva*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 97/110;

Giuseppa Ferrante (Sapri, Salerno), tesi discussa: *L'insegnamento e l'apprendimento scientifico nella scuola elementare*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 99/110;

Alessandro Franzò (Salerno), tesi discussa: *La concezione della storia nella Città di Dio di Agostino*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 88/110;

Antonio Forgione (Benevento), tesi discussa: *G. Galilei e la fondazione della scienza*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 93/110;

Vera Gavarretti (Salerno), tesi discussa: *Il pensiero religioso di Karl Barth*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 90/110;

Angelo Giancola (Campobasso), tesi discussa: *La ricerca psicologica di Susan Isacs*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 96/110;

Antonio Giancola (Campobasso), tesi discussa: *La psicologia dell'infanzia nell'opera di S. Freud*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 86/110;

Giovanni Guadagno (Alife, Caserta), tesi discussa: *Niccolò Gaetano moralista e pedagogista*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 88/110;

Nicola Imbimbo (Napoli), tesi discussa: *D. Hume e il deismo inglese*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 96/110;

Saveria Lagonia (Catanzaro), tesi discussa: *La critica filosofica e pedagogica del Maritain*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 102/110;

Vincenzo Martone (Avellino), tesi discussa: *L'educazione sessuale*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;

Ermelinda Napoli (Battipaglia, Salerno), tesi discussa: *Etica ed estetica in Shaftesbury*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 94/110;

Edda Penna (Mormanno, Cosenza), tesi discussa: *Il cardinale Gerdil*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;

Lucia Petrocelli (Lauria, Potenza), tesi discussa: *Assistenza ed educazione nella prima infanzia*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 90/110;

Carmela Piccirillo (Portico di Caserta), tesi discussa: *La sofistica e Gorgia*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 86/110;

Ida Teresa Piccitto (Cosenza), tesi discussa: *Rappresentazione iconica ed educazione in J. S. Bruner*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;

Pietro Piscitelli (S. Maria a Vico, Caserta), tesi discussa: *Il movimento cattolico popolare attraverso la « Cultura Sociale »*, relatore prof. F. Tessitore, voto di laurea: 94/110;

Serafina Pugliese (Potenza), tesi discussa: *Il pensiero morale di F. la Rochefoncauld*, relatore prof. G. De Crescenzo, voto di laurea: 95/110;

Maria Carmela Rizzo (Potenza), tesi discussa: *Intorno ad alcune ricerche sul fanciullo e sulla società*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 96/110;

Gerardo Sciretta (Lacedonia, Avellino), tesi discussa: *Filippo Turati e la fondazione del partito socialista italiano*, relatore prof. G. De Rosa, voto di laurea: 85/110;

Filomena Simone (Cerreto Sannita, Benevento), tesi discussa: *Antonio Gramsci: la funzione degli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, relatore prof. E. Riverso, voto di laurea: 97/110;

Lucia Sorrento (Domicella, Avellino), tesi discussa: *Questio disputata « De virtutibus in communi » di S. Tommaso d'Aquino*, relatore prof. V. Filippone Thaulero, voto di laurea: 83/110;

Maria Pia Tarsitano (Rogiano Gravina, Cosenza), tesi discussa: *Magia e superstizione nel Cosentino*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 92/110;

Andrea Turiello (Teverola, Caserta), tesi discussa: *Influenza delle carenze affettive sulla personalità*, relatore prof. P. Bonaiuto, voto di laurea: 99/110;

Maria Vairo (Fuscaldo, Cosenza), tesi discussa: *La pedagogia topografica di E. Devand*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea. 80/110;

Giosuè Villano (Orta di Atella, Caserta), tesi discussa: *Psicologia della forma e percezione audio-visiva sul piano dell'educazione*, relatore prof. R. Mazzetti, voto di laurea: 110/110;

Corso di laurea in Lingue e Letterature straniere:

Vittorio Altavilla (Mirabella Eclano, Avellino), tesi discussa: *L'epistolario di John Keats*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 93/110;

Laura Bodini (Napoli), tesi discussa: *Il teatro di T. S. Eliot*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 103/110;

Angela De Gregorio (Luogosano, Avellino), tesi discussa: *Jules Superville*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 96/110;

Francesco Frega (Lungro, Cosenza), tesi discussa: *E. C. Roux attraverso il suo romanzo « Oublier Palerm »*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 84/110;

CENTRO BIBLIOTECARIO
DI ATENEO
232885/LR
N. INGRESSO

Vincenzo Irianni (Lungro, Cosenza), tesi discussa: *Il romanzo di J. Verne*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea, 86/110;

Erminia Clara Merlino (Milano), tesi discussa: *J. Conrad: « I racconti della Malesia »*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 102/110;

Maria Teresa Miceli (Longobardi, Cosenza), tesi discussa: *I romanzi brevi di D. H. Lawrence*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 100/110;

Rosanna Moscariello (Salerno), tesi discussa: *D. H. Lawrence e i suoi libri di viaggio*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 102/110;

Andrea Proto (Amalfi, Salerno), tesi discussa: *G. Flaubert nella « Tentation de Saint Antoine »*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 100/110;

Antonio Riviello (Campagna, Salerno), tesi discussa: *Hervé Bazin romanziere*, relatore prof. V. Giudici, voto di laurea: 87/110;

Rita Santoro (Pontecagnano, Salerno), tesi discussa: *E. Allan Poe, « I racconti »*, relatore prof.ssa E. Schulte, voto di laurea: 97/110.

Corso di diploma in Vigilanza nelle scuole elementari:

Nicola Antonio Blasi (Paternopoli, Avellino), voto di diploma: 20,90/30;

Rosalbino Cardamone (Catanzaro), voto di diploma: 21,80/30;

Renato Cimino (Casalnuovo, Napoli), voto di diploma: 21,10/30;

Carmelina Gravina (Salerno), voto di diploma: 24,55/30.

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

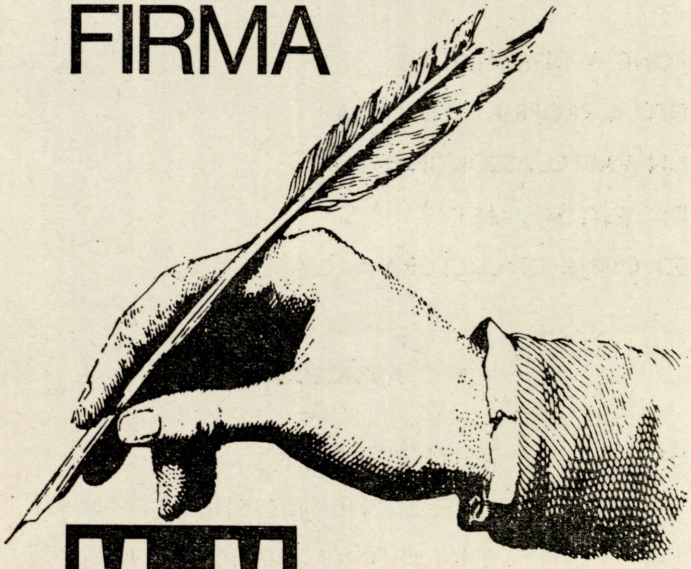
(nell'ordine di tempo)

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

DAL MILLEOTTO CENTO DODICI

LA TRADIZIONE DEL COTONE HA QUESTA FIRMA



McM

BIANCHERIA PER LA CASA
TESSUTI STAMPATI PER ARREDAMENTO
TESSUTI PER CAMICERIA
TESSUTI UNITI E FANTASIA
PER ABBIGLIAMENTO

MANIFATTURE COTONIERE MERIDIONALI

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
PER IL **MAGISTERO.**

LIBRERIA DEL MAGISTERO

Via Scuola Eleatica, 6
Tel. 21934

– testi per il Magistero
– testi di cultura varia

– informazioni
– libri contrassegno

CARRANO

Via Mercanti, 53 tel. 25787

Via Principati, 54 tel. 25832

LIBRERIA DI ASSORTIMENTO

TESTI SCOLASTICI e UNIVERSITARI

Dietro richiesta si spediscono libri contr'assegno



Libreria PAOLILLO

Via De' Principati, 46 - SALERNO

LIBRI DI TESTO per tutte le scuole

LIBRI TECNICI

LIBRI SCIENTIFICI

LIBRI PER IL MAGISTERO

GLI STUDENTI DEL MAGISTERO POSSONO RIVOLGERSI A NOI TRANQUILLAMENTE PER QUALSIASI INFORMAZIONE