

ANNALI
DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XXVI

2011



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XXVI

ANNALI
DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

XXVI

2011



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

Presidente

Natalino Irti

Amministratore delegato

Roberto Giordano

Consiglio direttivo

Piero Craveri, Giulio de Caprariis, Carmela Decaro Bonella,
Paola Franchomme, Giuseppe Galasso, Maurizio Mattioli, Federico Pepe,
Gennaro Sasso, Fulvio Tessitore

Collegio dei revisori

Benedetto Giusti, Fabrizio Mannato, Gennaro Napoli

Segretario generale

Marta Herling

Segretario di redazione

Stefano Palmieri

Volume pubblicato con il contributo di

MINISTERO DELL'ISTRUZIONE, DELL'UNIVERSITÀ E
DELLA RICERCA

 BANCO DI NAPOLI

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa, con
qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione
scritta del proprietario dei diritti

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED

© 2012 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli

PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 978-88-15-24072-9

SOMMARIO

L'ISTITUTO CELEBRA I 150 ANNI DELL'UNITÀ D'ITALIA

<i>Marta Herling</i> , Per l'inaugurazione dell'anno accademico 2010-11	3
<i>Piero Craveri</i> , Difesa del Risorgimento nella presente prospettiva storica	11
<i>Guido Pescosolido</i> , Interpretazioni del Risorgimento	27
<i>Roberto Vivarelli</i> , Il Risorgimento e le idee di nazione	51
<i>Massimo Luciani</i> , L'Unità d'Italia e il ruolo delle istituzioni. La prospettiva del diritto costituzionale	71
<i>Adriano Giannola</i> , Meridionalismo ed Unità d'Italia	85
<i>Adriano Viarengo</i> , Cavour nel XXI secolo: costruzione di una biografia nell'età dell'antirisorgimento	105
<i>Roberto Pertici</i> , Il primo «revisionismo risorgimentale»: Oriani, Missiroli, Gobetti	125
<i>Fulvio Tessitore</i> , «Begriffi», «non-begriffi», «storicisti» a Napoli di fronte al problema del nuovo Stato	149
<i>Giuseppe Galasso</i> , Croce, la <i>Storia d'Europa</i> e l'unità europea	189

SAGGI E STUDI

<i>Lorenzo Geri</i> , Lettura di un dittico pontaniano: il <i>Charon</i> e l' <i>Antonius</i>	219
<i>Francesco Baroni</i> , Benedetto Croce e l'esoterismo	251
<i>Davide Grippa</i> , Emozioni e controllo della memoria storica nell' <i>Enciclopedia italiana</i>	337
<i>Gennaro Sasso</i> , Fra Croce e Omodeo. «Quando l'Italia era tagliata in due»	391
<i>Fulvio Tessitore</i> , Lettere di Ramon Menéndez Pidal a Benedetto Croce	409
Gli alunni dell'Istituto nel 2011	435

L'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI
CELEBRA I 150 ANNI DELL'UNITÀ D'ITALIA

MARTA HERLING

PER L'INAUGURAZIONE
DELL'ANNO ACCADEMICO 2010-2011*

Presidente, Consiglieri, Direttore, borsisti, signore e signori,

L'anno accademico che oggi inauguriamo ci impone un bilancio e insieme una riflessione sulle prospettive che l'Istituto italiano per gli studi storici ha dinanzi a sé.

Innanzitutto la funzione pubblica, che nel corso degli ultimi anni si è consolidata ed è cresciuta, non solo per il ruolo sempre maggiore che il contributo statale ha nelle attività e programmi dell'Istituto — da quando con la presidenza di Giovanni Spadolini è stato inserito nella Tabella delle istituzioni finanziate dal Ministero per i beni culturali. Con Sergio Siglienti ha poi beneficiato delle risorse destinate dal Ministero dell'istruzione dell'università e della ricerca alle aree così dette dell'obiettivo 1, e cioè del Mezzogiorno, e di recente, dal 2002, con la presidenza di Natalino Irti si è percorsa la via, tuttora aperta, di un emendamento legislativo che destina all'Istituto fondi annuali erogati dal Ministero dello sviluppo economico attraverso il CIPE. Senza dubbio il rapporto, necessario e per certi aspetti essenziale al suo sviluppo, che l'Istituto ha instaurato con gli enti pubblici, e dal 1990 anche con la Regione Campania, lo ha posto di fronte a compiti nuovi, che tradotti sul piano dell'attività scientifica e del patrimonio bibliotecario e archivistico, hanno significato innanzitutto lo sforzo di trovare un equilibrio o meglio una coesistenza, fra la sua peculiare fisionomia di libera scuola, e le richieste, le aspettative che il diverso contesto in cui nell'ultimo decennio l'Istituto si è trovato a operare, ci hanno posto dinanzi. Questo confronto, alla luce dell'esperienza di lavoro che ho potuto svolgere a fianco del Direttore professor Gennaro Sasso, ha rappresentato un dialogo vivo, serrato e fecondo. Da

* Relazione tenuta nella sede dell'Istituto il 9 dicembre 2010.

una parte, la tradizione e le alte prerogative che all'Istituto sono state affidate dal suo fondatore Benedetto Croce, e con lui e dopo di lui da tutti coloro che sono stati chiamati ad attuarle; dall'altra le spinte al rinnovamento, all'apertura verso il mondo in trasformazione. Abbiamo difeso la libera scuola dell'Istituto nella peculiare fisionomia in cui fu concepita, rinnovandola nella struttura e nell'organizzazione, arricchendola con nuovi temi e nuovi indirizzi. L'abbiamo difesa e consolidata mostrando come l'Istituto possa attingere al patrimonio di libri, di documenti d'archivio, di insegnamenti, di studi, di pubblicazioni, acquisiti negli anni, per trasmetterlo ai giovani che vengono accolti nelle sue aule. Ci siamo resi conto che la forza dell'Istituto italiano per gli studi storici risiede innanzitutto nell'Istituto stesso, e che, se è giusto e necessario rivolgere lo sguardo altrove, non si deve compiere un atto di amnesia rispetto all'opera monumentale che in esso è stata edificata, non da uno solo ma da molti, e che è sempre viva, aperta, in movimento.

Questa capacità di autonomia che l'Istituto ha, non è senso di superiorità rispetto alle difficoltà che pur si trova ad affrontare. Ma è la consapevolezza di ciò che ci è stato affidato, ed è stato tramandato e costruito nel corso di oltre sessanta anni: i 130.000 volumi di una biblioteca unica nel suo genere, cresciuta nella sua fisionomia a fianco e a integrazione della biblioteca di Benedetto Croce, arricchita da significative e preziose donazioni, con un catalogo informatico che comprende il 70% del patrimonio; gli archivi con i fondi Cantoni, Nicolini e Omodeo, che vanno a integrare le raccolte archivistiche della Fondazione Croce, dall'epistolario crociano alla *Miscellanea* degli scritti su Croce raccolti da lui medesimo, ai fondi pervenuti negli ultimi anni, di Elena Croce e di Gustaw Herling. Una struttura imponente per la sede che, in seguito agli interventi realizzati per l'ampliamento, il restauro e l'adeguamento funzionale alle normative sulla sicurezza (con i contributi pubblici cui abbiamo fatto riferimento, impiegati con lungimiranza) si estende su tre piani del palazzo Filomarino (per complessivi 2500 mq), e offre al pubblico degli utenti (circa 3000 all'anno) e ai borsisti, sale attrezzate per la consultazione e per le attività di studio e di ricerca.

Una organizzazione delle attività scientifiche e didattiche consolidata che ha consentito di tenere in questi venticinque anni della direzione del professor Gennaro Sasso, 502 corsi annuali e seminari,

affidati a studiosi e docenti molti dei quali erano stati a loro volta allievi dell'Istituto. L'attività editoriale, che ha di molto accresciuto il ritmo intenso e vario delle pubblicazioni e si è arricchita di nuove collane, fino ai 175 titoli che compaiono oggi nel catalogo distribuito dal Mulino, con la serie degli «Annali» giunta al volume XXIII ormai prossima alla coincidenza fra anno di riferimento e di pubblicazione; e ai quali si aggiungono i volumi editi con la casa editrice Laterza, del Carteggio di Croce con Giovanni Laterza; e dalla casa editrice Bibliopolis, con la quale l'Istituto collabora per l'Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce ed è sede del suo Comitato scientifico presieduto da Gennaro Sasso.

E in ultimo, non per rilevanza, poiché si tratta della ricchezza maggiore dell'Istituto e delle prospettive che ha dinanzi a sé, i circa 1200 borsisti che lo hanno frequentato dalla fondazione ad oggi: in gran parte un 'albo d'oro' della storiografia e della vita culturale, economica, civile e politica dell'Italia repubblicana. Di questi, 481 dal 1986, a testimoniare l'impegno che è stato rivolto sia sul piano delle risorse finanziarie sia su quello didattico e scientifico, alla formazione e alle borse di studio — di recente allargate anche ai dottori di ricerca — negli anni finora trascorsi della direzione del professor Sasso. A questa ricchezza attingeremo — e mi fa piacere annunciarlo — per costituire una Associazione degli allievi dell'Istituto italiano per gli studi storici, che ci affianchi, con proposte, idee, iniziative, nel cammino che stiamo percorrendo in una fase delicata della nostra istituzione. E mi rivolgo ai borsisti di ieri e di oggi, affinché raccolgano e si facciano promotori e divulgatori fra i loro colleghi di corso, di questo progetto.

Dal patrimonio che ho descritto abbiamo continuato ad attingere, sempre guardandoci intorno, attenti, sensibili e curiosi di novità e di proposte. Ma sappiamo anche che ci viene richiesto — e mi riferisco al rapporto con gli enti pubblici cui ho accennato all'inizio — di aprire nuove prospettive, e due in particolare vorrei ricordare.

L'ampliamento delle iniziative rivolte al pubblico esterno in ambito cittadino, nazionale e internazionale, lungo la via che l'Istituto in parte ha già intrapreso dell'organizzazione di manifestazioni e di convegni scientifici, in collaborazione con altre istituzioni, come è avvenuto con l'Università «Suor Orsola Benincasa», con l'Istituto

Cervantes, con la Fondazione Luigi Einaudi per gli studi di politica e economia, con la Facoltà di filosofia dell'Università di San Pietroburgo, per fare alcuni esempi. La realizzazione di programmi di ricerca, per i quali è necessario acquisire la competenza e la capacità di elaborarli e attuarli, soprattutto creando reti di partenariato e di scambio con istituti analoghi, italiani ed europei, che è la premessa per il passo successivo, più complesso, della partecipazione ai bandi della Comunità europea. Questa prospettiva richiederà impegno ma anche idee che siano consone alla fisionomia e alle potenzialità dell'Istituto e quindi attuabili coi suoi mezzi e la sua organizzazione. Già si è delineata, su indicazione di Maurizio Mattioli, la proposta di un progetto di ricerca sulla formazione della classe dirigente dell'Italia unita, che trae spunto dal programma tracciato da un testo inedito che Raffaele Mattioli elaborò nel 1970 e che non poté essere realizzato. Altri suggerimenti matureranno nelle riunioni del Consiglio direttivo e da coloro che vorranno confrontarsi per elaborare strategie comuni; a me preme sottolineare che questa è una via che sarà necessario percorrere e affiancare alle tradizionali e consolidate attività dell'Istituto.

Ma non è tutto. Né può bastare. Alla forza e autonomia dell'Istituto ha contribuito, per riprendere le parole di Benedetto Croce nella premessa allo Statuto del 1946: «il concorso dei singoli volenterosi; e appunto da un gruppo di questi che ha trovato consenso ed aiuto da parte di privati come di enti pubblici, sorge il presente Istituto». Nel solco della tradizione e con l'impegno che ci anima, ancora oggi è così: l'opera che svolgono il Presidente, l'Amministratore delegato, il Consiglio direttivo e il Segretario generale, ai quali lo Statuto in vigore dal prossimo anno, assegna compiti nuovi; il consenso e l'aiuto da parte di privati come di enti pubblici, ai quali vogliamo guardare fiduciosi; il lavoro del personale e dei collaboratori, che curano i diversi settori delle attività dell'Istituto.

Vorrei concludere brevemente con alcune notizie sull'anno accademico che oggi si inaugura. Al concorso per le borse di studio bandito dall'Istituto sono state presentate 207 domande, 112 di laureati e 95 di dottori di ricerca, provenienti per il 19,17% dalle regioni del nord, per il 23,15% dalle regioni del centro, per il 56,23% dal Mezzogiorno, e per 1,45% dall'estero. I dieci vincitori delle

borse di studio (fra le quali la borsa «Federico II» dell'Università di Napoli; la borsa «Francesco Cingano»; la borsa offerta dal Comune di Pescasseroli e le cinque borse offerte dall'Istituto Banco di Napoli) e i sette con rinnovo per il secondo anno, provengono dalle università di Milano, Trieste, Torino, Pavia, Pisa, Bologna, Roma, Bari, Lecce, Napoli, Parigi.

I borsisti che frequenteranno l'Istituto avranno l'insegnamento di illustri studiosi, nei corsi e seminari previsti dal programma, e anche di giovani borsisti degli ultimi anni. Accanto ai corsi e seminari, altre iniziative saranno organizzate, fra le quali il ciclo di conferenze *L'Istituto italiano per gli studi storici celebra i 150 anni dell'Unità d'Italia*, aperto oggi dalla prolusione del professor Piero Craveri, *Difesa del Risorgimento nella presente prospettiva storica*.

Per quanto riguarda le pubblicazioni, con i contributi specifici del Banco di Napoli, del Ministero per i beni e le attività culturali, del Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca e della Regione Campania, sono stati pubblicati il volume XXIII degli «Annali», relativo all'anno 2008; le monografie di Adriano Magnani, *Il processo di Isidoro. Roma e Alessandria nel primo secolo*, di Francesco Neri, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a.C.)*, e di Paolo Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*; i carteggi di Benedetto Croce con Lienhard Bergel (1948-52) a cura di Emanuele Cutinelli Rëndina, e con Vittorio Cian (1894-1951), a cura di Clara Allasia; il IV e ultimo volume del carteggio Croce-Laterza (1931-43), a cura di Antonella Pompilio. Nella collana di «Saggi e studi» è uscita la raccolta di scritti di Girolamo Arnaldi, *Conoscenza storica e mestiere di storico*. Sono in corso di stampa il volume XXIV (2009) degli «Annali», la monografia di Giovanni Perazzoli, *Benedetto Croce e il diritto positivo. Sulla «realtà» del diritto*, l'edizione di Giovanni Duns Scoto, *Il principio di individuazione*, a cura di Antonello D'Angelo.

Questo in breve il programma, ma non si esaurisce qui anche per un auspicio, che è insieme un invito, che vorrei rivolgere al Direttore Gennaro Sasso. E lo faccio per testimoniare in modo semplice e concreto, nello spirito di operosa collaborazione che ci ha accompagnato in questi anni, la commozione con la quale tutti noi abbiamo partecipato alla sua decisione e abbiamo assistito all'ultima lezione del corso da lui tenuto nell'anno accademico 2009-10. Ci è

difficile pensare che l'Istituto e i borsisti dell'anno accademico che oggi inauguriamo, vengano privati del suo magistero sempre così vivo e fecondo. L'auspicio è che possa venire a tenere, molto liberamente come è nello spirito di questo Istituto, delle conversazioni con gli alunni sui temi che vorrà e sentirà di trattare. Così come accadde nei primi anni con le conversazioni che tenne agli alunni dell'Istituto italiano per gli studi storici, Benedetto Croce, raccolte poi nel volume *Storiografia e idealità morale*.

L'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI
CELEBRA I 150 ANNI DELL'UNITÀ D'ITALIA

Ciclo di conferenze
anno accademico 2010-2011

GUIDO PESCOSOLIDO
Università di Roma La Sapienza
Interpretazioni del Risorgimento
28 marzo

ROBERTO VIVARELLI
Scuola Normale Superiore
Il Risorgimento e le idee di nazione
18 aprile

MASSIMO LUCIANI
Università di Roma La Sapienza
Le istituzioni e l'Unità d'Italia
16 maggio

BENIAMINO CARAVITA DI TORITTO
Università di Roma La Sapienza
I sistemi elettorali nei 150 anni di storia dell'Italia unita
31 maggio

ADRIANO GIANNOLA
Università di Napoli Federico II
La questione meridionale nella storia dell'Italia unita
6 giugno

ADRIANO VIARENGO
Rivista Storica Italiana
*Cavour nel XXI secolo: costruzione di una biografia nell'età dell'anti-
risorgimento*
20 settembre

ROBERTO PERTI
Università di Bergamo
Il 'revisionismo' risorgimentale: Oriani, Missiroli, Gobetti
26 settembre

FULVIO TESSITORE
Università di Napoli Federico II
Filosofia e impegno civile a Napoli per l'Unità
10 ottobre

GIUSEPPE GALASSO
Università di Napoli Federico II
Croce e i problemi europei del suo tempo
31 ottobre

Con il patrocinio di

Regione Campania
Provincia di Napoli
Comune di Napoli
Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»
Fondazione Raffaele Mattioli per la storia del pensiero economico

PIERO CRAVERI

DIFESA DEL RISORGIMENTO
NELLA PRESENTE PROSPETTIVA STORICA *

La *Difesa del Risorgimento*, che svolgo nella presente prospettiva storica, è il titolo che l'editore Einaudi diede a una raccolta postuma di scritti di Adolfo Omodeo,¹ che ho ripreso qui oggi in omaggio a lui e a quelli che con lui maggiormente hanno segnato, non solo la storiografia su questo tema, ma anche il magistero di questo Istituto di studi storici, vale a dire Federico Chabod e Rosario Romeo. Difesa dell'unità e dell'identità italiana così come si è verificata e si è incrementata in questi ultimi centocinquant'anni di storia nazionale. Avviene ora, che tutti i motivi avversi che nel corso di essi si sono dispiegati nel dibattito culturale e politico sono di nuovo alla ribalta, tutti e non altro che gli stessi, con un'intensità e diffusione crescente. Sono approcci che avanzano da più di una parte, di segno tra loro contrastante. Non si tratta tuttavia di riflessioni storiografiche e neppure politico-culturali. La politica vi entra in termini meramente strumentali, con i tratti mitologici che già appartennero al nazionalismo e si presentano oggi come rigurgiti antinazionali.

A ben guardare non è tanto il segno d'una endemica fragilità del nostro tessuto unitario, quanto la percezione che esso può lacerarsi sotto l'incalzare di possibili avvenimenti futuri. E ciò non soltanto per le faglie interne che lo attraversano, anche se le manifestazioni, al Nord come al Sud, sembrano crescenti. L'Italia è in effetti soggetta alla tensione esterna dell'attuale trapasso da un'epoca all'altra della storia europea. Con questa intensità è già successo nel 1918 e nel 1945 anche se allora, in ambedue i casi, non fu il problema dell'unità all'ordine del giorno, ma quello pregiudiziale del suo equilibrio politico ed istituzionale (oggi anch'esso non risolto) e della sua collocazione

* Testo della prolusione dell'anno accademico 2010-11 tenuta nella sede dell'Istituto il 9 dicembre 2010.

¹ Torino 1995.

nel contesto europeo e mondiale. Giova considerare che la prima di queste date segna la fine della centralità europea, la seconda poi una parziale ricostituzione dell'egemonia dell'intero Occidente nel confronto determinato dalla 'guerra fredda'. Il primo decennio di questo secolo ha visto invece l'avvio di un declino dell'egemonia dell'asse transatlantico, così come si era costituito nel secondo dopoguerra, per il mutare dei rapporti di forza, in primo luogo in termini di sviluppo economico, nell'ultimo trentennio, con l'emersione a livello mondiale di nuove grandi potenze. In questo quadro il rapporto transatlantico non mantiene più la stessa funzione propulsiva e di sicurezza che ha svolto per un cinquantennio.

L'Europa ha affrontato le poste in gioco di quest'ultimo ventennio con due passi decisivi in avanti, la moneta unica e l'allargamento della sua Unione ai paesi dell'Est europeo. La combinazione di questi due eventi tuttavia ha reso pressoché impossibile un approdo prossimo all'Unione politica. Nell'area dell'euro i processi di integrazione ed i vincoli esterni che essi comportano si sono fatti più stringenti. Ed è andata rafforzandosi, in modo sempre più dominante, la centralità tedesca e con essa l'asse principale dell'Unione che, da quello originario Nord-Sud, va convertendosi in quello del Nord con l'Est europeo. I paesi dell'Est europeo, fuori dall'area dell'euro, privi dei vincoli che da essa derivano, più agevolmente escono dalla fase di sottosviluppo e di ritardo nel loro adeguamento a un'economia di mercato. In Italia, dove solo una parte del paese ha un grado di integrazione europea che gli consentirebbe di trarre intero beneficio dalla moneta unica, è segnata necessariamente da forti tensioni interne, accresciute dalla necessità di adeguare il proprio sistema competitivo alle sfide dell'economia internazionale. E poiché queste tensioni non sono solo interne, ma attraversano in forme molteplici e contrapposte l'intera area della moneta unica, il punto di rottura veramente pericoloso può venire dall'interno di essa, dall'eventuale suo ridimensionamento in un'area più omogenea di integrazione europea. E poiché una parte d'Italia vi appartiene, un blocco di forze interne ad essa, non solo e non tanto politiche, e di ciò più di un sintomo è già emerso, può porsi, come possibile e necessario traguardo, la rottura dell'unità italiana.

L'Europa è in una fase di trapasso verso nuovi equilibri e le scelte politiche postulano soluzioni diverse. Rispetto ad esse l'Italia

deve patrocinarne alcune e non altre. Non è del tutto un paradosso dire che siamo sotto certi aspetti tornati al punto di partenza. Il nostro paese si trova infatti in una posizione analoga a quella che determinò il processo della sua unificazione nazionale. Questo fu allora elemento rilevante nella rottura del vecchio equilibrio europeo, fondato dal Congresso di Vienna sul presupposto legittimista che avrebbe caratterizzato l'età della Restaurazione. Il Risorgimento faceva trionfare il principio della 'nazionalità', il cui solo precedente fino ad allora realizzato era stata nel 1832 l'affermazione dell'indipendenza e della libertà greca, nell'ambito dell'Impero ottomano, mentre altre nazioni, soprattutto nell'Europa orientale, fin dal 1848, segnatamente l'Ungheria e la Polonia, avevano tenacemente mostrato di aspirare a quel traguardo. E, poco dopo la proclamazione del Regno d'Italia, nel 1861, con ben altre conseguenze, si sarebbe realizzata l'unità tedesca e la formazione del Reich bismarckiano. E da queste premesse il tema della 'nazionalità' avrebbe interamente dominato la storia europea, per trovare un approdo decisivo solo col compiersi della seconda guerra mondiale, mutando, già a partire dal 1870, di significato e di finalità, almeno rispetto a quelle che erano state le premesse del nostro Risorgimento nazionale.

Lord Keynes, in un penetrante ritratto dei quattro protagonisti della pace di Versailles, descrive così Clemenceau: «la sua teoria della politica era quella di Bismarck. Aveva una sola illusione, la Francia; e una sola delusione, l'umanità, inclusi i francesi e non ultimi i suoi colleghi». ² L'età dei nazionalismi, come è noto, non è risolta dalla Grande Guerra. Solo il principio della 'resa incondizionata', deciso nel 1943 a Casablanca da Churchill e Roosevelt, nei riguardi delle potenze dell'Asse, e la vittoria delle potenze dell'Intesa determineranno condizioni nuove in Europa. A ben vedere la Francia era già stata costretta ad arrendersi a Hitler nel 1940. Un castello di carte sarebbe crollato. E la seconda guerra mondiale avrebbe determinato la completa dissoluzione della potenza imperiale dei paesi dell'Europa occidentale, con il suo definitivo epilogo, negli anni Cinquanta, non solo per la Francia, ma anche per la Gran Bretagna.

² J.M. KEYNES, *Sono un liberale? E altri scritti*, a c. di G. LA MALFA, Milano 2010, p. 97.

Non possiamo prescindere da queste premesse nel considerare l'avvio del processo di integrazione europea a partire dal secondo dopoguerra. La forte crescita economica di quegli anni ha certamente la sua origine nella ripresa impetuosa degli stati europei come nazioni industriali, nei termini sostenuti, ad esempio, da Alan Milward.³ Ma non senza il cementarsi del rapporto transatlantico con gli Stati Uniti e la consapevolezza dei cambiamenti geopolitici che si erano determinati, donde la necessità di dare regole stabili all'unificazione del mercato europeo e la considerazione che la disparità crescente degli stati europei, rispetto alle due superpotenze dominanti, richiedeva uno sforzo comune nel quadro delle nuove alleanze, così da introdurre il principio nuovo di una sovranazionalità, per quanto circoscritta, a cui la stessa Gran Bretagna si sarebbe presto acconciata.

Sono considerazioni che troviamo in una saggio negletto, ma oltremodo pregnante, di Rosario Romeo su *Nazione e nazionalismi dopo la seconda guerra mondiale*.⁴ In esse queste premesse, compresa l'avviata esperienza della Comunità europea, segnano l'inevitabile declino degli stati nazionali, lo smarrimento della «loro base nazionale di tipo ottocentesco» e con ciò non una «totale scomparsa e svuotamento di ogni contenuto nazionale, ma piuttosto una sorta di ritorno a ciò che le nazionalità erano state prima del 1789, realtà nazionali e (non sempre) linguistiche, legate a forme specifiche di autonomia locale ma prive di rilevanza politica». Il principio della 'sovranità limitata', canonizzato all'interno dell'Impero sovietico, anche se in tutt'altre forme, gli pareva operare negli stati dell'Europa occidentale, con diversi effetti che tuttavia irrimediabilmente indebolivano il ruolo della sovranità nazionale, inducendo «nella vita politica (...) un senso diffuso di irresponsabilità che» vedeva andare «a tutto vantaggio degli estremismi ideologici e verbali e che è anche all'origine di un netto scadimento nella vita intellettuale e nella cultura».

Giova innanzitutto soffermarsi sulla distinzione, alle origini del

³ Mi riferisco tra gli altri scritti di Milward a *The reconstruction of Western Europe*, London 1992.

⁴ R. ROMEO, *Nazione e nazionalismi dopo la seconda guerra mondiale*, in Id., *Italia mille anni*, Firenze 1981, pp. 169-219, che poi l'autore rifiuse in parte nella voce *Nazione* dell'*Enciclopedia del Novecento* edita dalla Treccani.

processo di formazione degli Stati nazionali, tra «nazione culturale-linguistica e nazione politica» su cui, in un altro suo scritto, si sofferma Romeo.⁵ Gran parte del dibattito sulla così detta «identità italiana» che si è sviluppato negli ultimi due decenni spesso non tiene nel giusto conto l'elementare scansione, sia storica, sia concettuale, di questi due momenti e della valenza decisiva che assume la loro congiunzione. Il Risorgimento ne rappresentò appunto in Italia la saldatura, portando alla formazione di uno Stato nazionale. Ma senza la considerazione preminente del fattore politico e degli elementi compositivi che vennero in esso utilizzati non si intende questo processo e il significato del suo approdo. Questa saldatura nei grandi paesi dell'Europa continentale è avvenuta in epoche e per vie diverse. La costruzione dello Stato assoluto a partire dal sec. XVI segna in Europa una prima tappa del processo di formazione dello Stato nazionale, come già, agli inizi di questa riflessione del pensiero politico, avevano rimarcato prima Burke e poi Tocqueville, di contro alla diversa concezione del rapporto tra nazione e Stato introdotta da Rousseau, donde il quesito, se storicamente sia lo Stato o la nazione a determinare la formazione dello Stato nazionale.

Nel Risorgimento italiano ambedue questi fattori vi giuocano un ruolo determinante e la loro necessaria congiunzione è il risultato del prevalere dell'elemento politico che viene a porsi alla base del nuovo Stato nazionale. Non così in Germania ove, nella sua unificazione nazionale, divenne assolutamente preminente il ruolo dello stato prussiano. Questa differenza, tenuta ferma da Chabod,⁶ vedeva Romeo con lo sguardo rivolto ai problemi del suo presente, tendere ad eliderla, che invece è del tutto dispiegata nel suo lavoro di storico del Risorgimento italiano; contraddizione, a ben guardare, propria di larga parte dello spirito europeo nel secondo dopoguerra, riguardo al tema della sovranità dello Stato, innanzi ai vincoli esterni che venivano condizionandola e alla stessa Unione europea, intesa appunto come vincolo esterno, piuttosto che come trapasso a una diversa concezione della sovranità, tema per altro a cui Romeo negli ultimi

⁵ R. ROMEO, *Idea di nazione fino alla prima guerra mondiale*, in Id., *Italia mille anni*, cit., pp. 135-68.

⁶ F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Bari 1962.

anni della sua vita si sarebbe con fervore dedicato. D'altra parte, con la moneta unica, siamo andati oltre il punto critico da lui segnalato, senza aver risolto interamente, né il problema dell'Europa, né quello degli stati che ne fanno parte.

Il maggior lascito storiografico di Romeo ci mostra come la sintesi tra Stato e nazione nel nostro Risorgimento la si deve principalmente a Camillo Benso, conte di Cavour.⁷ Più di qualsivoglia altro protagonista di quella storia, ad eccezione probabilmente di Carlo Cattaneo, si deve a lui una consapevolezza piena degli sviluppi socioeconomici che caratterizzavano l'Europa nell'epoca sua ed insieme la percezione dei mutamenti che sarebbero intervenuti nel suo equilibrio politico. Questa consapevolezza si accompagnava in Cavour a una conoscenza realistica di quelle che erano le condizioni di partenza dell'Italia, nella sua diversità territoriale, cosicché il programma di riforme cavouriano fu volto a creare piuttosto le precondizioni di uno sviluppo industriale, con i grandi investimenti in infrastrutture, strade, ferrovie, canali, porti, telecomunicazioni, creazione di solide istituzioni finanziarie. Aveva chiaro che l'equilibrio generale del sistema economico dell'Italia aveva una sua tradizionale stabilità, «tanto da non essere sfiorato nel suo insieme da apprezzabili motivazioni di cambiamento, pur negli intensi contatti con i paesi europei, ormai in piena crisi di struttura» e tuttavia si fondava «su di una fisionomia schiacciante rurale della popolazione e su un livello di vita particolarmente basso delle stesse masse rurali, che scontavano il mutato regime della terra e l'immobilità della struttura del paese con peggioramento delle loro condizioni».⁸ E col sopravvenire del '48, avendo l'attenzione rivolta prevalentemente alla Francia, rilevava la crisi che si manifestava nella sua struttura sociale e il pericolo che ne derivava all'equilibrio politico-istituzionale.

Il tema della democrazia gli si poneva nei termini in cui lo elaborava allora il liberalismo europeo, nel pericolo implicito di dege-

⁷ Si vedano i tre volumi di Rosario Romeo, *Cavour e il suo tempo*, Roma, Bari 2012.

⁸ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, cit., vol. II, pp. 335 sgg. Ma cf. le considerazioni dello stesso Cavour, *Des chemins de fer en Italie*, in *Tutti gli scritti di Camillo Cavour*, raccolti e curati da C. PISCHEDDA e G. TALAMO, Torino 1976, vol. II, specialmente pp. 951 sg.

nerare nella dittatura, con il non placato 'terrore del Terrore', a cui l'insorgenza di nuove classi sociali dava nuova preoccupazione, e al contrario la visione di quello che avrebbe dovuto essere lo spirito di uno stato liberale moderno, che si alimenta di grandi contrasti e che componeva «insieme le grandi passioni, ciascuna delle quali operando isolata sarebbe distruttiva e ingiusta, mentre concorrendo con le altre era elemento di vita e di progresso». ⁹ E questo regime comportò allora la laicizzazione dello Stato e il rinnovamento del personale politico amministrativo con l'immissione di sempre nuovi elementi borghesi.

L'equilibrio politico necessario, il *juste milieu*, che l'esperienza della monarchia di luglio gli aveva suggerito, egli realizzava poi nel 'conubio', alleanza parlamentare tra moderati, liberali e democratici. Del quale bisogna dire in primo luogo che, stabilizzando il sistema parlamentare, anche contro i tentativi assolutistici della monarchia, assicurava un'ampia convergenza politica del movimento patriottico, era di per sé la congiunzione di due fattori fondanti il processo unitario, lo Stato e la nazione. In secondo luogo si stabiliva con la parte moderata del paese un rapporto che non era statico ma dinamico, in cui ulteriormente si definiva che il principio del *juste milieu* stava nel determinare fino a che punto e come la parte moderata potesse essere coinvolta in un'iniziativa politica oltre lo *status quo*. In terzo luogo la formula, come punto di incontro delle forze moderate, liberali e democratiche, sarebbe divenuta un riferimento permanente dell'equilibrio politico, con poche fratture, di cui la più grave si è verificata con l'avvento del fascismo e l'eclissi del Parlamento, essendo mancato il passaggio decisivo dallo 'stato liberale' alla 'democrazia liberale'. Con ciò si conferiva quel carattere centrista al sistema politico, che si sarebbe riprodotto in modo costante, segno pur sempre di una sua fragilità intrinseca, che avrebbe dovuto essere transeunte con lo stabilizzarsi della vita unitaria, unione di forze politiche nella sostanziale disunione del tutto, dominante almeno fino alla caduta della prima Repubblica, anche se dopo non si può dire si sia definitivamente verificato un diverso approdo.

Se questi presupposti del decennio cavouriano costituiscono tut-

⁹ R. ROMEO, *Cavour e il suo tempo*, cit., vol. II, p. 243.

ti elementi fondanti del processo unitario, ed ancor più lo saranno nei decenni seguenti della vita politica dello stato unitario, la componente più propriamente statale, politico-diplomatica e militare dell'opera di Cavour è quella che resta solo parzialmente conciliata con l'impostazione democratico-repubblicana. Anche sotto questo aspetto è col '48 che si evidenzia ciò che è conciliabile con ciò che non lo poteva essere. Senza la componente democratico-repubblicana il moto unitario non avrebbe avuto quella necessaria ampiezza di consenso e tensione ideale che sola poteva giustificarlo. Lo spirito patriottico, gli innumerevoli atti di coraggio civico e di eroismo a cui dette luogo, si ascrivono in gran parte a questa componente. Perciò l'opera di Mazzini è giustamente considerata essenziale e costitutiva di questo processo. Ma il congiungimento delle due parti è opera di Cavour non di Mazzini. La parola d'ordine dei democratici nel '48 era stata che «l'Italia deve fare da sé». Ora l'Italia non ha mai fatto da sé, salvo nella grande e terribile prova della prima guerra mondiale. Non poteva farlo nel '48 e neppure negli anni seguenti in cui portò a compimento l'unificazione del suo territorio nazionale. E la tessitura dell'ordito per l'intervento della Francia nel '59 e poi l'assenso di questa, quando i plebisciti unirono l'Italia centrale al regno di Sardegna e poi, dopo l'impresa di Garibaldi, anche il regno della due Sicilie, con la benevola neutralità inglese e la fredda estraneità prussiana, tutto questo è opera politica di Cavour, della sua preveggenza considerazione di come potevano modificarsi gli equilibri tra le potenze europee. La sua politica ebbe, nel momento decisivo, capacità di attrazione del movimento patriottico, di cui, come si è detto, il 'connubio' era stato un presupposto di adesione della parte democratico-repubblicana al suo disegno. Non senza che il suo compimento lasciasse del tutto irrisolta, quello che era il suo motivo ideologico di fondo, l'alternativa di un processo unitario che passasse attraverso una costituente democratica e repubblicana. Questo assunto, non risolto con la proclamazione del Regno, rimaneva motivo ideale profondo, cementava il tema della 'rivoluzione democratica' che rimarrà latente nella nostra storia unitaria e, per quanto minoritario, accompagnerà anche la fondazione della nostra Repubblica, per riemergere poi più volte in forme anche assai spurie nel corso di essa.

Ma era l'idea stessa di nazione a rimanere divisa. Perché la parte moderata e liberale declinava un principio di continuità e insieme di

trasformazione che si incarnava nei nuovi ordinamenti giuridici e postulava la necessità di rendere effettivo il principio di cittadinanza in uno stato di diritto. Trasformazione che non poteva che essere lenta per superare diversità e sperequazioni, territoriali e sociali. Nazione incompiuta dunque, in cui doveva maturare lo stesso principio di cittadinanza. Diversamente l'idea democratico-repubblicana era quella di nazione compiuta nell'atto di costituirsi. *Natio quia nata* come suonerà la formula crispina. All'origine c'era, come si è detto, contrasto, tra atto costituente e volontà costitutiva, ma quest'ultima si era comunque manifestata e realizzata e con ciò passato e futuro della nazione si saldavano in modo indissolubile e indistinto. Per quanto la democrazia repubblicana avesse in sé antidoti profondi nell'idea di democrazia, nella fede mazziniana dell'umanità, svolgendo un principio di nazionalità aperto e in osmosi ideale con le altre nazioni, da qui tuttavia doveva prendere forma il seme del nazionalismo. Come ha notato Chabod, a proposito di Crispi,¹⁰ questa indistinzione era fonte di ambiguità profonde, elideva l'approccio storicistico e realistico della vita nazionale che era proprio della tradizione moderata e liberale. E a ciò il darwinismo sociale e il positivismo avrebbero dato ulteriore alimento, impoverendo l'idea stessa di nazione sempre più al suo fattore etnico, che inconsapevolmente sarebbe degradato a un passo da quello razziale. Ma sarà inoltre il richiamo dell'esempio tedesco a dare la sua impronta conservatrice al nazionalismo italiano. Col 1870 la Germania bismarkiana si pone come momento necessario di riflessione politica e ideologica nel suo emergere come potenza nazionale, con le sue valenze autoritarie e antidemocratiche e la sua volontà espansiva, e la *natio quia nata* tenderà a far proprio quel modello.

Negli anni Ottanta la crisi dello sviluppo economico e il passaggio a una fase nuova della rivoluzione industriale inasprirà in Europa la tendenza già operante verso il protezionismo. Sono gli anni in cui prende ad avviarsi anche in Italia il processo di industrializzazione. La polemica liberista che caratterizzerà più tardi il dibattito politico-culturale italiano, quella di Einaudi, di De Viti De Marco, poi ancora di Salvemini, avrà solo in parte come fondamento il principio libero-

¹⁰ F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana*, Bari 1971, p. 125.

scambista,¹¹ premessa di natura fortemente ideologica in quel contesto politico europeo, ma sarà soprattutto polemica sui caratteri illiberali che continuavano a essere radicati nel sistema italiano.

L'Italia liberale rimane tuttavia nelle sue motivazioni di fondo cavouriana. Tale può dirsi il programma attuato dalla 'destra storica', nella formazione stessa dei suoi uomini di governo, nell'opera invero 'rivoluzionaria', se si vuole una rivoluzione conservatrice, ma tale ai fini della fondazione dello Stato unitario, nella edificazione dei nuovi ordinamenti amministrativi e civili, nella liquidazione dell'enorme debito pubblico, accumulatosi con le guerre per l'indipendenza italiana, nell'espansione del programma economico cavouriano all'intera penisola, con il completamento dell'unificazione a Venezia come a Roma. Ma tutto ciò con un'impronta autoritaria che le enormi disparità civili, sociali ed economiche del paese, le difficoltà di bilancio e di amalgama delle diverse componenti politiche rendeva necessario.

L'avvento della Sinistra allentò questa tensione e consentì un allargamento delle basi sociali del nuovo Stato. Anche il tanto deprecato 'trasformismo', ch'era naturale prodotto del carattere centrista del sistema politico, a cui si è accennato, se si vuole la sua degenerazione immanente, che la così detta 'consorteria' della 'Destra storica' aveva per un quindicennio congelato, svolse questo ufficio. E questo allargamento delle basi sociali dello Stato liberale prese così le forme di quelle che sono state e restano tare permanenti del nostro sistema civile e politico: il clientelismo e il connesso patronato politico che stabilisce un nesso anomalo tra base clientelare e la pubblica amministrazione, il localismo e le forme cangianti di amalgami corporativi.¹²

Ora, in una siffatta inclinazione del sistema, appena, con l'avvio del processo di industrializzazione, avanzò anche in Italia la nuova 'questione sociale', poiché si trattava di destinare diversamente le risorse pubbliche e private, si ebbe un contraccolpo lungo due direttrici: la prima fu d'ordine politico e sociale, violentemente conservatrice, ebbe il suo acme nel '98 col governo Pelloux, quando Ga-

¹¹ Cf. *Il canto del cigno del libero scambio. La lega antiprotezionista e il suo primo convegno nazionale*, Atti a c. di L. TEDESCO, Manduria 2008.

¹² Vedi di recente la più aggiornata sintesi di F. CAMMARANO, *Storia dell'Italia liberale*, Roma, Bari 2011.

briale D'Annunzio, ch'era deputato in quella legislatura, lasciò i banchi a destra dell'emiciclo per andare verso quelli di sinistra, dicendo che «andava verso la vita». Ma egli doveva subito sperimentare un altro percorso del suo andare «verso la vita», di segno esattamente contrario, ed era quello di percorrere la strada dell'insorgente nazionalismo, di cui Crispi aveva posto le premesse politiche. Giosue Carducci, nel 1903, scrivendo a D'Annunzio per ringraziarlo di una *Laude*, composta in suo onore, osservava:

io fin dal principio mi proposi di dire espresso quello che mi stava dentro senza guardar in faccia la gente. E lo feci. Ciò fu tutto. I modi, gli effetti, i premi del gesto sono da te veduti in una luce troppo siderale, che mi abbaglia.¹³

Questa diversità di sentimento, in fatto di culto della nazione, prese a segnare un solco profondo tra due Italie. Nel 1903 l'Italia liberale aveva ritrovato se stessa nel governo di Giovanni Giolitti. Il decennio, dominato dalla sua personalità politica, è stato definito come «l'apogeo del liberalismo»¹⁴ e tale può dirsi storicamente per l'Italia. Ma in Europa, in quegli anni, l'apogeo del liberalismo si manifesta nel lungo governo di lord Asquit nel Regno Unito. E, nel suo corso, il bilancio di Loyd George, che di quel governo era il cancelliere dello scacchiere, nel 1909, con la sua deriva sociale, costituì il punto di rottura della vecchia Inghilterra. Segnò anche un mutamento ideale del modello costituzionale di Bagehot e insieme il principio di un'eclissi irreversibile del partito liberale, non del liberalismo, divenendo questo il credo che si incarnava nelle istituzioni democratiche e presiedeva all'azione politica delle diverse parti, così anche del nascente partito laburista, osmosi e trapasso che vediamo agli inizi del secolo scorso operarsi, con modalità sue proprie, anche nella Francia repubblicana. Ed è il passaggio dal liberalismo, come pensiero e come azione, alla democrazia liberale, come istituzione politica, che solo molto parzialmente si verifica con Giolitti.

¹³ G. CARDUCCI, *Lettere*, ed. naz., vol. XXI (1901-07) Bologna 1960, pp. 115 sg.

¹⁴ È il giudizio di B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1943, pp. 235 sgg.

L'Italia celebrava il cinquantesimo della sua unità tutta raccolta nelle memorie del suo Risorgimento. Grazie all'Unità un progresso enorme si era compiuto, mentre le basi del suo processo di industrializzazione nel 1911 potevano dirsi definitivamente poste. Anche Napoli si avviava a diventare la terza città industriale d'Italia. Tuttavia Giovanni Amendola scriveva allora:

l'Italia come oggi è non ci piace: è stato detto ormai tante volte ch'è un luogo comune ripeterlo. E che essa non ci piaccia si spiega soltanto in un modo, che è questo: il nostro ideale della vita pubblica e privata, i nostri valori intellettuali, morali e politici non sono quelli degli uomini che oggi costituiscono la classe dirigente; essi stanno su un livello sensibilmente più elevato. Questa divergenza di valori non può essere tema di discussioni o di recriminazioni: esso è soltanto un fatto da constatare (...). Un più alto concetto dei fini propri della convivenza sociale in genere, e degli scopi che può e deve proporsi quella speciale convivenza che si chiama Italia, ci fa disprezzare e rimpiangere vari decenni di vita politica ed amministrativa del Regno, che hanno tradotto in fatti talora irrimediabili, di vita pubblica, la pochezza morale, la povertà fattiva ed intellettuale della classe dirigente.¹⁵

Era un sussulto della coscienza liberale che potremmo far propria anche oggi e che cozzava allora con la temperie civile e politica dell'epoca giolittiana. Il progresso economico trascinava con sé tutte le storture profonde dei decenni precedenti. L'apertura che i governi di Giolitti attuavano verso le organizzazioni sindacali e politiche del movimento operaio, fossero socialiste o cattoliche, avveniva nel recinto dell'amministrazione dello Stato. Era lo Stato amministrativo, dotato allora, questo sì, di una buona amministrazione, che ampliava le sue funzioni e svolgeva l'opera necessaria di mediazione sociale, ma le istituzioni politiche rimanevano chiuse a questo processo e si aveva la guerra di Libia e ancora si affrontava il suffragio universale con la maggioranza conservatrice 'conciliatorista', che aveva natura diversa, se non di segno opposto, al 'connubio'.

Un forte spirito di classe aggregò allora i nuovi ceti operai e parte del mondo contadino e si determinò una spaccatura profonda nei riguardi della nazione come era stata fino ad allora vissuta, che avrebbe

¹⁵ L'articolo di Amendola è citato da E. GENTILE, *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Roma, Bari 2011, p. 112.

poi attraversato i successivi ottant'anni di vita politica. La guerra, che Giolitti consapevolmente non voleva, e la cui dichiarazione fu di fatto un colpo di Stato contro il Parlamento, esasperò i contrasti. Se, nelle elezioni del 1919, il Partito popolare di don Luigi Sturzo non avesse conteso ai socialisti il voto nelle campagne e nelle periferie operaie, dove la voce delle formazioni liberali e democratiche non arrivava, questi ultimi si sarebbero avvicinati alla maggioranza in Parlamento e il 'biennio rosso' avrebbe potuto assumere ben altra valenza.¹⁶ La lunga diaspora politica dei cattolici si era definitivamente risolta proprio con la loro partecipazione nazionale alla guerra e il Partito popolare li portava, come tali, dentro la vita politica dello Stato unitario. Anche i rapporti di quest'ultimo con la Santa Sede stavano mutando: l'avvio della trattativa concordataria origina col governo di Vittorio Emanuele Orlando.¹⁷ Quando Mussolini la prese in mano, era già prossima alla sua conclusione. Rimaneva in Sturzo una traccia di intransigentismo cattolico che non facilitò l'evolversi di una stabilizzazione democratica. Giolitti non potette riuscire a compiere allora quello che non si era prodotto nel primo decennio del secolo. Ma la Chiesa da parte sua scelse di comporre la lunga vertenza, che aveva accompagnato il processo unitario, con il nuovo costituendo regime fascista, favorendo Mussolini, dividendo il Partito popolare, e firmando poi i Patti lateranensi. Avrebbe rovesciato questa impostazione troppo tardi, con il messaggio natalizio di Pio XII nel 1942, quando la tragedia si era già tutta consumata.

Rimarginatasi così la frattura col mondo cattolico, se ne approfondì dunque un'altra con larga parte del mondo operaio e contadino che il fascismo non poteva colmare, perché la così detta modernizzazione fascista, la nazionalizzazione delle masse, che il regime perseguì, si verificava con una rappresentanza sociale e politica fittizia e tra le fila dell'antifascismo altre forze politiche avrebbero capitalizzato questo vuoto. E con la seconda guerra il nazionalismo fascista spogliava fino all'osso il sentimento nazionale. L'8 settembre poi l'avrebbe lasciato nudo, nella dissoluzione dell'esercito e della strut-

¹⁶ G. DE ROSA, *Il partito popolare italiano*, Roma, Bari 1988, p. 210 e sgg.

¹⁷ R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, Bologna 2009.

tura statale, trascinando con sé buona parte dello stesso lascito del Risorgimento nazionale.¹⁸

La Resistenza fu guerra patriottica combattuta con valore e con autentici atti di eroismo da parte di soldati, partigiani e civili di diversa appartenenza ideale e politica, salvo che le diverse parti che la combattevano erano divise su quale dovesse essere l'esito della guerra. Cosicché, rotta l'unità antifascista, fu poi la 'guerra fredda' a stabilizzare la democrazia repubblicana entro la cornice degli accordi di Yalta e, fino al '48, non fu chiaro che questi potessero essere mantenuti in Europa e con ciò rimase in Italia latente il pericolo di una rinnovata guerra civile.

Il mito della Resistenza non era così sufficiente da solo a cementare l'unità nazionale, per quanto venisse eretto a guardiano delle nuove istituzioni. Del resto i due maggiori partiti che si contrastavano nell'arena politica avvertirono il problema. Palmiro Togliatti prese a costruire un grande partito a carattere nazionalpopolare, riscrivendo la storia del nostro paese a premessa di un esito finale che si sarebbe dovuto ancora verificare, con ciò decisamente stravolgendo alcuni dei suoi principali assunti, seguito poi in ciò da una parte rilevante della coeva storiografia. Alcide De Gasperi, dopo la vittoria del 18 aprile, si trovò con un partito diverso da quello che aveva voluto fondare, in cui tutta la parte moderata del paese vi aveva cercato riparo, con quel retaggio antico di conservazione che aveva attraversato tutta la storia del paese, compreso il fascismo. La sua legislatura fu quella della ricostruzione e insieme delle grandi riforme che permisero di avviare la crescita economica degli anni Cinquanta e di ricollocare l'Italia nel concerto europeo e internazionale. De Gasperi misurò le resistenze sempre più forti che incontrava. Con il suo governo si attuava per la prima volta il passaggio alla 'democrazia liberale' e sapeva che avrebbe con ciò perso molti dei consensi che aveva raccolto. E nel '53, è bene ricordarlo, fu sconfitto da destra, anche se l'opposizione di sinistra fece la sua parte, com'era naturale che fosse. De Gasperi aveva basato questo nuovo corso della vita nazionale sul principio della continuità dello Stato e le forze

¹⁸ E. GALLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria: la crisi dell'idea di Nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, Roma, Bari 1991.

politiche a cui si era legato, con la nuova formula centrista, erano quelle residue della tradizione risorgimentale. Ma avvertiva la debolezza di questo retaggio, dubitava che il suo partito, a cui aveva affidato il compito di essere il 'partito nazionale', potesse assolvere questo compito. Fidava che, con la vittoria elettorale, il premio di maggioranza consentisse di operare quella correzione dell'assetto costituzionale che l'esperienza rendeva necessario per rendere più efficace l'azione di governo. Soprattutto confidava che il progetto di un'Europa fondata su istituzioni politiche, a cui aveva dedicato da ultimo tutte le sue energie, potesse rapidamente avviarsi e con essa il paese fosse costretto a rinnovarsi nel costume civile e politico, stabilizzando così la nuova democrazia italiana.¹⁹

Nei decenni seguenti nessuno di questi due progetti si è potuto realizzare. La vita pubblica si è lentamente avvitata su vecchi registri e più marcate incrinature politiche e istituzionali. Ancora una volta un grande progresso economico e sociale, in precedenza neppure immaginato, si era verificato, senza che veramente si cementassero ulteriormente i fondamenti intellettuali, civili, istituzionali e politici dell'unità nazionale. Nel 1989 cadeva quella divisione, intrinseca al sistema politico, che aveva reso insormontabile la ricomposizione della sua unità organica in un normale processo di alternanza tra le forze politiche. D'altra parte, essendosi profondamente mutata la interrelazione tra i paesi capitalistici in un nuovo regime di mercato internazionale e intrinsecamente mutate le caratteristiche degli stessi processi lavorativi e l'organizzazione complessiva del sistema produttivo, anche in Italia, rispetto alla tradizionale divisione classista, si verificava una metamorfosi profonda nella struttura del tessuto sociale italiano, che generava problemi nuovi, ma anche possibilità di ricomposizione, ancora un decennio innanzi insperate.

L'Italia resta tuttavia, tra i paesi europei, uno di quelli in cui l'unità nazionale è più a rischio e si è rinnovato un elemento di fragilità che attraversa, malgrado i successi conseguiti, tutta la sua storia. È avvenuto infatti che, anche per gli errori e il decadimento nella conduzione della cosa pubblica accumulati nei decenni passati, finiva per arrestarsi il processo di sviluppo, che ancora negli anni Ottanta

¹⁹ Per De Gasperi si veda P. CRAVERI, *De Gasperi*, Bologna 2007.

aveva avuto una ripresa significativa. L'ingresso fortunoso nell'euro evitava un tracollo finanziario che avrebbe avuto traumatiche conseguenze, ma era pagato in termini di recessione economica, non potendo più il governo tra l'altro operare sulla leva del cambio, e questo processo regressivo di stagnazione non a caso è incominciato con la crisi valutaria affrontata dal I governo Amato, nel 1992, alla vigilia della seconda fase dell'ingresso nella moneta unica, per non risolversi più nei due decenni seguenti. Ed è qui che si innesta la nuova minaccia di rottura dell'unità della nazione che, come ho premesso, le regioni più sviluppate del paese vivono quale problema del loro permanere nel contesto della parte economicamente più avanzata della società europea, alla quale invero appartengono. Ora il problema del divario regionale italiano, rispetto a cui progressi non sono mancati, è stato e ancora resta un problema nazionale. La domanda elementare dunque è: a chi giova eluderlo? L'intelligenza delle cose ci dice, per un complesso insieme di motivi, che non giova a nessuno. Sia riguardo alla moneta unica, sia per il tema dell'unità, in realtà, la strada di un ritorno indietro nel nostro paese è attualmente sbarrata e il secondo problema, come ho enunciato in premessa, si presenta strettamente intrecciato al primo. Il cedimento della moneta unica non dipende dalla volontà dei singoli stati, ma dall'insieme della sua tenuta. Ed è un problema di consapevolezza innanzi tutto della complessità della sua storia, oltre che politica e intellettuale sulle questioni da affrontare e le conseguenze che altrimenti potrebbero seguire, che invero non è diffusa nel paese, anche se come ente collettivo ne siamo tutti responsabili. Principalmente è problema di classi dirigenti, pure se in modo diverso, al Nord e al Sud, e parte della classe dirigente politica, in ambedue gli schieramenti, mostra di averlo appreso. Molto resta da fare, ma un risorgimento è necessario e anche possibile. Così è presto per abbandonarsi alla pessimistica profezia della Cassandra foscoliana. Tuttavia permettetemi di concludere con quella invocazione, «... proteggete i miei padri ...», che evoca una responsabilità verso il passato e verso il futuro.

GUIDO PESCOSOLIDO

INTERPRETAZIONI DEL RISORGIMENTO

Nel giudizio della storiografia italiana ed estera di ogni tendenza il Risorgimento è considerato ormai da tempo come uno degli eventi di maggior rilievo della storia moderna e contemporanea non solo dell'Italia ma dell'intera Europa. Il dibattito sui suoi modi e sui suoi tempi e sui suoi maggiori protagonisti non è stato tuttavia mai né pacifico né pacificato e si è sviluppato nel corso di 150 anni di vita dello Stato italiano, con grande intensità e non di rado con altissime tensioni di ordine non solo storiografico ma anche etico-civile, sempre fortemente stimolato ed influenzato dalle vicende storiche correnti.

In questa sede non se ne potrà dar conto che per sommi capi, andando inevitabilmente incontro a lacune e scorciatoie espositive anche gravi. Tuttavia il lettore potrà facilmente approfondire le figure e i testi di cui parleremo, facendo riferimento ad altre e più approfondite rassegne o direttamente alle opere che verremo citando, tutte di reperimento abbastanza agevole, quando non in libreria, certo in una qualunque biblioteca dotata di un fondo storico relativo all'Otto e al Novecento.¹

¹ La rassegna che a tutt'oggi resta insuperata per organicità, completezza ed equilibrio critico è senza dubbio quella di W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino 1962³, edizione con aggiornamento bibliografico di R. ROMEO, più volte ristampata senza variazioni. Essa può essere opportunamente integrata con la *Bibliografia dell'età del Risorgimento in onore di A.M. Ghisalberti*, Firenze 1971-77, con il saggio di R. ROMEO, *L'interpretazione del Risorgimento nella nuova storiografia*, nel volume dello stesso autore *L'Italia unita e la prima guerra mondiale*, Roma, Bari 1978, pp. 5-25, e con quelli di R. MOSCATI, *La storiografia italiana del dopoguerra sul periodo 1815-1870* e L. VALIANI, *La storiografia italiana sul periodo 1870-1915*, nel volume *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, Milano 1973, pp. 658-771, di A. SCIROCCO, *Il periodo 1815-1870* e G. PESCOSOLIDO, *Il periodo 1870-1915*, entrambi in *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*, vol. III, *Età contemporanea*, a c. di L. DE ROSA, Roma, Bari 1989, pp. 3-33 e 35-103. Ampio spazio è dedicato al dibattito storiografico nella *Storia dell'Italia moderna* di G. CANDELORO, voll. I-V, Milano 1955-68. Le rassegne più

La storiografia di partito.

Le prime interpretazioni del Risorgimento, visto sia nel suo insieme sia in molti dei suoi aspetti più specifici, vennero formulate già durante gli anni dell'unificazione e in quelli immediatamente successivi al 1861. Esse furono quasi esclusivamente opera di personalità impegnate nelle lotte politiche di quegli anni e risentirono di posizioni ideologiche e culturali maturate nella prima metà del secolo. Ovviamente ebbero tutti i pregi e tutti i difetti che di solito caratterizzano gli scritti storici di uomini di partito. Animate da grande tensione politica, soffrirono inevitabilmente di schematismi e preconcetti ideologici, scarsa tolleranza per le posizioni degli avversari, unilateralità di visione di uomini e cose. Il loro livello scientifico ne risentì inevitabilmente e ne risentì in misura non minore la capacità di inquadramento d'insieme e di giudizio superiore e distaccato dei grandi contrasti ideali e materiali sui quali l'Italia fu costruita. Questo vale tanto per gli scrittori di parte moderata come Cesare Balbo, Filippo Antonio Gualterio, Luigi Carlo Farini, Giuseppe La Farina, Luigi Zini, Nicomede Bianchi, quanto per quelli di parte democratica come Giuseppe Ferrari, Luigi Anelli, Carlo Pisacane, Giuseppe Gabussi, quanto per quelli di parte reazionaria come Giuseppe Spada, Giacinto De Sivo, o anche Cesare Cantù:² i primi

recenti e significative in L. RIALI, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma 1994 e A.M. BANTI, *Il Risorgimento italiano*, Roma, Bari, 2004.

² F.A. GUALTERIO, *Gli ultimi rivolgimenti italiani. Memorie storiche con documenti inediti*, 4 voll., Firenze 1850-51; L.C. FARINI, *Storia d'Italia dall'anno 1814 sino ai nostri giorni*, 2 voll., Torino 1854-59; G. LA FARINA, *Storia d'Italia dal 1815 al 1850*, 6 voll., Torino 1851-52; L. ZINI, *Storia d'Italia dal 1850 al 1866 continuata da quella di Giuseppe La Farina*, 4 voll., Milano 1866-69; N. BIANCHI, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia dal 1814 al 1861*, 4 voll., Torino 1865-72; G. FERRARI, *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, 3 voll., Milano 1870-72, Id., *I partiti politici italiani dal 1789 al 1848*, introd. e note di F. MOMIGLIANO, Città di Castello 1921; C. CATTANEO, *L'insurrection de Milan e le Considerazioni sul 1848*, a c. di C. SPELLANZON, Torino 1949; L. ANELLI, *Storia d'Italia dal 1814 al 1863*, 4 voll., Milano 1863-64, poi continuata fino al 1867 sempre presso l'editore Vallardi; C. PISACANE, *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49*, Genova 1851, poi in una edizione a c. di A. ROMANO, Milano 1961; G. GABUSSI, *Memorie per servire alla storia della rivoluzione degli Stati Romani dall'elevazione di Pio IX al Pontificato sino alla caduta della Repub-*

tesi ad esaltare la funzione della monarchia e dello schieramento moderato nonché il valore eccelso dei risultati raggiunti; i secondi teatrali nel rivendicare il portato ideale e il contributo di sangue decisivo dei democratici, strumentalizzato e conculcato dai moderati, e soprattutto irriducibili nel criticare aspramente il carattere elitario e reazionario del nuovo Stato; i terzi fermi nel rifiuto totale della nuova realtà unitaria, in nome di un passato anacronistico ed irrevocabilmente condannato dalla storia. Fu comunque una storiografia contrassegnata da elevato, anche se spesso unilaterale, vigore interpretativo, e che resta ancora oggi ai nostri occhi nettamente al di sopra di tutta quella letteratura coeva meramente agiografica, volta all'esclusiva esaltazione del Piemonte, della monarchia, di questo o quel protagonista moderato o democratico che fosse, priva di qualunque serio significato scientifico e della quale ormai quasi più nessuno si occupa.

Lo stimolo ad avviare una nuova fase di riflessione sul Risorgimento e sui caratteri del nuovo Stato, superando i limiti anche della migliore storiografia di partito, venne dalla drammaticità dei problemi che il nuovo Stato si trovò ad affrontare nei suoi primi decenni di vita, minacciato dalla bancarotta finanziaria ed indebolito dall'esiguità del consenso e della partecipazione politica delle masse, dalla ristrettezza della classe dirigente, dallo stentato funzionamento delle istituzioni rappresentative, dai grandi squilibri territoriali, dalla enorme povertà della popolazione, dalla grande difficoltà di promuovere una trasformazione strutturale dell'economia della penisola. Furono questi i grandi temi di riflessione, di indagine, di denuncia di uomini come Stefano Jacini, Carlo Alfieri di Sostegno, Pasquale Villari, Giustino Fortunato, Sidney Sonnino, Leopoldo Franchetti, Napoleone Colajanni, Pasquale Turiello, Antonio Labriola, i quali guardarono tutti al Risorgimento, pur se da posizioni diverse e contrapposte, come ad una rivoluzione che non aveva dato tutti i frutti promessi o sperati, ma che comunque restava un evento di cui assolutamente non pentirsi. Si trattò tuttavia di uomini di cultura, politici, militanti e politologi, poeti anche, come Carducci, i quali occupandosi del loro

problematico presente posero di fatto l'esigenza di avviare un'autentica revisione storiografica delle vicende risorgimentali.

La visione eclettica del Risorgimento.

Per arrivare a un primo tentativo storiografico di revisione interpretativa del Risorgimento nel suo insieme, fondata su basi scientifiche il più possibile oggettive, si dovette tuttavia attendere l'opera di un ex-garibaldino, anticlericale, di antica fede democratica, ma ormai pienamente inserito nel quadro istituzionale dello Stato monarchico: Carlo Tivaroni. Tra il 1888 e il 1897 la casa editrice Roux e Frassati pubblicò la sua *Storia critica del Risorgimento italiano* in 9 volumi, che costituì, al di là di tutte le sue insufficienze e di tutti i suoi difetti, il primo tentativo di offrire una rievocazione delle vicende risorgimentali che si ponesse al di sopra delle parti in lotta, riconoscendo a ciascuna i rispettivi meriti e demeriti e facendo giustizia della gran parte della aneddottica agiografica sulla base della documentazione archivistica allora disponibile.

Il lavoro di Tivaroni concretizzava a livello storiografico quell'esigenza di conciliazione e rilancio nazionale che a livello culturale e politico fu fortemente sentita durante gli anni dell'egemonia depressiana e poi crispina. Il Risorgimento vi si configura come l'opera di una minoranza attiva che impose a una maggioranza fiacca, inerte, ignorante e analfabeta un'impresa che il popolo italiano non era riuscito neppure a concepire dall'epoca dell'invasione longobarda in poi. Nel compiere tale titanica impresa quella minoranza si era divisa tra moderati e democratici, ma Tivaroni abbandonava gli esclusivismi della storiografia di partito e tentava di comporre a posteriori sul piano storiografico il dissidio tra conservatori e democratici, affermando il concetto che essi erano stati entrambi indispensabili al raggiungimento dell'obiettivo unitario. E tuttavia tale schema interpretativo, pur muovendo da una idea centrale corretta, finiva per risultare inadeguato a rendere pienamente conto dell'acutezza dei contrasti e dell'antitetività dei programmi dei due schieramenti in nome di una irenica complementarità di compiti e funzioni che in realtà non vi fu. Per questa via l'opera del Tivaroni, autentica miniera di notizie, finiva per risultare priva di una forte idea centrale e

quindi scarsamente elaborata e coesa, mentre l'ancora limitata possibilità di utilizzazione di fonti archivistiche la esponeva a tratti anche al rischio di inesattezze meramente informative.

La visione dialettica con proiezione imperialistica.

Il forte nucleo politico-ideale che mancava nell'opera di Tivaroni fu invece presente e persino eccessivo nella ormai classica opera di Alfredo Oriani, *La lotta politica in Italia*, pubblicata nel 1892 e accolta sulle prime con la più assoluta indifferenza da parte del mondo politico e con giudizi drasticamente negativi da quello scientifico.³ Il libro rimase quindi del tutto invenduto, finché nel 1908 un articolo di Croce sottolineò la capacità di Oriani di guardare i fatti dall'alto, diversamente da quanto accadeva nella maggior parte degli storici a lui coevi, che restavano invece il più delle volte sommersi dalla congerie degli avvenimenti e non riuscivano a sottrarsi alle insidie della ricostruzione puramente aneddótica.

Era un merito che permetteva a Oriani di abbracciare in uno sguardo larghissimo la storia d'Italia dalla caduta dell'Impero Romano all'Unità e che compensava e scusava ampiamente, per Croce, le imprecisioni e la superficialità di molti giudizi specifici. Oriani vedeva quella storia dominata da una lotta ininterrotta tra tendenze centrifughe federaliste e tendenze centripete unitarie. La soluzione raggiunta nel 1861 era stata tuttavia un risultato mediocre, frutto non di una grande rivoluzione sul tipo di quella francese, né dell'azione di una forte monarchia militare come quella prussiana, bensì di un compromesso tra due impotenze: quella della rivoluzione che aveva avuto bisogno della monarchia e quella della monarchia che aveva avuto bisogno della rivoluzione e della Francia napoleonica. La quantità enorme dei fatti trattati e dei temi discussi dall'Oriani si prestò anche a letture polivalenti dell'opera, tuttavia, al di là di qualunque possibilità di equivoco, il suo antisocialismo, il suo antitriplicismo, il suo imperialismo africano in opposizione alla mediocrità nella quale,

³ A. ORIANI, *La lotta politica in Italia: origini della lotta attuale. 476-1887*, a c. di A.M. GHISALBERTI, Bologna 1956.

secondo l'autore, si era adagiata la vita politica italiana dopo l'Unità, ne facevano inequivocabilmente un'espressione antesignana del nascente nazionalismo e fu soprattutto per questo, oltre ovviamente che per la menzione di Croce, che a partire dal 1908, in un contesto di febbre nazionalista ormai dirompente, essa raccolse un enorme successo.

La scoperta del mondo della rivoluzione.

Gli anni tra il 1895 e il 1915 segnarono una svolta negli studi sul Risorgimento non solo per la comparsa dei lavori del Tivaroni e dell'Oriani, ma anche per il fiorire di tutta una serie di opere centrate su tematiche nuove e realizzate con metodologie e tagli prospettici inediti che cominciarono, sia pure molto lentamente e parzialmente, a togliere spazio ad una visione imperniata esclusivamente sul ruolo egemone della monarchia piemontese, della diplomazia e della direzione dall'alto del movimento nazionale. Divenne molto maggiore l'attenzione dedicata alle sette, alle corporazioni, alle rivolte, a personaggi sino ad allora quasi del tutto sconosciuti come Filippo Buonarroti, ad esempio, e, soprattutto, si ebbe una riscoperta della figura di Mazzini. Già Francesco De Sanctis, nell'ambito delle sue lezioni sulla letteratura italiana nel secolo XIX tenute nel biennio 1872-74 e raccolte in volume da Benedetto Croce nel 1897, aveva precisato che Mazzini non era stato né un grande filosofo (unica sua idea valida era stata quella di progresso), né un grande politico, essendo stato sconfitto da Cavour; era stato invece un grande agitatore, un tenace educatore etico-politico, un autentico precursore di nuove realtà storiche.

Con Henry Bolton King il discorso fu ripreso in modo sistematico dapprima in una *Storia dell'unità italiana* che segnò una tappa importante nella storiografia risorgimentale e poi in una apposita monografia.⁴ Bolton King, partendo dalla critica del mito assai dif-

⁴ H. BOLTON KING, *Storia dell'unità italiana ossia storia politica dell'Italia dal 1814 al 1871*, 2 voll., Milano 1909-10, nuova ed. con pref. di E. RAGIONIERI, 4 voll., Roma 1960, prima ed. inglese 1899; Id., *Mazzini*, Firenze 1903 (prima ed. inglese 1902).

fuso in Inghilterra di Mazzini tenebroso tirannicida, sottolineò che il nucleo centrale della sua opera era quello religioso e che da questo erano sorti il suo impegno e la sua condotta politica. Era stata la sua fede indomita a fare del genovese, nonostante la debole impalcatura teologica e filosofica sulla quale essa poggiava, il più grande riferimento etico e il massimo ispiratore dell'unità italiana. Su un terreno abbastanza simile si mosse anche Gaetano Salvemini, che fu l'iniziatore dello studio sistematico delle fonti mazziniane. Salvemini, sottolineando le radici saintsimoniane del pensiero di Mazzini, contribuì ad ampliarne la portata ideologica e filosofica, cogliendo in pieno l'importanza dell'afflato religioso che aveva permeato di sé tutta un'epoca della storia europea. E anche se poi Salvemini pose in evidenza la scarsa incisività della componente religiosa mazziniana nella realtà della stagione risorgimentale, soffocata dal laicismo della democrazia liberale e minata da un possibilismo che aveva portato più volte il cospiratore genovese a cedimenti su punti anche basilari del suo programma, fu poi lo stesso Salvemini a rilevare ancora che, al di là di qualunque tatticismo e di qualunque compromesso, Mazzini non aveva mai ceduto sul punto dell'unità a qualunque costo, imponendone l'idea all'intero movimento nazionale. Per questo egli aveva assunto un ruolo fondamentale nel processo di unificazione e per questo Salvemini respingeva l'accusa che Enrico Ferri aveva mosso a Mazzini di essere stato in definitiva un borghese reazionario. Salvemini rilevava, infatti, che, pur con tutti i suoi limiti e le sue debolezze, senza lo Stato unitario neppure il socialismo di Ferri avrebbe potuto svilupparsi come aveva poi fatto, e all'unificazione politica del paese Mazzini aveva contribuito in modo decisivo.⁵

Le opere di Bolton King e di Salvemini apportarono alla storiografia risorgimentale un impulso innovativo che superò ampiamente i confini della vicenda biografica mazziniana. Bolton King affrontò tutta una serie di problemi economici, demografici, sociali, scolastici, finanziari facendo ricorso a una serie di dati statistici che sino ad allora erano stati raramente utilizzati. Pose all'attenzione della sto-

⁵ G. SALVEMINI, *Il pensiero religioso, politico, sociale di Giuseppe Mazzini*, Messina 1905. Le successive edizioni portano il titolo *Mazzini*; nelle *Opere*, Milano 1961, è nel vol. II, *Scritti sul Risorgimento*, a c. di P. PIERI e C. PISCHEDDA.

riografia la questione delle mancate riforme sociali e della scarsa cura del governo per le masse contadine e colse correttamente in alcuni termini essenziali i problemi del Mezzogiorno e della Sicilia nello Stato unitario. Puritano e antipapista, perseguì con il suo lavoro l'obiettivo di ricondurre l'Italia nel solco di una politica estera filofrancese ed antitriplicista, concordando in questo pienamente con Salvemini. La sua sensibilità per il problema religioso gli consentì di percepire con notevole acume e lucidità il nesso che aveva legato la volontà di riscatto politico della penisola con l'aspirazione ad una profonda riforma religiosa e morale di segno liberaldemocratico. Di qui la sua simpatia per Ricasoli, di qui anche le sue riserve sul concetto cavouriano di libera Chiesa in libero Stato. Utile tatticamente nell'immediato, gli sembrava che quel concetto precludesse allo Stato la possibilità di obbligare la Chiesa a riformarsi. Salvemini, a sua volta, sulla scorta delle sue convinzioni democratiche, socialiste, federaliste, fornì il primo esempio di analisi della composizione sociale dei partiti, indicò in Cattaneo la più alta guida spirituale del Risorgimento, individuò nell'incapacità degli esigui gruppi borghesi meridionali di controllare le rivolte contadine la ragione principale della vittoria della soluzione accentrata e moderata su quella federale e democratica. Se è vero, come ha rilevato Maturi, che la sua analisi delle lotte risorgimentali, come di quelle del 1890-98, ridotte ad uno scontro tra aristocrazia fondiaria e borghesia cittadina alleatasi, a fine secolo, con i socialisti, può risultare troppo schematica, è vero anche che il suo richiamo al contenuto sociale ed economico di quelle lotte e tutta la sua riflessione sulla storia dell'Italia unita esercitarono un'influenza grandissima sulla cultura italiana del nuovo secolo.

La ripresa di interesse per Cattaneo, la delimitazione delle differenze tra borghesia meridionale e borghesia settentrionale, la lettura in chiave economica del processo di unificazione nazionale ebbero tutte un decisivo impulso da parte di Gaetano Salvemini, per tacere dell'autentica svolta impressa al pensiero meridionalista dalla sua proposta di alleanza tra operai del Nord e contadini del Sud come asse portante di quello schieramento democratico che avrebbe dovuto battere il blocco agrario-industriale-imperialista consolidatosi negli anni di Crispi e che alimentava tutti gli squilibri, economico-sociali, civili e territoriali, da cui l'Italia era più che mai afflitta a cavallo dei due secoli.

Alla scoperta del mondo della rivoluzione diede più tardi un contributo rilevante anche Nello Rosselli con i suoi *Mazzini e Bakunine*⁶ e *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano*.⁷ Oltre che delineare con chiarezza il contrasto tra Mazzini e Bakunin nella conquista del consenso delle masse italiane a due differenti strategie rivoluzionarie, Rosselli offrì una descrizione delle condizioni delle masse lavoratrici nel primo decennio post-unitario che ha trovato in seguito pochi eguali storiografici. Affiorano in Rosselli tutti i pericoli della storiografia militante, dello psicologismo, della suggestionabilità letteraria, ma il controllo scientifico resta nelle sue opere sempre elevato e la sua interpretazione di Pisacane e del Piemonte socialista, pur soggetta a revisione, resta un evento storiografico di pionieristica originalità.

L'interpretazione economica.

I problemi finanziari, economici e sociali della nuova Italia, fortemente sentiti da Salvemini, stimolarono l'esigenza di conoscere a fondo il sostrato economico e sociale degli eventi risorgimentali, un'esigenza rimasta a lungo surclassata da quella di approfondire la genesi politico-militare e ideologica del Risorgimento. Solo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si ebbe quindi una prima fioritura di studi rigorosi sulle trasformazioni socio-economiche dell'Italia preunitaria che giunse ad individuare in linea generale un filo diretto tra riforme settecentesche e spinte liberali del XIX secolo. Gli studi di Antonio Anzilotti sulla Toscana leopoldina e quelli di Giuseppe Prato sul Piemonte si collocano in un'ottica di questo tipo, apertamente sollecitata dapprima da George Bourgin⁸ e poi riproposta da Raffaele Ciasca nel 1916 con il suo saggio su *L'origine del «Programma per l'opinione nazionale italiana» del 1847-48*.⁹ In questo, sulla base di una ricca documentazione pubblicistica, si sosteneva che il Risorgimento era stato opera di una borghesia in ascesa che puntava, ostacolata

⁶ Torino 1927.

⁷ Torino 1932.

⁸ G. BOURGIN, *Les études relatives a la période du Risorgimento en Italie. 1789-1870*, Paris 1911.

⁹ Milano, Roma, Napoli 1916.

dall'Austria, alla formazione di un grande mercato nazionale e alla conquista di un potere politico corrispondente alla sua forza economica. Una tesi criticata dapprima da Ernesto Masi¹⁰ e successivamente confutata da Kent Robert Greenfield per la Lombardia¹¹ e poi da Luigi Luzzatto nel 1952 per l'intera penisola. Per essi non esisteva al momento dell'unificazione nazionale una consistente borghesia capitalistica interessata alla formazione del mercato nazionale e direttamente partecipe delle lotte risorgimentali. A questa tesi aderirono successivamente sia Luciano Cafagna, sia Rosario Romeo per i quali il Risorgimento fu opera oltre che delle aspirazioni dinastiche di casa Savoia anche di un movimento nazionale dominato da una «intelligenza» liberale convinta che la creazione di uno Stato unitario liberal-costituzionale e di un libero mercato nazionale avrebbe creato un contesto all'interno del quale le forze del capitalismo italiano avrebbero trovato condizioni più idonee per crescere e irrobustirsi.¹²

L'interpretazione filologica e la comprensione storica del mondo della reazione.

Nel quadro delle diverse correnti interpretative che presero corpo negli anni a cavallo dei due secoli si colloca anche l'inizio di un filone puramente filologico, almeno negli intenti dichiarati, impersonato da Alessandro Luzio. Luzio ritenne che un riferimento sistematico alla documentazione d'archivio gli potesse permettere di fondare su una base di pressoché assoluta certezza una rievocazione 'imparziale' degli avvenimenti storici. E in effetti una ricca documentazione messa in valore da lui per la prima volta, gli consentì di portare un grande contributo alla scoperta di tutto un cosmo politico clandestino la cui conoscenza fu successivamente approfondita da Alessandro Galante Garrone e Armando Saitta. Fu inoltre lui a portare l'attenzione sul

¹⁰ E. MASI, *La storia del Risorgimento nei libri. Bibliografia ragionata*, Bologna 1911.

¹¹ K.R. GREENFIELD, *Economia e liberalismo nel Risorgimento. Il movimento nazionale in Lombardia dal 1815*, Bari 1940, nuova ed. 1964.

¹² L. LUZZATTO, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea*, 2 voll., Padova 1950-52.

mondo austro-germanico, di cui fu caldo ammiratore, cercando di analizzarlo dal di fuori della prospettiva di contrapposizione dettata dalla memoria delle guerre risorgimentali. Nell'aspirazione a giudicare equanimente, fu lui, clerico-conservatore, a spezzare la tradizione antimazziniana della storiografia moderata, e fu ancora lui a porre con vigore il problema storiografico del ruolo della monarchia nel Risorgimento. E tuttavia fu proprio la sua storiografia prioritariamente basata sulla fede assoluta nel documento a dimostrare che anche il documento all'apparenza più oggettivo e sicuro era in realtà di per sé insufficiente a garantire una conoscenza e un giudizio storico inoppugnabile. Qualunque documento infatti diveniva strumento di autentica conoscenza storica solo attraverso l'interpretazione del pensiero investigativo e giudicante dello storico. Ma il tribunale di Luzio non fu imparziale, né la sua forza di storico tale da permettergli di trascendere la mera sfera degli avvenimenti individuali e di attingere ad una visione complessiva sempre convincente. Sintomatico il fatto che, grande ammiratore di Carlo Alberto e della monarchia sabauda, pur individuando un problema storico di grande portata, non fu in grado di risolverlo fornendo una valutazione del loro ruolo della dinastia sabauda sufficientemente convincente. Infine il suo sabaudismo storiografico ed etico-politico non gli impedì di aderire al fascismo e alla repubblica di Salò.¹³

Critica e difesa dell'Italia liberale.

Il crollo del regime liberale e l'avvento della dittatura fascista segnarono una svolta fondamentale nell'evoluzione del pensiero storiografico italiano. Nel nuovo contesto politico-istituzionale la na-

¹³ A. LUZIO, *Le Cinque giornate di Milano nelle narrazioni di fonte austriaca*, Roma 1899; ID., *Antonio Salvotti e i processi del ventuno*, Roma 1901; ID., *Carlo Alberto e Giuseppe Mazzini. Studi e ricerche di storia del Risorgimento*, Torino 1923; ID., *Giuseppe Mazzini, in Profili biografici e bozzetti storici*, Milano 1927; ID., *Il processo Pellico-Maroncelli secondo gli atti ufficiali segreti*, Milano 1903; ID., *I processi politici di Milano e Mantova 1851-53 restituiti dall'Austria. Comunicazioni documentate*, Milano 1919; ID., *La Massoneria e il Risorgimento italiano: saggio storico-critico*, 2 voll., Bologna 1925.

tura della soluzione moderata del Risorgimento e la fragilità dello Stato da esso generato furono riproposte con inusitata virulenza dalla riflessione della cultura storica di ogni tendenza, incontrando critiche e condanne senza appello ad opera non solo della storiografia nazional-fascista, ma anche di molta parte di quella di orientamento ideologico-politico antifascista. In particolare nel multiforme schieramento antifascista emersero forti tendenze a ricercare le ragioni del crollo del regime liberale risalendo al modo in cui si era formato lo Stato unitario, alla sua incapacità di far partecipare le grandi masse alle lotte risorgimentali e alla vita del nuovo Stato, al carattere accentrato della struttura amministrativa di esso, agli interessi settoriali e classisti del suo gruppo dirigente. Contro l'accentramento amministrativo si espressero cattolici come Luigi Sturzo e Francesco Luigi Ferrari, repubblicani come Oliviero Zuccharini, meridionalisti come Guido Dorso e lo stesso Salvemini. Sui limiti della penetrazione delle idee liberali in Italia si soffermò anche Guido De Ruggiero nella sua *Storia del liberalismo europeo* nel 1925,¹⁴ mentre Piero Gobetti negava decisamente che in Italia fosse mai avvenuta una autentica *Rivoluzione liberale*. Il Risorgimento, secondo lui, era stata una rivoluzione fallita che non aveva dato luogo ad uno Stato autenticamente liberale e laico. L'unità d'Italia non era stata realizzata in virtù di una larga partecipazione delle masse né di una radicale riforma dei rapporti con la Chiesa e la religione, bensì di una equivoca alleanza del movimento nazionale con la monarchia e di un arrendevole compromesso con il cattolicesimo. Si era trattato dunque di un *Risorgimento senza eroi*.¹⁵ In quegli stessi anni Antonio Gramsci avviava le sue riflessioni sulla natura, politica, sociale e economica dello Stato unitario e assai più di Gobetti si soffermò sull'insufficiente e patologico sviluppo capitalistico del Paese. Le sue tesi sarebbero state poi sviluppate durante gli anni del carcere e rese note solo nel secondo dopoguerra, tuttavia già i suoi scritti del 1926 si inserivano abbastanza organicamente nel quadro di interventi e prese di posizione che

¹⁴ Bari 1925.

¹⁵ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Bologna 1924, ristampata in *Opere complete*, a c. di P. SPRIANO, Torino 1960; ID., *Risorgimento senza eroi. Studi sul pensiero piemontese nel Risorgimento*, Torino 1926; nuova ed. con introd. di F. VENTURI, Torino 1976.

contribuirono alla messa a punto dell'interpretazione del fascismo come rivelazione dei peccati originali dello Stato liberale.¹⁶

Alle tesi di Gobetti rispose tuttavia Adolfo Omodeo, difendendo l'operato di quanti si erano impegnati nell'operazione unitaria, che erano stati sicuramente di numero abbastanza ridotto rispetto al totale della popolazione, ma che altrettanto sicuramente avevano costituito la maggioranza di quanti partecipavano attivamente alla vita politica del paese, e quindi l'unica maggioranza che veramente contava e rappresentava l'intero paese. Né secondo Omodeo si poteva tacciare di mancato eroismo coloro che avevano fatto il Risorgimento, a maggior ragione proprio perché pur minoranza numerica avevano messo in gioco la vita in un'operazione che aveva cambiato la storia d'Italia come poche altre volte in precedenza era avvenuto.¹⁷ E in quegli stessi anni Salvemini, in una sua opera rimasta poi oscurata dalle più note opere di Volpe e di Croce, pur sottolineando il carattere élitario e conservatore dello Stato liberale, difese tuttavia il Risorgimento come una necessità storica irrinunciabile e di importanza assolutamente positiva per la storia nazionale, al di là di qualunque critica si potesse muovere alla natura dello Stato liberale.¹⁸

Ma alla difesa del grande valore storico del Risorgimento concorse soprattutto Benedetto Croce con la sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), nella quale rivendicò il carattere altamente progressivo dei primi cinquant'anni di vita dello Stato italiano, che, pur con tutti i suoi difetti e carenze, era stato in grado di assicurare alla società italiana un progresso ininterrotto in tutti i campi e a tutti i livelli, promuovendo un coinvolgimento sempre più ampio della popolazione nella vita politica. Ciò facendo egli rivendicava automaticamente la grande portata storica della creazione dello Stato che quel progresso aveva garantito, contro le svalutazioni di parte non solo socialista e cattolica, ma soprattutto nazionalista e fascista, al punto da affermare nella sua *Storia d'Europa nel secolo decimono* (1932) che «se per la

¹⁶ A. GRAMSCI, *Alcuni temi della quistione (sic) meridionale*, in Id., *La questione meridionale*, a c. di F. DE FELICE e V. PARLATO, Roma 1972; Id., *L'ordine nuovo (1919-1920)*, Torino 1954.

¹⁷ A. OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, Torino 1951 (ivi 1955²).

¹⁸ G. SALVEMINI, *L'Italia politica nel XIX secolo*, pubblicata nella collana «L'Europa nel secolo XIX», dir. da D. DONATI e F. CARLI, vol. I, Padova 1925.

storia politica si potesse parlare di capolavori, come per le opere dell'arte, il processo della indipendenza, libertà e unità d'Italia meriterebbe di essere detto il capolavoro dei movimenti liberali-nazionali del secolo decimonono: tanto ammirevole si vide in esso la contemporanza dei varî elementi, il rispetto all'antico e l'innovare profondo, la prudenza sagace degli uomini di stato e l'impeto dei rivoluzionari e dei volontari, l'ardimento e la moderazione ...».¹⁹

La storiografia nazionalista e l'interpretazione diplomatica e sabaudista.

In quegli stessi anni la cultura storica liberale e democratica dei Croce e degli Omodeo doveva peraltro confrontarsi non solo con la critica antirisorgimentale di forze democratico-marxiste, ma anche con quella di matrice nazionalista affidata non più soltanto all'estro intemperante e dissacratorio, ma letterario più che politico, e alla filologia spesso insicura di un Alfredo Oriani. L'interpretazione nazionalista del Risorgimento e della storia dello Stato liberale poteva contare ora soprattutto sulla complessa ed energica metodologia di uno storico di grande statura come Gioacchino Volpe o anche di un intellettuale e filosofo della levatura di Giovanni Gentile. Se il 1928 fu l'anno della *Storia d'Italia* di Croce, il 1927 era stato quello dell'*Italia in cammino* di Volpe, un'opera in cui Risorgimento e Italia liberale erano viste più nelle loro insufficienze e asfitticità che non nella loro portata rivoluzionaria e progressiva e in risposta alla quale Croce sentì l'esigenza di scrivere la sua *Storia d'Italia*. Nell'*Italia in cammino*, ma anche in altre opere di Volpe, l'unificazione politica sabaudocavouriana, pur apprezzata in assoluto come fatto positivo della storia d'Italia, non era vista come l'atto più altamente significativo del cammino del popolo italiano verso la sua piena realizzazione come autonoma entità nazionale.²⁰ Quel cammino era iniziato molti secoli prima con la nascita dei comuni e in realtà trovava la sua

¹⁹ Cit. dalla III ed. economica, Bari 1972, pp. 198, 199.

²⁰ G. VOLPE, *L'Italia in cammino. L'ultimo cinquantennio*, Milano 1927. Su posizioni abbastanza simili era anche G. GENTILE, *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze 1923.

vera conclusione solo con l'instaurazione del regime fascista, che realizzava il vero e completo Risorgimento nazionale immettendo nella vita politica dello Stato totalitario il popolo italiano nella sua interezza. In questa visione gli elementi autoctoni e nazionali in senso lato trovavano una naturale rivalutazione a scapito delle spinte e dei richiami culturali, ideologici e politici esterni (illuminismo, europeismo, rivoluzione francese) mentre veniva drasticamente ridimensionato il ruolo e l'opera delle forze politiche liberali ottocentesche, che con il loro conservatorismo elitario avevano tenuto fuori dal Risorgimento e dallo Stato nazional-liberale le masse popolari. Il Risorgimento tendeva così a risolversi non nell'ambito delle vicende politiche e militari che, a partire dal movimento giacobino, avevano portato alla creazione dell'unità politica della penisola, quanto nell'ambito del più vasto e prolungato processo di sviluppo dell'individualità storica della nazione italiana nel consorzio degli Stati nazionali dell'Europa. Mentre da un lato divenivano allora importanti gli elementi anche extrastatali di costruzione dell'identità e della storia nazionale risalenti sino all'età dei liberi comuni, dall'altro lato, più che quello delle forze politiche liberali, diveniva importante il ruolo della monarchia sabauda, senza la quale Volpe riteneva che l'Italia non si sarebbe mai fatta, perché era stata essa a risolvere il nodo dei rapporti con le altre potenze europee e in essa egli vedeva peraltro un fattore costruttivo nazionale risalente alla sua politica settecentesca ben più potente di un'ideologia politica come quella liberale, potenzialmente internazionalista e affacciata in Italia solo dall'Ottocento. Da ciò derivò che in altri storici meno capaci di Volpe e di Gentile di tenere abbastanza coeso e in equilibrio, pur nel quadro di precise scelte gerarchiche, il complesso gioco delle forze storiche in campo, fece la sua comparsa una pericolosa tendenza a ridurre la storia dei rapporti tra i popoli a semplice storia delle relazioni internazionali, e quindi la storia politica in storia diplomatica, con uno spostamento all'inizio del Settecento delle origini del Risorgimento ed una sopravvalutazione del ruolo di casa Savoia, alla cui politica di espansione sul versante italiano venne attribuita sin da allora una funzione nazionale che in realtà essa non aveva avuto.²¹

²¹ Si vedano a tal proposito A. SOLMI, *Le prime origini del Risorgimento*, «Poli-

La visione europeista.

Contro la visione della scuola sabaudista reagì Adolfo Omodeo, che seppe indagare in modo mirabile il vasto e complesso articolarsi del movimento nazionale italiano come grande momento della storia europea, e a livello non solo diplomatico, bensì anche e soprattutto culturale e civile. Contro la rivalutazione strumentale di sovrani, ministri e intellettuali che in realtà al Risorgimento avevano dato un apporto limitato e spesso nullo, Omodeo tornò a sottolineare l'importanza decisiva del ruolo di Mazzini e Cavour, che egli vedeva in dialettica complementarietà e non in rigida contrapposizione, nell'opera di trasformazione del mito unitario in coscienza politica collettiva e poi in realtà storica concreta.²² Contrapposta alle posizioni nazionaliste e sabaudiste è da vedere anche la lettura di Luigi Salvatorelli. Per questi la visione sabaudista, riducendo tutto al semplice fatto materiale delle annessioni e dei movimenti territoriali, oltre a non spiegare molti avvenimenti che si svolsero al di fuori e contro la politica di casa Savoia, ignorava l'elemento culturale e spirituale del Risorgimento. D'altro canto l'interpretazione nazionalista, vedendolo come un processo del tutto autoctono, non coglieva l'aspirazione europea del Risorgimento, che puntò invece a ricondurre la società italiana nel cerchio di quella civiltà della quale sino al Rinascimento aveva detenuto il primato e dalla quale si era appartata durante i secoli della decadenza quando la politica si era ridotta a ragion di Stato, la cultura a erudizione, la religiosità a puro rito.²³

tica», V (1925), pp. 24-41; Id., *Discorsi sulla storia d'Italia*, Firenze 1933, ma soprattutto E. ROTA, *Le origini del Risorgimento (1700-1800)*, 2 voll., Milano 1938; Id., *Il problema italiano dal 1700 al 1815. L'idea unitaria*, Milano 1938; lo stesso Carlo Morandi tese ad anticipare sensibilmente i tempi della spinta all'unificazione in *Idee e formazioni politiche in Lombardia dal 1748 al 1814*, Torino 1927; sul problema dei rapporti internazionali si veda dello stesso Morandi, *Alcuni aspetti del Risorgimento come problema politico europeo*, «R. stor. ital.», XLVIII (1931), pp. 171-207.

²² A. OMODEO, *L'opera politica del conte di Cavour*, parte I, 1848-1857, Firenze 1940; Id., *L'età del Risorgimento italiano*, Napoli 1960 (Messina 1931¹); Id., *Mazzini e Cavour*, «Critica», XXXII (1934), pp. 278-303, 358-77, 435-48, e XXXIII (1935), pp. 34-57, 99-113, 189-208, 270-87, 341-70.

²³ L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino 1935 (1959⁶); Id., *Pensiero e azione del Risorgimento*, Torino 1943 (1974⁷).

La crisi del secondo dopoguerra.

A queste conclusioni Salvatorelli giungeva nel 1950 quando l'Italia aveva ormai vissuto la tragedia della seconda guerra mondiale, aveva cambiato regime, aveva avviato la ricostruzione della sua economia e la costruzione di una nuova democrazia. Il quadro non solo politico, ma anche intellettuale e morale della nazione cambiò allora profondamente. Nazione e patria, che tanta parte avevano avuto nello svolgimento della storia del precedente secolo e mezzo, venivano decadendo rapidamente di fronte all'affermarsi di altre esigenze, di altri valori e di altre forze politiche. La monarchia sabauda, che durante il fascismo, al di là di ogni possibile giudizio polemico, aveva costituito un elemento di continuità della tradizione risorgimentale, era scomparsa, spezzando un rapporto istituzionale col Risorgimento che sul piano dei rapporti politici era stato reciso già dall'avvento al potere del fascismo e che ora vedeva l'ascesa alla direzione del paese di forze socialiste e cattoliche che al Risorgimento o non avevano partecipato, come le masse obbedienti ai dettati della Chiesa ufficiale e del papato, o, se lo avevano fatto, era stato in posizione del tutto secondaria come per i socialisti. I partiti risorgimentali, persa l'antica egemonia e quel minimo di influenza conservata durante il fascismo, vennero relegati in posizione del tutto subalterna. In questo mutato contesto riprese forza la tendenza a collegare il disastro del fascismo e della seconda guerra mondiale alle carenze e alle tare storiche dello Stato liberale, nel contempo si ebbe un forte interesse per la storia sociale e religiosa, per le esigenze locali ed i processi economici, con particolare attenzione alle condizioni di vita e di lavoro delle masse popolari, a scapito della storia politico-istituzionale e militare nonché dei ceti dirigenti. Maturarono insomma le condizioni per una ripresa del dibattito sul Risorgimento spostata su terreni e con atteggiamenti del tutto diversi da quelli dei precedenti decenni. Non senza ragione Arturo Carlo Jemolo, quando pubblicò il suo magistrale lavoro su *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*,²⁴ in cui con mirabile equilibrio rilanciava la visione cattolico-liberale affrontando una tematica sino ad allora dominata per la parte

²⁴ Torino 1948.

cattolica dalla storiografia intransigente, ebbe a dichiarare di sentirsi un superstite del Risorgimento: il processo a quest'ultimo era infatti ripreso con vigore ben più alto che nel primo dopoguerra.

Gramsci, Sereni e la risposta neo-liberale di Romeo.

Una posizione di primo piano nella cultura storica italiana venne allora ad occupare l'interpretazione del Risorgimento che Antonio Gramsci aveva dato nei *Quaderni del carcere*.²⁵ Rilevando la debolezza e l'inconsistenza nell'età del Risorgimento della classe dirigente italiana, la grande miseria e l'arretratezza del paese, l'antico e mai sanato contrasto tra città e campagna, il peso debordante della Chiesa, la mancanza di autonomia internazionale dell'Italia, Gramsci individuò la causa decisiva del prevalere della soluzione moderata nell'incapacità del Partito d'azione di porre al centro del proprio programma politico la questione agraria e di attuare così in Italia una politica di tipo giacobino. Più che la superiorità delle forze cavouriane era stata la rinuncia da parte della democrazia alla rivoluzione sociale nelle campagne a consentire l'instaurazione nel 1861 di un regime politico dominato dai liberali, a ristretta partecipazione popolare, segnato da forti squilibri sociali e territoriali, promotore di uno sviluppo del capitalismo lento e asfittico. Tutto ciò si sarebbe potuto evitare se fosse stata realizzata una rivoluzione agraria con la creazione di una piccola proprietà contadina sul modello francese, i cui effetti positivi sullo sviluppo del capitalismo industriale in Italia furono sostenuti, del tutto indipendentemente da Gramsci, anche da Emilio Sereni, il quale nel 1947 diede alle stampe alcuni suoi saggi composti alla vigilia della seconda guerra mondiale.²⁶

L'influenza delle riflessioni di Gramsci sulla cultura storica italiana marxista, ma anche non marxista, fu enorme. Tutta una serie di interrogativi e di tematiche di ricerca si riproposero all'attenzione

²⁵ A. GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Torino 1949; la più aggiornata edizione dei *Quaderni del carcere* è stata curata come è noto da Valentino Gerratana nel 1975; si veda inoltre l'edizione di A. GRAMSCI, *Sul Risorgimento*, a c. di E. FUBINI, *Introduzione* di G. CANDELORO, Roma 1959 (1967^a).

²⁶ E. SERENI, *Il capitalismo nelle campagne*, Torino 1975 (1947).

degli storici. La messa a fuoco dei caratteri dell'area democratico-mazziniana, della sua incapacità di formare un partito in grado di contrastare l'egemonia moderata, i rapporti, per questa via, con la rivoluzione francese e quindi, ancora, il problema delle origini del Risorgimento, come pure le condizioni sociali ed economiche delle campagne, impegnarono una folta schiera di studiosi (da Villani a De Felice, da Giuntella a Frugoni, da Fasanari a Venturi, da Saitta a Galante Garrone e così via). Essi portarono contributi molto importanti alla conoscenza del mondo della democrazia italiana e del bagaglio culturale ed ideologico che l'aveva contraddistinta.²⁷ Si vennero così precisando i termini in cui le idee di indipendenza e di unità si erano progressivamente allargate a cerchie politiche sempre più ampie e composite dietro la spinta dei contrasti sorti durante il periodo francese tra i patrioti italiani e gli occupanti. Nel contempo si accrebbero di molto le conoscenze relative alle condizioni economico-sociali della penisola, mentre nel 1955 Alexander Gerschenkron inserì il caso italiano in una teoria generale dello sviluppo di cui nei decenni successivi si sarebbe molto discusso.²⁸

La svalutazione della costruzione unitaria in quanto operazione di natura liberal-moderata e conservatrice fu inoltre proposta negli anni Cinquanta anche nelle opere di Denis Mack Smith e in particolare nella sua *Storia d'Italia dal 1861 al 1958*, uscita proprio a ridosso della celebrazione del centenario dell'unità. Essa rappresentò un cambiamento a 180 gradi dell'atteggiamento della storiografia dei Bolton King, William Keith Hancock, Arthur Whyte, George M. Trevelyan, che avevano sempre guardato positivamente al Risorgi-

²⁷ P. VILLANI, *Feudalità, riforme, capitalismo agrario. Panorama della storia sociale italiana tra Sette e Ottocento*, Bari 1968; R. DE FELICE, *Studi recenti di storia del triennio rivoluzionario in Italia (1796-1799)*, «Società», 3 (1955), pp. 498-513; Id., *Italia giacobina*, Napoli 1965; V.E. GIUNTELLA, *La Giacobina Repubblica Romana (1798-1799). Aspetti e momenti*, «Arch. Soc. romana Stor. p.», LXXXII (1950), pp. 15-20; A. FRUGONI, *Breve storia della repubblica bresciana*, Brescia 1947; R. FASANARI, *Gli albori del Risorgimento a Verona (1785-1801)*, Verona 1950; A. SAITTA, *Filippo Buonarroti. Contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Roma 1950-51; A. GALANTE GARRONE, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'800 (1828-1837)*, Torino 1951, nuova ed. ampliata 1972.

²⁸ Il saggio di A. Gerschenkron è ora riprodotto in Id., *Il problema storico dell'arretratezza economica*, Torino 1965.

mento e allo Stato unitario italiano. Mack Smith non solo ricondusse le cause dell'avvento del fascismo alla nascita dello stato unitario, ma delineò una storia del Risorgimento e dell'Italia unita praticamente priva, nelle sue componenti fondamentali, di qualunque aspetto positivo. La storiografia cattolica, infine, si divise tra la visione complessivamente positiva del Risorgimento di un Arturo Carlo Jemolo, e quella decisamente critica di un Mario Romani e degli eredi dell'integralismo cattolico ottocentesco, i quali, assieme agli storici gramsciani, fornirono materiale per una svalutazione dei valori nazionali a favore dell'universalismo cattolico di vasti settori della DC e dell'internazionalismo proletario del PCI.

La cultura liberal-crociana rispose in modo sistematico alle tesi gramsciane nel 1956-59 con gli scritti di Rosario Romeo raccolti nel volume *Risorgimento e capitalismo*.²⁹ Romeo sostenne che, pur essendo i contadini in larga parte mobilitabili su un obiettivo come quello della spartizione delle terre, restava da dimostrare che le potenze europee, già così diffidenti nell'accettare un progetto politico liberal-moderato come quello cavouriano-sabaudo, avrebbero consentito un processo di unificazione della penisola che includesse come parte integrante una rivoluzione sociale come quella prefigurata da Gramsci. Per quel che riguarda poi la pretesa di superiore funzionalità che la piccola proprietà coltivatrice avrebbe potuto avere sullo sviluppo capitalistico italiano rispetto alla configurazione dei rapporti di produzione rimasti in essere nel 1861, Romeo si richiamò al terzo libro del Capitale di Marx e agli studi di George Lefebvre sulle campagne francesi. Quest'ultimo aveva riscontrato che in Francia nelle aree maggiormente investite dalla rivoluzione giacobina la piccola proprietà contadina aveva di fatto costituito un fattore di rallentamento anziché di stimolo allo sviluppo del capitalismo in genere e di quello industriale in particolare. Marx del resto aveva messo in guardia dagli effetti che la polverizzazione su scala familiare della proprietà e della conduzione della terra avrebbe avu-

²⁹ R. ROMEO, *La storiografia politica marxista*, «Nord Sud», 21 (1956), pp. 5-37 e 22 (1956), pp. 16-44, e Id., *Problemi dello sviluppo capitalistico in Italia dal 1861 al 1887*, *ibid.*, 44 (1958), pp. 7-61 e 45 (1958), pp. 23-57, poi entrambi raccolti in Id., *Risorgimento e capitalismo*, Bari 1959.

to. Essa avrebbe segregato una massa enorme di potenziali consumatori e prestatori d'opera dal mercato e consolidato una struttura della proprietà che avrebbe causato sul medio e lungo periodo un forte rallentamento del processo di mercantizzazione dell'economia. Che era quanto riscontrato per l'appunto da Lefebvre nelle campagne francesi investite dalla politica giacobina, dove, pur essendo stato garantito all'inizio un modesto miglioramento dei redditi contadini, si era però avuto un ristagno tecnico e produttivo che si protrasse poi per buona parte del secolo XIX. Una rivoluzione agraria in Italia secondo Romeo avrebbe travolto non solo la grande proprietà feudale, ma anche quelle forme di più avanzata organizzazione economica, esistenti in larga parte del Nord e del Centro della penisola, che erano state in grado di assicurare livelli di accumulazione di capitale decisamente superiori a quelli della piccola proprietà contadina. Invece fu proprio quella struttura sociale e produttiva a consentire allo Stato di realizzare attraverso la leva fiscale e altre misure straordinarie, come la vendita dei beni ecclesiastici, il corso forzoso e il debito pubblico, un cospicuo trasferimento di capitali agricoli all'espansione delle infrastrutture e altri servizi funzionali allo sviluppo commerciale e industriale. La quotizzazione delle terre, accrescendo i consumi, avrebbe ridotto i risparmi, compromesso l'accumulazione e quindi anche gli investimenti in infrastrutture, che ebbero un ruolo di primaria importanza ai fini dello sviluppo industriale di un paese come l'Italia, privo di colonie, emarginato dai grandi circuiti dell'intermediazione mercantile internazionale, povero di quelle materie prime che avevano consentito all'Inghilterra e ad altri stati europei di costruire il loro poderoso apparato di industrie pesanti e di base. I dati ufficiali sulla produzione agraria, sui consumi, sui risparmi e sugli investimenti, gli indici della produzione industriale ed altri indicatori, pur tra incertezze e dubbi di vario tipo, provavano la validità dell'interpretazione di Romeo e il fondamentale ruolo propulsivo svolto dallo Stato liberale nel creare le condizioni per avviare in modo irreversibile uno sviluppo industriale che nel corso del secolo XX sarebbe divenuto uno dei più importanti su scala planetaria.³⁰

³⁰ R. ROMEO, *Breve storia della grande industria in Italia. 1861-1961*, Milano 1988 (Bologna 1961).

Gli scritti di Romeo aprirono un dibattito molto intenso sull'ipotesi gramsciana di rivoluzione agraria e poi sul modello interpretativo della storia economica dello Stato liberale.³¹ Quel dibattito non può considerarsi del tutto chiuso per quel che riguarda questa seconda tematica, la quale si è potuta anche avvalere di una messe di ricerche specifiche di storia economica di alto livello che hanno consentito un avanzamento senza precedenti nella conoscenza dell'evoluzione economica, sociale e civile dell'Italia pre e post-unitaria, anche se per molte di esse resta l'esigenza di chiarire quale sia stato il rapporto delle trasformazioni economiche descritte con la dimensione politica nazionale segnata dalla nascita dello Stato unitario.³² Tuttavia, per quel che riguarda specificamente l'interpretazione gramsciana-sereniana, quel dibattito ebbe un punto di svolta direi risolutivo nel 1986 con l'uscita dell'XI ed ultimo volume della *Storia dell'Italia moderna* di Giorgio Candeloro. Nel saggio conclusivo di quel volume Candeloro correggeva esplicitamente le sue pluridecennali posizioni filo-gramsciane e ammetteva che la rivoluzione agraria auspicata da

³¹ Il dibattito aperto da Romeo sull'ipotesi di rivoluzione agraria di Gramsci e sullo sviluppo economico dell'Italia liberale è ricostruito sommariamente in G. PESCOSOLIDO, *Premessa* a R. ROMEO, *Risorgimento e capitalismo*, (I ed. nella «Economica Laterza», Roma, Bari 1998); G. PESCOSOLIDO, *Agricoltura e industria nell'Italia unita*, Roma, Bari 2004⁴; ID., *Unità nazionale e sviluppo economico in Italia. 1750-1913*, Roma, Bari 2007²; S. FENOALTEA, *L'economia italiana dall'Unità alla Grande Guerra*, Roma, Bari 2006. Testi di riferimento fondamentali restano, oltre a quelli già citati di Gramsci, Sereni, Romeo, gli scritti successivi di E. SERENI, *Capitalismo e mercato nazionale*, Roma 1966 (1974³); R. ROMEO, *Capitalismo e disonestà scientifica: ovvero del senatore Emilio Sereni*, «Nord Sud», 59 (1959), pp. 70-85; tutti i testi riprodotti nell'antologia a c. di A. CARACCILO, *La formazione dell'Italia industriale*, Bari 1969 (1973³); M. ROMANI, *Storia economica d'Italia nel secolo XIX. 1815-1914*, vol. II, Milano 1976; F. BONELLI, *Il capitalismo italiano. Linee generali d'interpretazione*, in *Storia d'Italia. Annali*, I, *Dal feudalesimo al capitalismo*, a c. di R. ROMANO e C. VIVANTI, Torino 1978, pp. 1193-1255; L. CAFAGNA, *Dualismo e sviluppo nella storia d'Italia*, Venezia 1989.

³² I più importanti di questi studi sono stati pubblicati in due note collane storiche di grande prestigio e alto livello scientifico: l'«Archivio economico dell'unificazione italiana», diretto da C.M. Cipolla e promosso dall'IRI, e gli «Studi e ricerche di storia economica italiana nell'età del Risorgimento» finanziati dalla Banca commerciale. Tuttavia per una più completa rassegna di essi rinvio alla nota bibliografica conclusiva di G. PESCOSOLIDO, *Unità nazionale e sviluppo economico*, cit.

Gramsci e Sereni sarebbe stata a metà Ottocento se non impossibile, certo deludente per gli stessi contadini.³³ Da allora la migliore storiografia di tradizione gramsciana ha rivalutato sensibilmente la portata storica del processo di unificazione nazionale, avvicinandosi sin quasi ad identificarsi con le posizioni della storiografia liberal-democratica, che con Romeo aveva indicato l'unità d'Italia come un evento di grande portata storica sia a livello nazionale che a livello continentale, frutto dell'azione congiunta del movimento nazionale e dello Stato sabauda, passaggio fondamentale per il superamento non solo della 'minorità' politica, ma anche dell'arretratezza economica e della stagnazione che da secoli affliggeva la penisola e per la partecipazione di essa ai valori e alle conquiste più alte della moderna civiltà occidentale.

La deriva antiunitaria degli ultimi due decenni.

Dopo gli anni Ottanta a livello di storiografia qualificata sono stati pochi i lavori che hanno impresso sviluppi significativi al discorso interpretativo risorgimentale. Fra di essi si pongono in rilievo gli studi di E. Di Ciommo, tesi a ricostruire una gestazione ideologica del movimento nazionale italiano nella quale, accanto ai classici e più noti apporti di Mazzini, Balbo, Gioberti ecc., emergono le meno conosciute riflessioni politiche di Romagnosi, Leopardi, Mancini;³⁴ gli studi di A.M. Banti, tesi a valorizzare la portata di massa del movimento nazionale e la forza costruttiva del movimento letterario romantico e patriottico e quelli di Antonino De Francesco che hanno portato un contributo di grande originalità interpretativa sulle origini del movimento nazionale in età giacobina.³⁵ Con minori effetti sullo sviluppo del discorso interpretativo d'insieme, ma comunque con i pregi di una narrazione efficace ed equilibrata della vicenda

³³ Milano 1986, p. 299.

³⁴ E. DI CIOMMO, *I confini dell'identità: teorie e modelli di nazione in Italia*, Roma, Bari 2004.

³⁵ A.M. BANTI, *op. cit.*; A. DE FRANCESCO, *Ideologie e movimenti politici*, in *Storia d'Italia*, a c. di G. SABBATUCCI e V. VIDOTTO, vol. I, Roma, Bari 1994, pp. 229-336; Id. *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Roma, Bari 1994.

fondante della nostra storia nazionale, vanno ricordati anche i lavori G. Pecout, Lucy Riall, J-Y Frétygné.

Le novità più rilevanti, e purtroppo in negativo data la loro risonanza a livello di opinione pubblica, sono avvenute non sul piano della riflessione storiografica, ma su quello della divulgazione giornalistica e mediatica, dove il tema dell'unificazione nazionale è divenuto preda di incursioni senza alcun serio retroterra scientifico, il più delle volte prive anche delle più elementari conoscenze dell'enorme dibattito svolto sin dall'Ottocento da grandi storici che non possono essere citati senza essere letti o peggio ignorati a cuor leggero, incursioni portatrici non di rado di grossolani errori anche meramente informativi quando non di vere e proprie falsificazioni della realtà storica. A tale livello hanno preso ad impazzare 'revisioni' spesso spacciate per nuove e originali scoperte di fenomeni come la spedizione garibaldina e piemontese nel Sud, giudicata come pura e brutale conquista attraverso la lente della repressione dei moti di Bronte e del brigantaggio postunitario, o come i rocamboleschi recuperi dei regimi borbonico, asburgico o pontificio. Per fortuna a livello di testate come il «Corriere della sera» non sono mancate firme come Rizzo, Stella, Cazzullo che hanno contrastato questa marea disinformativa e deformante della realtà storica risorgimentale. Ma non va dimenticato che tutto questo materiale ha fornito i riferimenti culturali alle pulsioni separatiste della Lega, come lo hanno fornito, più o meno inconsapevolmente da parte dei rispettivi autori, le operazioni demolitrici della storia nazionale italiana degli ultimi epigoni di Denis Mack Smith, come Christopher Duggan, che continuano a fornire visioni totalmente negative non solo del Risorgimento, ma dell'intera storia politica e civile dell'Italia moderna, senza peraltro spiegare, come fatto invece da Galasso,³⁶ da dove scaturisca la realtà storica di una nazione che è arrivata a inserirsi, grazie al Risorgimento e allo Stato unitario, tra le 10-12 più ricche e sviluppate del mondo.

³⁶ G. GALASSO, *L'Italia s'è desta. Tradizione storica e identità nazionale dal Risorgimento alla Repubblica*, Firenze 2002.

ROBERTO VIVARELLI

IL RISORGIMENTO E LE IDEE DI NAZIONE

Nell'anno accademico 1943-44, un momento particolarmente drammatico della nostra storia sul cui significato tornerò tra poco, dalla cattedra di storia moderna dell'Università di Milano, Federico Chabod svolgeva un corso di storia che è rimasto celebre. Il suo titolo era *L'idea di Europa*, ma in realtà il corso era diviso in due parti separate: una prima, più breve (pp. 21-61), intitolata «La nazione», una seconda, più ampia (pp. 65-141), intitolata «L'Europa». ¹ L'accostamento non era casuale. Per intenderlo bisogna, appunto, risalire alle preoccupazioni di quegli anni. L'arco di tempo 1943-44 corrisponde a una svolta nella storia della seconda guerra mondiale, che sul piano generale segna l'inizio del tramonto del dominio militare tedesco sui fronti di guerra e il tramonto delle speranze di vittoria della Germania nazista; sul piano italiano, con l'8 settembre 1943 — una data cruciale della nostra storia — quella svolta segna la fine dello stato unitario e l'inizio di una dolorosa guerra civile. Proprio alla fine di quello stesso anno accademico, Chabod raggiungerà la sua Valle d'Aosta per unirsi a una formazione partigiana. ² In questi frangenti, con la sensibilità dello storico di razza che percepisce quali siano i problemi più gravi del suo tempo e vuole intenderne la natura, Chabod vedeva in quella guerra l'esito estremo del nazionalismo e si proponeva di coglierne la peculiarità nel confronto con un precedente quadro storico, quando aveva prevalso un comune sentire, secondo il quale i singoli stati, pur nella loro particolarità, non avevano cessato di riconoscersi quali appartenenti ad una più vasta comunità internazionale, dove anche il perseguimento dei loro interessi trovava un limite. ³ Di questa comunità internazionale, l'Europa, e della sua coscienza, Cha-

¹ F. CHABOD, *Corso di storia moderna (Anno accademico 1943-44)*, lezioni raccolte a c. di B.M. CREMONESI, *L'idea di Europa*, Milano, Varese, s.d.

² Cf. S. SOAVE, *Federico Chabod politico*, Bologna 1989, cap. III.

³ Cf. specialmente F. CHABOD, *Corso di storia moderna*, cit., pp. 17, 18.

bod si proponeva di ricostruire l'identità, perciò «l'idea» di Europa. Ma, come egli esplicitamente avverte: «Noi siamo venuti su nel clima delle 'nazioni', non in quello dell'impero dantesco e della *ecclesia* medioevale. Il termine 'nazione' ci è noto e vicino assai più dell'altro 'comunità europea'. Ed è pertanto opportuno, prima di iniziare la storia dell'idea di Europa, dar una rapida scorsa all'idea di nazione', per vedere come essa si sia formata e sviluppata sino al punto da soffocare, ad un certo momento, il senso dell'unità civile complessiva, per lasciar sole, in campo, l'una contro l'altra armata, le singole unità statali». ⁴ E la prima parte del corso, la parte dedicata appunto alla nazione, si apre con l'affermazione: «Dire senso di nazionalità, significa dire senso di individualità storica. Si giunge al principio di nazione in quanto si giunge ad affermare, contro tendenze generalizzatrici ed universalizzanti, il principio del particolare, del singolo». ⁵ Il che equivaleva, e Chabod lo illustrerà ampiamente nel testo, a indicare nel romanticismo la matrice dell'idea di nazione.

Il testo di queste lezioni milanesi ha avuto una sorte singolare, perché pur ripetutamente richiamate in un largo numero di studi, nella loro versione originale esse non sono state mai più ristampate. Tuttavia, Chabod se ne servì negli anni successivi separando le due parti, il che già di per sé ne snaturava il significato originario. Nel 1947, la parte del corso dedicata all'Europa veniva largamente rielaborata e presentata come prolusione al corso che egli tenne all'Università di Roma, dove nel frattempo si era trasferito. Si tratta di un testo assai suggestivo ma, a mio parere, un po' sfocato e privo dell'intensità del testo precedente. ⁶ In quello stesso anno accademico, 1946-47, egli dedicava le sue lezioni di storia moderna proprio all'idea di nazione, riprendendo il testo della prima parte delle lezioni milanesi. E quando alla fine dell'anno, come allora si usava, di queste lezioni uscirono le dispense, Chabod ne inviò una copia a Gaetano Salvemini. ⁷

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Id.*, *L'idea di Europa*, prolusione al corso di storia moderna nell'Università di Roma, 22 gen. 1947, ora in *Id.*, *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, a c. di L. AZZOLINI, Bologna 1995, pp. 139-203.

⁷ F. CHABOD, *Lezioni di storia moderna* (Università degli Studi di Roma, Facoltà

Dopo il lungo esilio, Salvemini era allora sulla via del ritorno e in procinto di riprendere all'Università di Firenze l'insegnamento che era stato costretto a lasciare oltre vent'anni prima. E nell'anno accademico 1949-50 egli teneva un corso, sarà il suo ultimo corso universitario, dal titolo *Il Risorgimento*. Pubblicate, anche queste lezioni, in forma di dispense universitarie, esse non hanno avuto l'attenzione che a mio parere meritano.⁸ Il titolo è, almeno in parte, fuorviante, perché solo marginalmente esse riguardano il secolo XIX. Per la più parte, esse trattano invece quegli aspetti della storia d'Italia, che potrebbero dirsi le premesse del Risorgimento. In questo quadro, i capitoli più interessanti sono quelli dedicati alla formazione in Italia del sentimento nazionale attraverso i secoli. Nell'ambito di questo problema, Salvemini si confronta con le lezioni di Chabod, le lezioni del 1946-47, sull'idea di nazione, e ne contesta radicalmente la tesi di fondo, e cioè che la moderna idea di nazione nasca con il romanticismo. Secondo Salvemini, questa tesi è inaccettabile, perché dimentica che un'idea di nazione (Salvemini preferisce il termine «coscienza nazionale»), diversa da quella di natura romantica ma non meno legittima, era già ben presente nell'ambito di una cultura illuministica. Alla discussione della tesi di Chabod e alla sua confutazione, Salvemini dedica molte pagine (due capitoli), che andrebbero lette nella loro interezza, dove puntigliosamente e in modo assai articolato, della tesi di Chabod si esaminano i singoli aspetti.⁹ Sommariamente, da un lato Salvemini nega che certi sentimenti, ritenuti da Chabod caratteristici dell'animo romantico (il senso dell'onore, il rispetto verso la morale, l'amore per le tradizioni, le speranze), fossero estranei al clima del periodo precedente, improntato da una cultura illuministica. Sicché egli afferma che «non esiste alcun legame necessario di interdipendenza fra l'idea di nazione e lo stato d'animo romantico».¹⁰ Dall'altro, egli sottolinea come ciò che divide l'illuminismo dal romanticismo non è il fatto che solo il romanticismo abbia dato vita a un'idea di nazione, quanto piuttosto la diversità tra

di Lettere e Filosofia), anno accademico 1946-47: *Sommario metodologico. L'idea di nazione*, Roma s.d.

⁸ G. SALVEMINI, *Il Risorgimento*, lezioni universitarie, Firenze s.d. (ma 1950), ora in ID., *Scritti sul Risorgimento*, a c. di P. PIERI e C. PISCHEDDA, Milano 1961, pp. 473-663.

⁹ *Ibid.*, pp. 542-60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 545.

un'idea di nazione di natura illuministica e un'idea di nazione di natura romantica. Esse muovevano, infatti, da presupposti profondamente diversi, dai quali derivavano due opposti modi di dare alla nazione un'organizzazione politica. Ciò che specialmente differenzia queste due idee di nazione sono il modo di concepire lo stato e il modo di concepire la libertà personale, cioè il rapporto tra stato e individuo. E così Salvemini scrive: «Non c'è nulla di mistico, nulla di nebuloso, nulla di sovrumano nello stato illuminista. Esso è il sovrano che difende il popolo contro ogni prepotenza straniera e ogni insubordinazione domestica, e a questo scopo mantiene un esercito, una magistratura, una amministrazione, e per mantenere questa macchina protettiva riscuote le imposte. Lo stato è un'organizzazione utilitaria, creata dagli individui per garantire i diritti individuali, in forza di un 'contratto sociale' che lega governanti e governati. Questo stato, che bisognerebbe chiamare, con parola più pedestre, 'amministrazione', non funziona secondo leggi proprie superiori ai diritti individuali, la cosiddetta 'ragion di stato'. (...) L'amministrazione o stato non è dissimile da un corpo di pompieri o da una società di assicurazione sulla vita o contro la grandine».¹¹

Sono affermazioni estreme, quasi provocatorie, che si propongono di sottolineare, io credo, ciò che lo stato illuminista non è: non è uno stato etico. Ben altra cosa lo stato dei romantici, e Salvemini così lo delinea: «Secondo il romantico, lo stato non è né l'insieme degli individui che vivono su un dato territorio sotto la stessa amministrazione, né i funzionari che compongono quella amministrazione, né i funzionari che formano il governo centrale di quell'amministrazione, né il sovrano (o la oligarchia) che si trovano al culmine di quel governo centrale. Lo stato è qualcosa di indefinito e di indefinibile, un 'corpo mistico', il quale comprende tutte quelle realtà, ma tutte le supera e le comanda».¹² Come è naturale, nell'uno e nell'altro tipo di stato è ben diverso il rapporto tra le istituzioni e il singolo individuo. Nello stato romantico questo rapporto, come scrive Salvemini, diventa «più intimo». «Il singolo non si sente unito allo stato da semplici vantaggi d'ordine pratico e superficiale, potendo vivere la pro-

¹¹ *Ibid.*, p. 548.

¹² *Ibid.*

pria vita come bastante a se stessa. L'individuo deve essere saldato allo stato con tutto il proprio essere, le proprie e più intime necessità, le più alte aspirazioni: deve insomma fondersi in esso (...). Si ha, cioè, la risoluzione del singolo nello stato, senza riserve e renitenze, con tutto ciò che egli ha ed è, anima e corpo. A questo risultato non si arriva se non si ripudia il razionalismo illuminista. (...) Un aggregato di individui non costituisce una nazione. La nazione per sorgere esige una comunione di volontà. In questo illuminismo e romanticismo coincidono. Ma per l'illuminista la nazione nasce dal concorso delle volontà individuali. Per il romantico la nazione è il prodotto di una volontà unica, nella quale sono fuse tutte le volontà individuali, e che pervade tutti gli individui, li prende tutti con tutto ciò che sentono, pensano ed operano. La nazione ha una sola volontà, che risiede in tutti i suoi membri, la volontà nazionale. L'individuo, obbedendo a quella volontà, obbedisce a se stesso e quindi è libero. (...) Il libero individuo dello stato romantico è uno schiavo che è felice d'essere schiavo, perché non si sente schiavo ma crede di essere libero. Invece nel regime illuminista l'individuo conserva intatte tutte le sue capacità critiche, obbedisce quando la sua ragione gli comanda di obbedire, ma conserva il diritto di dissentire dai suoi concittadini se la ragione gli dice che essi sono in errore».¹³

Già da queste sommarie citazioni apparirà sufficientemente chiaro quanto Salvemini ritenesse drastico il contrasto tra queste due diverse idee di nazione; e appare ugualmente chiaro che ad esse corrispondono due ben diverse forme di comunità politica: l'idea romantica concepisce la nazione come una comunità di credenti, l'idea illuminista concepisce la nazione come una comunità di cittadini. Si tratta di una distinzione che segna profondamente le forme di stato.

Mi è ignoto se Chabod abbia mai replicato alle obiezioni di Salvemini. Certo è che a queste obiezioni egli non dette mai una risposta pubblica, ed è ugualmente certo che di queste lezioni di Salvemini egli fu a conoscenza, perché risulta, da una cartolina presente tra le sue carte, che quel testo gli fu spedito.¹⁴ Ma sul tema idea di

¹³ *Ibid.*, pp. 548-50.

¹⁴ Una copia della cartolina, in data 20 marzo 1950, conservata nell'Archivio Chabod a Roma, mi è stata gentilmente inviata da Luisa Azzolini, che ringrazio.

nazione, dopo il corso del 1946-47, Chabod in forma specifica non tornò più, sicché è impossibile dire se delle critiche di Salvemini egli abbia tenuto conto. Occorre, del resto, tener presente che ogni ricerca è condizionata dal problema ad essa sotteso, che in qualche modo la indirizza. Ora, il problema che aveva portato Chabod a fermarsi sull'idea di nazione, riguardava le origini del nazionalismo e il modo come questo fenomeno nuovo avesse corroso le basi di una comunità internazionale, che allora corrispondeva all'Europa; perciò non può sorprendere che, in quest'ottica, egli si fosse fermato sull'idea di nazione di natura romantica. Rispetto alla quale Chabod proponeva una particolare distinzione, anch'essa funzionale al suo discorso, e cioè che questa stessa idea potesse ugualmente riposare sulla natura o sulla volontà.¹⁵ Una distinzione, per verità, assai ambigua, ma che gli permetteva di assolvere dalla responsabilità di avere aperto la strada al nazionalismo, la pur sempre romantica idea di nazione che aveva animato uno dei maggiori apostoli del nostro Risorgimento, Giuseppe Mazzini. Sulla questione tornerò tra breve. Rimane che, indipendentemente dal taglio delle loro opere, che lasciavano la questione aperta, sia Chabod che Salvemini tracciavano il profilo delle idee di nazione presenti nel corso del Risorgimento, ed è per noi importante vedere chi siano stati di queste due diverse idee i rappresentanti esemplari. Sembra di ovvia evidenza che il personaggio più rappresentativo di un'idea di nazione romantica sia stato Mazzini. Sul lato opposto le cose sono meno semplici, perché il fronte è diviso, ma io credo che il pretendente più legittimo a rappresentare nel Risorgimento un'idea di nazione illuminista, sia Cavour, perché mi sembra in lui evidente l'intento di costruire uno stato corrispondente a una comunità di cittadini. Non dimentico, intendiamoci, Carlo Cattaneo, e su di lui mi fermerò più avanti. Nel frattempo chiediamoci quale sia stata la sorte di queste due idee di nazione dopo il 1861. È mia convinzione che il filo rosso nelle lotte politiche che si hanno in Italia tra l'Unità e il fascismo, si ritrovi proprio nel contrasto tra i fautori di una nazione come comunità di credenti, e i fautori di una nazione come comunità di cittadini, che equivale a dire coloro i quali,

¹⁵ Cf. specialmente F. CHABOD, *L'idea di nazione*, a c. di A. SARTTA ed E. SESTAN, Bari 1961, p. 66 e *pass.*

più o meno consapevolmente, cercavano di aprire la strada alla democrazia.

La mia, necessariamente, sarà una ricognizione sommaria. Fermiamoci, intanto, su alcune cose che sappiamo per certo e che possono dare al mio discorso un certo ordine. La prima, che il 1861, la data dell'Unità d'Italia, non fu avvertito come la vittoria di un'idea romantica di nazione. Il vincitore fu allora Cavour, non Mazzini, e dopo di lui, sino al 1876, fu al governo la Destra, cioè i moderati, che con l'idea romantica di nazione avevano ben poco a che fare. La seconda cosa che noi sappiamo, tra le altre, è che gradualmente, nell'ultimo ventennio di quel secolo, si registra non solo nello spirito pubblico ma nell'indirizzo di governo, un mutamento, che corrisponde alla penetrazione anche in Italia di un modo di sentire proprio del nazionalismo. In che rapporto si pone questo fenomeno nuovo e le forze politiche che lo sostengono o vi si oppongono, con le precedenti idee di nazione? Per rispondere al non facile quesito ci può essere di aiuto, almeno preliminarmente, un'altra opera di Federico Chabod, una grande opera, *Le premesse* di una storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896.¹⁶

Frutto di una ricerca durata molti anni, quest'opera, come è noto, fu pubblicata nel 1951, e sarebbe interessante conoscere, non lo sappiamo, come si sia articolata la sua stesura e che parte vi abbiano avuto le esperienze dei tempi rispetto al testo finale.¹⁷ Si tratta di un grande affresco che ricostruisce, spesso minutamente, le vicende dello spirito pubblico, non soltanto in Italia, davanti a quel grande trauma che, nella storia d'Europa, fu il 1870. In quella data e nella politica di Bismarck, Chabod individua la nascita del moderno nazionalismo, quel nazionalismo che settant'anni più tardi avrebbe concorso a scatenare la seconda guerra mondiale.¹⁸ Il segno più eloquente di questa svolta viene indicato da Chabod nella più volte citata affermazione di

¹⁶ F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896. Le premesse*, Bari 1951.

¹⁷ Sulla composizione e il carattere di quest'opera cf. G. SASSO, *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Napoli 1985, pp. 95-132.

¹⁸ Sulla genesi del giudizio di Chabod sul 1870 rimando a R. VIVARELLI, *Il 1870 nella storia d'Europa e nella storiografia* (1981), ora in Id., *Storia e storiografia. Approssimazioni per lo studio dell'età contemporanea*, Roma 2004, pp. 1-26.

Bismarck di non riconoscere nell'Europa niente più che un'espressione geografica.¹⁹ Nelle pagine di Chabod, Bismarck appare come colui che ha aperto le porte a quella anarchia internazionale, che al nazionalismo spontaneamente si accompagna. Inoltre, nel nome della Realpolitik, con Bismarck la forza delle armi prevaleva sulle forze morali, e si apriva la strada ad una concezione della politica come semplice potenza materiale, il che era la negazione degli ideali liberali. Ebbene, chi sono in Italia, nelle pagine di Chabod, coloro che si oppongono a questo andar dei tempi, che guardano con dolore alla Francia sconfitta e ne auspicano la ripresa, che continuano a credere nel significato e nel valore di un'idea di Europa, così come continuano a riconoscersi negli ideali liberali? Sono, con poche eccezioni, i moderati, gli eredi di Cavour e della tradizione politica che Cavour aveva rappresentato. Pertanto, i moderati sono fautori di una politica estera improntata alla prudenza, anche perché convinti della debolezza del paese e che dopo le prove, necessarie ma difficili, del 1866 e del 1870, dovessero prevalere nell'indirizzo di governo le preoccupazioni per le condizioni interne, che era di estrema urgenza sforzarsi di migliorare, piuttosto che spendere le limitate risorse finanziarie per sostenere velleitarie ambizioni espansionistiche. In proposito, sono chiarissime le ripetute dichiarazioni di colui che, nel quadro di Chabod, è il personaggio più rappresentativo, Giovanni Visconti Venosta.²⁰ In una lettera a Nigra, il 22 maggio 1871, egli così scrive: «Che cosa desidera l'immensa maggioranza degli italiani ora che abbiamo raggiunto il nostro intento nazionale? Desidera la tranquillità, desidera di poter avere quel sentimento di sicurezza che ci è necessario per sviluppare il benessere interno e le nostre forze materiali e morali».²¹ In lui questa preoccupazione è costante, come confermano le sue successive, analoghe e pubbliche dichiarazioni. Così, il 25 ottobre 1874, nel discorso elettorale a Tirano, in cui si afferma che lo scopo della politica

¹⁹ Cf. specialmente F. CHABOD, *Le premesse*, cit., pp. 168, 169; e cf., ad esempio, Id., *L'idea di Europa* (1947), cit., p. 200; Id., *Nazione ed Europa nel pensiero dell'Ottocento*, «Quad. Acì», 6 (1951), p. 32.

²⁰ Se ne veda il bel ritratto, oltre i molti richiami particolari, in F. CHABOD, *Le premesse*, cit., pp. 563-99.

²¹ In B. VIGEZZI, *L'Italia dopo l'Unità: liberalismo e politica estera*, in *La politica estera italiana (1860-1985)*, a c. di R.J.B. BOSWORTH e S. ROMANO, Bologna 1991, p. 253.

estera dopo il 1870 (la politica estera da lui diretta) era stato quello «di affrettare il momento in cui finalmente le riuscisse di far parlare poco di sé. Il che significa di far sì che l'Italia potesse finalmente avere dinnanzi a sé quel periodo di tempo, al quale aveva pure gran bisogno di giungere; in cui con un sentimento di sicurezza e senza essere distolto da altre più vive sollecitudini, il paese nostro avesse agio, pace e tempo necessario per occuparsi delle sue questioni interne». ²² E Visconti Venosta confermerà queste sue convinzioni anche dopo avere lasciato responsabilità di governo.

Sono parole nelle quali si coglie facilmente, le citazioni potrebbero moltiplicarsi, come a differenza dei loro oppositori, i moderati e ora, insieme, tutti coloro che, pur provenendo da esperienze politiche diverse, condividevano l'idea di una nazione come comunità di cittadini, ritenevano che il Risorgimento non fosse un punto di arrivo, ma più modestamente un punto di partenza. Il che vale a dire quanto la strada fosse ancora lunga per arrivare a formare dei liberi cittadini. Ben altro il modo di veder le cose sulla sponda opposta, come si vedrà dopo il 1876 quando, con la caduta della Destra, andrà al potere la Sinistra, cioè gli eredi dei democratici. Nelle loro file, le suggestioni della lezione bismarckiana e i suoi veleni penetreranno assai presto e assai facilmente, come ben mostra l'esempio di Francesco Crispi, ma non soltanto. Nelle sue pagine, Chabod coglie con grande finezza le molte note, e di voci assai diverse, nelle quali emerge in modo vistoso l'impazienza per le grandi imprese, l'insofferenza e le rampogne nei confronti di quanti consigliavano cautela, nella convinzione che la meta, una volta conseguita l'unità, fosse ormai raggiunta e il Risorgimento dovesse considerarsi un punto di arrivo, sicché l'Italia era vista già pronta per fare la sua parte sulle vie del mondo, al pari delle altre potenze. Di conseguenza, ignorando le condizioni del paese e le miserie delle sue plebi, questi uomini ritenevano che nell'indirizzo di governo la politica estera dovesse prevalere su quella interna. Le plebi potevano aspettare. Attraverso il confronto di queste molte voci, Chabod mostra convincentemente come in Italia le porte al nazionalismo furono aperte dalle forze politiche eredi della tradizione democratica, cioè da quelle forze politi-

²² In F. CHABOD, *Le premesse*, cit., pp. 159 e 531.

che che avevano comunque fatto propria l'idea romantica di nazione.²³

Questa constatazione, non di altro si tratta, pone necessariamente il problema del rapporto tra il nazionalismo e Mazzini. Una questione controversa, che sfiorerò appena, rispetto alla quale si può benissimo ipotizzare, egli muore nel 1872, che Mazzini non si sarebbe riconosciuto nei nazionalismi degli anni successivi, i quali, senza eccezioni, non erano affatto disposti a riconoscere un dovere di solidarietà tra popoli pur diversi, nel nome di quella comune umanità che a Mazzini fu sempre cara. Si può benissimo ipotizzare questo e altro, per quello che valgono certe ipotesi, ma la questione è un'altra. Non si tratta di mettere in dubbio i suoi buoni sentimenti; si tratta invece di vedere se, indipendentemente dalle sue intenzioni, le idee che Mazzini affermò e diffuse e soprattutto la sua idea romantica di nazione, con le sue implicazioni, che postulavano la fede dei cittadini nella religione della patria, intesa come un dovere civico, e postulavano la costituzione di uno stato etico; si tratta di vedere se queste premesse, di per sé, non abbiano favorito il formarsi di uno stato d'animo atto, più tardi e in circostanze certamente nuove, a convertire il patriottismo mazziniano in nazionalismo.²⁴ Di fatto è quanto avvenne. Ma torniamo sui nostri passi.

La data 1876 si colloca a metà di un decennio che conobbe una ricchissima fioritura di quelle che Enzo Tagliacozzo, tra i primi a farne oggetto di studio, chiamò «voci di realismo politico».²⁵ Fu una stagione piena di impulsi generosi, cioè di volontà di bene. Questa volontà di bene non era un semplice moto sentimentale perché, seppur ispirata da un impulso morale, corrispondeva anche a un giudizio politico, secondo il quale la migliore difesa delle istituzioni erano le riforme. Ma prima di operare, operare per correggere, bisogna conoscere. Le voci di realismo furono soprattutto voci di denuncia, cioè di esposizione impietosa di una realtà sociale, che ci si dava la pena di

²³ Il motivo percorre tutte le pagine di quest'opera: cf., a esempio, *ibid.*, pp. 109-13, il confronto tra i moderati e Crispi.

²⁴ In proposito rimando a R. VIVARELLI, *Salvemini e Mazzini* (1985), ora in *Id.*, *Storia e storiografia*, cit., pp. 103-28.

²⁵ E. TAGLIACOZZO, *Voci di realismo politico dopo il 1870*, Bari 1937.

investigare con serietà e pazienza e che veniva ora esposta in una serie di studi e di inchieste. Si tratta di un insieme di lavori che documentano in modo incontrovertibile il grado di consapevolezza che in quegli anni si raggiunse, sulle condizioni effettive del paese e di quanto fosse profonda e diffusa la miseria tra i ceti popolari. In questo composito quadro, che metteva a nudo il dramma quotidiano che le plebi italiane vivevano, spicca per la vastità dell'indagine, la ricchezza della documentazione, ma anche la serietà delle considerazioni che l'accompagnano, la grande inchiesta agraria che prende il nome da Stefano Jacini. Una inchiesta parlamentare, sull'esempio del più classico riformismo liberale, che altrove si serviva di queste indagini come guida per un più efficace intervento. Gli atti dell'inchiesta agraria cominciano a pubblicarsi agli inizi degli anni Ottanta; la relazione finale reca la data 1884. Sono gli stessi anni nei quali, la Sinistra al potere, ha inizio un significativo mutamento nell'indirizzo della politica estera. Lo sbarco a Massaua, cioè l'inizio delle avventure coloniali, sarà nel 1885. All'inchiesta agraria, così come a tutti gli altri documenti di denuncia della questione sociale e della sua gravità, non farà seguito nessun provvedimento riformatore. Ed è importante tener presente questa sincronia tra i documenti che segnalano i termini effettivi dello stato di salute del paese reale, e decisioni politiche che di queste condizioni non tenendo alcun conto, indirizzano verso vane imprese le nostre assai limitate risorse. Sono indici di quanto fosse scarso in quella classe dirigente il senso della realtà, e tanto più scarso quanto più ci si dichiarava ammiratori di una Realpolitik. Questa carenza non è priva di una sua spiegazione: essa è il frutto di una *forma mentis*, dove la retorica prevale sul realismo; in altre parole, essa è un difetto di cultura.

Proprio sul terreno della cultura, ancora una volta, Chabod ci accompagna, per farci meglio capire i diversi itinerari delle due idee di nazione dopo il 1870, e intorno a quali motivi si sia approfondita la divisione tra coloro che intendevano la nazione come comunità di cittadini, e coloro che la intendevano come comunità di credenti. La cultura, infatti, condiziona la politica, perché guida l'azione determinando il modo di valutare la realtà delle cose. E proprio su questo terreno, il terreno della cultura, si coglie ora con grande evidenza l'orientamento nuovo che le forze politiche assumono, dove appare oramai superata la tradizionale divisione tra moderati e democratici.

Ciò che ora conta, e ciò che ora divide, è il diverso modo di valutare la realtà delle cose: da un lato empiricamente, mantenendo ben fermi i piedi per terra e assumendo come guida l'esperienza dei fatti; dall'altro, guardando la realtà attraverso il prisma delle proprie idee preconcepite e lasciando, quindi, che l'immaginazione prevalga sui fatti. Da una parte realisti, dall'altra idealisti o retori. In base a questo nuovo orientamento convergono ora verso le stesse posizioni dei moderati tutti coloro, fautori di una nazione come comunità di cittadini, ma che in precedenza si erano trovati su posizioni democratiche: così i seguaci di Cattaneo (morto nel 1869), così quel grande protagonista della cultura italiana dell'Ottocento, che fu Francesco De Sanctis. Due linee divergenti che, da allora in avanti, segneranno la cultura italiana, in un contrasto aperto che, in un primo periodo, appare evidente nel confronto di De Sanctis con Giosue Carducci.²⁶

Il confronto tra De Sanctis e Carducci, le due figure più rappresentative della cultura italiana dopo l'Unità, è assai istruttivo. In De Sanctis nessuna nostalgia del passato. In quella sua grande opera che è la *Storia della letteratura italiana*, e in un insieme di altri scritti, egli pone con fermezza il problema della decadenza dell'Italia, come decadenza della coscienza morale e dello spirito critico. Nella sua appassionata analisi, egli aveva ben presente la lezione di Sismondi, sicché in lui è costante l'esigenza del confronto tra un'Europa civile, da cui il mondo moderno era nato, e un'Italia che, dopo un promettente esordio, a questo processo era rimasta per lo più estranea. Il suo problema, che affrontò sia con gli scritti, sia con l'impegno politico, fu quello di indicare la strada onde a questo mondo moderno l'Italia sapesse ricongiungersi. Era un'ottica che necessariamente vedeva nel Risorgimento niente affatto un punto di arrivo ma, più modestamente, solo un punto di partenza. Non si illudeva che per fare dell'Italia una comunità di liberi cittadini il cammino fosse breve. Per fare della plebe un popolo libero, consapevole dei suoi doveri e dei suoi diritti, in grado di controllare la pubblica amministrazione, cioè per formare dei cittadini, occorreva — come egli scrisse — una lenta

²⁶ Cf. R. VIVARELLI, *La cultura italiana e il fascismo*, in Id., *Fascismo e storia d'Italia*, Bologna 2008, pp. 44-51.

ma costante opera di educazione, in grado di attuare un rinnovamento intellettuale e morale.²⁷ E di fronte alla gravità della situazione e alla penuria dei mezzi, già negli anni Settanta De Sanctis non esitò ad ammonire che convenisse una modestia della politica estera a favore di un'audacia della politica interna.²⁸ Quale strumento principe per la riforma intellettuale e morale che egli proponeva, indicò proprio il realismo, da lui definito «la misura dell'ideale». Si tratta di un giudizio che egli illustrò in scritti memorabili, di cui mi limito a riportare qui alcuni passi: «Credere che l'ideale solo perché si sia affacciato allo spirito, sia già reale è l'errore dei popoli sentimentali e immaginosi, poco usi alla dura pratica della vita. (...) Un ideale astratto, impaziente, violento, ignorante (...) ha il suo crogiuolo e la sua correzione nel realismo, che gl'insegna le leggi regolatrici della vita naturale e sociale, incontro a cui poco vale l'entusiasmo eroico. (...) Il realismo è il grande educatore dell'ideale». Ancora, in uno scritto dell'anno successivo, si legge: «Non solo una educazione positiva fondata sulle condizioni reali della nostra natura e delle nostre facoltà ci purifica dallo spirito malsano di avventure, e ci tiene stretti agli ideali più vicini e più conformi al nostro stato, ma ancora ci addestra al fare. (...) Oggi non si presenta più alla mente un ideale, se non accompagnato da questo punto interrogativo: C'è la forza? Un gran progresso questo e si dee al realismo. Produrre e disciplinare la forza, apparecchiare gl'istrumenti della mente, disporre all'opera più che al fantasticare, questo è lavoro lento, modesto, ma solo atto a rendere un popolo grande e rispettato».²⁹

Tutt'altra lettura, e del passato e del presente, quella del Carducci. Nelle sue varie considerazioni sulle vicende della nostra storia civile, l'innegabile declino è presentato semplicemente come un fenomeno politico e niente affatto come una debolezza morale e intellettuale, perché si pretende che anche in quel declino l'Italia abbia

²⁷ *Ibid.*, pp. 45, 46.

²⁸ La stessa espressione ricorre nei discorsi alla camera del giugno-luglio 1864 e del settembre-ottobre 1865, in F. DE SANCTIS, *Il Mezzogiorno e lo stato unitario*, a c. di F. FERRI, Torino 1960, pp. 218 e 228.

²⁹ Cf. i due articoli dal «Diritto», *La misura dell'ideale* (31 dic. 1877), e *L'educazione dell'ideale* (4 gen. 1878), in F. DE SANCTIS, *I partiti e l'educazione della nuova Italia*, a c. di N. CORTESE, Torino 1970, pp. 163-69.

dato agli altri una lezione di civiltà.³⁰ Perciò non sorprende che egli consideri il Risorgimento come un vero punto di arrivo. Nella sua visione del passato, tutta priva di ombre, né poteva porsi la questione di un recupero del terreno perduto, sul piano morale e intellettuale, perché egli negava il problema; né tanto meno si poneva la questione di un compito nuovo dell'Italia, quello di ricongiungersi ad un mondo moderno, che a Carducci era del tutto sconosciuto. Perciò in lui non trovava freni l'anelito a che l'Italia mostrasse subito la sua grandezza. Ed erano motivo di profonda frustrazione sia le sconfitte di Custoza e di Lissa, di cui non ci si chiedevano le ragioni, sia la moderazione, vista come viltà, con la quale i governi avevano, sino al 1870, gestito la questione romana. Da queste premesse, era ben naturale che dopo il 1887, con l'avvento di Crispi al potere, di questo focoso siciliano Carducci divenisse il nume tutelare.³¹

A questa data, De Sanctis era uscito di scena (muore nel 1883). Sul piano della cultura letteraria non mi sembra che gli succedano eredi, ma la sua lezione non è perduta sul piano della vita civile, basti ricordare il nome di Giustino Fortunato che di De Sanctis si dichiarò discepolo.³² L'avvento di Crispi al potere, nel 1887, segnò una svolta nell'indirizzo di governo, che due anni più tardi meriterà le ben motivate critiche di Stefano Jacini, uno degli ultimi rappresentanti della Destra storica, riassunte nella sua celebre definizione di «megalomania».³³ Il rapporto tra Crispi e la tradizione politica democratica, da cui egli proveniva, è ambiguo e rimane ancora in gran parte in ombra, perché la sua più recente e autorevole biografia, documentariamente assai ricca, di fatto ignora il problema, e non bastano i fatti a far capire le cose quando, chi li raccoglie, non è orientato da un'idea guida che ne chiarisca il significato.³⁴ L'avvento di Crispi sulla scena

³⁰ Cf. R. VIVARELLI, *La cultura italiana e il fascismo*, cit., p. 47.

³¹ *Ibid.*, pp. 50, 51.

³² Cf. G. FORTUNATO, *Commemorazione di Francesco De Sanctis* (22 gen. 1884), in *Id.*, *Il Mezzogiorno e lo stato italiano. Discorsi politici (1880-1910)*, I, Bari 1911, pp. 195-201.

³³ Cf. S. JACINI, *Pensieri sulla politica italiana*, Firenze 1889; e ancora *Id.*, *Le forze conservative nella nuova Italia*, appendice al libro *Pensieri sulla politica italiana*, Firenze 1891.

³⁴ CH. DUGGAN, *Creare la nazione. Vita di Francesco Crispi*, Roma, Bari 2000.

politica coincide, inoltre, con l'emergere di un fenomeno nuovo, il darwinismo sociale, che segnò profondamente il nascente nazionalismo frutto del 1870, facendo sì che l'eredità mazziniana si venisse a confondere, in un singolare ibrido, con istanze del tutto estranee alle sue originarie motivazioni. Il romanticismo si trasfigurava nel naturalismo. Come che sia, al nazionalismo la politica di Crispi aprì la strada e nell'alveo del nazionalismo egli trasmise l'idea di nazione come comunità di credenti, l'idea romantica. Come reagirono a questa svolta, dobbiamo chiederci, i sostenitori di un'idea di nazione come comunità di cittadini?

Jacini muore nel 1891, isolato e apparentemente sconfitto. Ma a questa data, contro la politica di Crispi e il suo indirizzo di governo, si era costituita una forte opposizione intorno a uomini nuovi. Ho ricordato poco fa Giustino Fortunato. Egli sarà uno dei primi a raccogliere in questi anni l'eredità liberale del Risorgimento. A partire soprattutto dalla fine degli anni Ottanta, la critica di Fortunato alla politica di Crispi muove dalla attenta lettura del bilancio dello stato. Sulla base di questo insieme di dati, che sono lo specchio fedele dell'indirizzo di governo perché mostrano come sono distribuite le risorse, con gradualità e coerenza, egli sviluppava una sua precisa denuncia, la quale si appuntava soprattutto contro tre obiettivi: le spese militari, il colonialismo, il sistema tributario. L'esame della ripartizione della spesa pubblica e della disparità che vi si poteva cogliere tra i bisogni effettivi del paese e la dislocazione delle limitate risorse, tra i pesanti oneri che gravavano sui ceti più poveri e i privilegi concessi ai ceti benestanti, questo esame consente a Fortunato di avanzare nei confronti dell'indirizzo di governo una critica motivata, dove se ne denunciava insieme la falsità e l'iniquità.³⁵ Sicché, verso la fine del secolo, e ancora dopo la caduta di Crispi che non corrispose ad un effettivo mutamento di rotta, la sua opposizione è ormai radicale. In una lettera a Pasquale Villari, il 25 agosto 1899 (e affermazioni analoghe ricorrono in molte altre sue lettere di questi anni), egli scriveva: «Io, ormai, non fo più questione di ministeri. Io, finché

³⁵ Cf. R. VIVARELLI, *L'eredità liberale del Risorgimento dopo l'Unità*, «R. st. ital.», CVI (1994), pp. 126-28; e cf. M. GRIFFO, *Profilo di Giustino Fortunato. La vita e il pensiero politico*, Firenze 2000, pp. 32 sgg.

l'indirizzo della politica generale non sarà mutato, io voterò contro il governo d'Italia. È la sola mia protesta, la sola, di cui io sia capace, contro la cecità dell'Italia ufficiale». ³⁶ In questa sua opposizione, che egli manterrà con fermezza durante tutta la cosiddetta età giolittiana, Fortunato sarà in minoranza ma non solo. Per capire le ragioni di questa sua drastica opposizione e vedere quali altre forze gli si affiancavano, bisogna fare un passo indietro.

La data 1887 corrisponde non soltanto all'avvento di Crispi al potere, ma anche all'introduzione di una tariffa doganale fortemente protezionistica. Gli effetti di questa tariffa non si possono misurare solo sul piano della politica economica. In realtà, specialmente col dazio sul grano, ma non soltanto, questa tariffa aveva profonde ripercussioni sul piano sociale, consolidando l'area del privilegio e accentuando il carattere impopolare dello stato. Il fatto è importante e va tenuto presente, perché nel corso dei decenni successivi, anche se muteranno i governi, non muterà questa struttura protettiva, che di fatto ostacolava la strada verso la nazione come comunità di cittadini, cioè ostacolava la strada verso la democrazia. Nel 1890, l'anno prima della morte di Jacini, nasce la nuova serie romana, la terza, del «Giornale degli economisti». Intorno a quel periodico si formava un gruppo politico liberale, capace di dare vita, all'insegna del liberismo, ad una delle più articolate ed agguerrite opposizioni all'indirizzo di governo, che dopo Crispi continuerà durante tutta l'età giolittiana. Il punto di partenza di questa opposizione era proprio la critica al protezionismo e alla tariffa doganale. Ma non dobbiamo credere che questa critica si esaurisse sul piano della politica economica. In realtà i liberisti si battevano, e in ciò la concordanza con Fortunato, per dare allo stato una diversa impronta, una impronta che lo portasse a corrispondere ad una comunità di cittadini. I documenti più immediati di questa opposizione rimangono soprattutto le *Cronache politiche*, che accompagnavano ogni numero di quella rivista e che, tra il 1890 e il 1909, furono tenute rispettivamente da Ugo Mazzola, Vilfredo Pareto, Antonio De Viti de Marco, Francesco Papafava. Insieme, questi uomini dettero vita ad un nuovo discorso politico che, pur inascoltato a livello di governo, rimane una delle testimonianze più alte

³⁶ G. FORTUNATO, *Carteggio 1865-1911*, a c. di E. GENTILE, Bari 1978, p. 62.

della coscienza critica di un'Italia autenticamente liberale.³⁷ Ora, l'idea di stato che i liberisti appassionatamente sostengono, di questo si tratta, è proprio l'idea di uno stato liberale, nel senso classico del termine, necessariamente aperto alla democrazia. Di ciò si trova facile conferma nelle successive edizioni dei *Principi di economia finanziaria*, di De Viti de Marco, dove muovendo dalle premesse del pensiero liberale e in polemica con quella scuola giuridica, guidata da Orlando, che in quegli stessi anni introduceva in Italia i principii del *Rechtsstaat* germanico, delineava i caratteri di uno stato popolare, cioè democratico, opposto a quello che De Viti chiamava lo stato assoluto o monopolistico.³⁸ Questa opposizione continua ininterrotta dopo la svolta del secolo, perché si riteneva fondatamente che Giolitti, se aveva effettivamente posto un freno alle imprudenze della politica estera, nulla aveva mutato sul piano del sistema tributario e della politica economica, confermando gli aspetti più impopolari del nostro stato. Alle voci di questi liberisti, ben presto se ne aggiungeranno altre.

A partire dai primi del Novecento, quando Luigi Einaudi, gradualmente, subentra a Nitti nella direzione de «La Riforma sociale», anche questa rivista parteciperà a quella stessa opposizione.³⁹ Poco più tardi, il fronte si allarga con il concorso di uomini provenienti dalle file della sinistra. Già alla fine del 1905 Papafava aveva offerto a Salvemini di prendere il suo posto nella redazione delle *Cronache politiche* nel «Giornale degli economisti». ⁴⁰ Salvemini allora non accettò quell'offerta. Tuttavia, anche la sua voce si unisce ben presto a quella di questi oppositori, nella denuncia dell'indirizzo di governo guidato ora da Giolitti; e quando alla fine del 1911, di fronte a una nuova impresa coloniale, la guerra di Libia, Salvemini fonderà «L'Unità», nelle pagine di questo settimanale si raccoglieranno tutti coloro che, pur provenienti da sponde diverse, si ritrovano ora uniti

³⁷ Cf. R. VIVARELLI, *Liberismo, protezionismo, fascismo. Un giudizio di Luigi Einaudi*, Soveria Mannelli 2011, pp. 25-27.

³⁸ *Ibid.*, pp. 50-54; e cf. A. CARDINI, *Antonio De Viti de Marco. La democrazia incompiuta 1858-1943*, Roma, Bari 1985, pp. 38 sgg.

³⁹ Cf. R. VIVARELLI, *Liberalismo, protezionismo, fascismo*, cit., pp. 98 sgg.

⁴⁰ Cf. la lettera di Papafava a Salvemini, il 16 novembre 1905, in G. SALVEMINI, *Carteggi*, I, (1895-1911), a c. di E. GENCARELLI, Milano 1968, p. 327.

nell'opposizione a una linea politica, che essi ritenevano allontanasse l'Italia dall'obiettivo di farne una comunità di cittadini.

Alla data 1911, che coincide con il cinquantenario dell'Unità d'Italia, la situazione era assai cambiata, non tanto perché, con il passare del tempo, l'eredità del Risorgimento si fosse sbiadita, perdendo alcuni dei suoi originari caratteri ideologici, il che è vero solo in parte. La novità consiste nel fatto che, nel frattempo, si era presentata sulla scena politica una forza nuova, il Partito socialista, e intorno alle bandiere del socialismo si veniva raccogliendo una buona parte di quelle masse popolari, di cui l'Italia ufficiale aveva dimenticato l'esistenza. E non è un caso che l'opposizione socialista abbia assunto una sua specifica identità proprio nella sua lotta contro la politica di Crispi. A dare al socialismo una sua impronta particolare, che ne sottolineava la novità, non furono tanto le rivendicazioni economiche, quanto il fatto che esso proponeva un modello di comunità politica, un modello che in Italia avrebbe avuto grande fortuna, che rinnegava l'eredità del Risorgimento, perché non era né la nazione come comunità di credenti (la nazione di Mazzini), né la nazione come comunità di cittadini (la nazione di Cavour): per i socialisti il vincolo di una comunità politica non era più affatto la nazione, il vincolo di una comunità politica era la classe.⁴¹ Rispetto alle forze politiche che si riconoscevano nel Risorgimento e nello stato nazionale, l'emergere del socialismo produsse due risultati. Da un lato, l'idea di nazione che nonostante le metamorfosi risaliva pur sempre a Mazzini, fu fatta propria da una gran parte di coloro che, nel nome dell'antisocialismo, rifiutavano i principii democratici, sicché sarebbe stato difficile dire se la nazione che essi proponevano era ancora una comunità di credenti, o non piuttosto, come poi avverrà con il fascismo, una comunità di sudditi. Dall'altro lato, gli ancor combattivi campioni di una nazione come comunità di cittadini, e che lottavano per fare dell'Italia una democrazia, si trovarono isolati, paradossalmente, proprio ri-

⁴¹ Segno evidente del loro rifiuto di riconoscersi nella comunità nazionale il loro atteggiamento nei confronti del sovrano, capo dello stato: nel 1912, semplicemente per aver reso omaggio alle istituzioni monarchiche, Leonida Bissolati fu espulso dal partito; il primo deputato socialista che abbia accettato l'invito del sovrano e salire le scale del Quirinale, per essere consultato durante una crisi politica, fu Filippo Turati nell'estate del 1922.

spetto a quei ceti popolari di cui essi, più di ogni altro, difendevano gli interessi. Succedeva, infatti, che lungi dall'unirsi a loro per promuovere una riforma dello stato nazionale, i socialisti preferissero, in modo radicale, a quello stato voltare le spalle. Alla vigilia della Grande guerra, le forze politiche italiane si presentano dunque divise in tre tendenze, corrispondenti a tre diversi modi di concepire la comunità politica: due di queste tendenze si consideravano pur sempre eredi del Risorgimento e senza riserve si riconoscevano nello stato nazionale. Tra di loro, si differenziavano solo nel modo di intenderlo. La terza tendenza, quella socialista, si poneva di fronte allo stato nazionale in una posizione nettamente antagonista. Fu un'Italia già profondamente divisa che, nel maggio 1915, entrò in guerra.

Non è qui possibile riassumere neanche sommariamente le vicende tra guerra e dopoguerra. Limitiamoci a ricordare che l'avvento del fascismo corrispose effettivamente all'affermazione dell'idea di nazione come comunità di credenti. Tuttavia, se dopo il 1918, dopo la vittoria, l'idea liberale di nazione fu sconfitta, di ciò non fu responsabile la guerra, che di per sé esaltò la tradizione risorgimentale in tutte le sue componenti. Il successo del fascismo fu dovuto alle deficienze degli uomini, non alla forza delle cose. Ma in quegli anni, nella lotta politica in corso, le due idee di nazione che si erano confrontate nel periodo risorgimentale, erano ancora termini di riferimento. Se ne ha una testimonianza eloquente in un significativo testo. Siamo nel novembre del 1921, esattamente un anno prima della marcia su Roma. Proprio a Roma, al Teatro Augusteo, si tiene il congresso nazionale dei Fasci, che deciderà la trasformazione del movimento in partito. A tenere il discorso più ampio e ideologicamente impegnato, è Dino Grandi, ed egli si preoccupa che, al momento di diventare partito, il fascismo sappia definire le sue basi ideologiche e il rapporto che lo lega al Risorgimento. Le due figure con le quali Grandi si confronta, sono ancora Mazzini e Cavour. Tra i due, la scelta dei fascisti non può essere dubbia. Nella nazione e nello stato nazionale Cavour vide solo un mezzo per raggiungere la libertà. Il suo liberalismo, con coerenza, considerò sempre la libertà come fine, l'indipendenza nazionale la strada per raggiungerlo. Non sono questi gli obiettivi del fascismo. Ben altra cosa la nazione di Mazzini. In essa Grandi coglie una piena consonanza con la nazione dei fascisti, perché in Mazzini la democrazia è anzitutto un problema

religioso e nella sua nazione a prevalere non è l'individuo ma il popolo, considerato «come la stessa coscienza umana intesa a celebrare i suoi ideali nel dovere e nel sacrificio». Perciò Mazzini soltanto sentì le ragioni ideali del Risorgimento.⁴² Siamo all'esaltazione dello stato etico, quello stesso stato etico presente nell'idea romantica di nazione, di cui Salvemini, più tardi, coglierà puntualmente i caratteri. E proprio nel nome dello stato etico il fascismo ridurrà la nazione a una comunità di sudditi.

Con il fascismo il confronto tra le due diverse idee di nazione finisce. L'idea di nazione come comunità di cittadini esce sconfitta. Questa stessa idea, nei fatti se non sempre nella coscienza degli uomini, riprenderà vita soltanto con la fine della seconda guerra mondiale. Proprio la fine di quella guerra farà sì che ritorni attuale quell'idea di Europa, su cui si era fermata la riflessione di Chabod. E sconfitto il fascismo, in Italia riprenderà l'impegno per fare della nazione una comunità di cittadini, un impegno dagli esiti ancora assai incerti. Ma questa è un'altra storia.

⁴² D. GRANDI, *Le origini e la missione del fascismo*, ora in *Il fascismo e i partiti politici italiani. Testimonianze del 1921-1923*, a c. di R. DE FELICE, Bologna 1966, pp. 281-84.

MASSIMO LUCIANI

L'UNITÀ D'ITALIA E IL RUOLO DELLE ISTITUZIONI
LA PROSPETTIVA DEL DIRITTO COSTITUZIONALE

1. Nonostante la sede — o forse proprio a causa della sede, ché portar dei vasi a Samo non è mai una buona politica — non tratterò le delicate questioni in una prospettiva storica, bensì metodologica e dommatica, cercando di mettere in luce alcuni problemi che si pongono nell'analisi della posizione delle istituzioni nei processi di costruzione dell'unità nazionale.

Va detto, anzitutto, che per i giuristi, ma in particolare per i costituzionalisti, 'unità' e 'integrazione' sono termini di uso ordinario, né questo deve sorprendere, visto che sia l'uno che l'altro si incontrano spesso nel diritto positivo. Pensiamo al termine unità, che già nella stessa Costituzione repubblicana (per tacere dei suoi derivati) troviamo cinque volte: quando si parla di unità della famiglia (art. 29); quando si sollecita, insieme alla trasformazione del latifondo, la ricostituzione delle unità produttive (art. 44); quando si qualifica il Presidente della Repubblica *rappresentante dell'unità nazionale* (art. 87); quando si affida al Presidente del Consiglio dei ministri il mantenimento dell'unità dell'indirizzo politico e amministrativo del Governo (art. 95); quando si conferisce al Governo il potere sostitutivo nei confronti delle autonomie territoriali allorché *lo richiedono la tutela dell'unità giuridica o dell'unità economica* del Paese (art. 120). Quanto al termine integrazione è sforzo vano quello di cercare di identificare i casi in cui il diritto se ne serve, sia perché è termine polisemico, sia perché è inevitabile che se ne faccia uso in tutti i numerosi casi in cui si evoca la realtà dell'integrazione comunitaria.

Non è per questo, tuttavia, non è perché lì si trovi nel diritto positivo, che questi due termini fanno parte del patrimonio lessicale (e quindi concettuale) dei giuristi e in particolare dei costituzionalisti. Vi è, infatti, una ragione più profonda. Se il costituzionalismo è — come credo — una tecnica non solo della *limitazione* ma anche della *fondazione* del potere legittimo, è chiaro che nell'orizzonte analitico del costituzionalismo l'unità non può non assumere una posi-

zione centrale: quello di cui si tratta è il potere *politico*, destinato ad essere esercitato entro, su e da parte di una *pólis* che sia *una*. Il problema dell'unità, dunque, per i costituzionalisti è fondamentale, ma consequenzialmente lo è anche quello dell'integrazione, se è vero — come a me sembra vero — che l'integrazione deve concepirsi come un processo il cui fine (magari costantemente sullo sfondo, magari — come accade per il federalismo nella prospettiva di Carl Friedrich — destinato a non essere mai compiutamente raggiunto) è per l'appunto l'unità. Anche la radice latina del termine 'integrare' rinvia a questa operazione di completamento, di conclusione, mostrando come l'integrazione sia anzitutto un processo e solo in seguito, solo per estensione come il risultato di tale processo.

È in questa prospettiva che ha avuto un rilievo notevolissimo per gli studi costituzionalistici l'*Integrationslehre* di Rudolf Smend. Smend iniziava l'elaborazione della propria dottrina negli anni Venti, nel saggio *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform*, nel quale già dichiarava che «il primo compito dello *Staatsrecht* è l'integrazione della totalità statale» e che l'integrazione politica è «il nucleo e il senso proprio della costituzione». Si trattava di affermazioni assai impegnative sul piano metodologico (ridurre lo *Staatsrecht* e il diritto pubblico alla pratica e alla teorica dell'integrazione non era passo di poco conto), il cui compiuto svolgimento, allora, mancò e sarebbe arrivato solo cinque anni più tardi, con la pubblicazione, nel 1928, di *Verfassung und Verfassungsrecht*. Qui la riflessione smendiana segna veramente uno stacco molto netto con la giuspubblicistica, soprattutto tedesca, dell'Ottocento: ad una concezione statica e monolitica della soggettività statale, infatti, viene sostituita una visione dinamica e ben più complessa, nella quale lo Stato si definisce nel suo rapportarsi alla società civile e ai processi di trasmissione delle domande dalla società civile — appunto — alla società politica. Lo Stato, scriveva Smend, non è un tutto in istato di quiete, dal quale promanano miracolosamente le leggi, gli atti amministrativi, le sentenze, e cioè tutte le 'manifestazioni di vita' (*Lebensäußerungen*) della comunità politica istituzionalizzata in forme statali, ma è qualcosa che viene ad esistenza proprio attraverso e per il tramite di tali manifestazioni di vita, delle loro cause e dei loro effetti: è qualcosa che si costruisce grado a grado e nella misura in cui queste *Lebensäußerungen* sono dimostrazione di un generale nes-

so spirituale. Esso vive ed è in questo processo di continuo rinnovamento e di riproduzione esperenziale («Er lebt und ist da nur in diesem Prozeß beständiger Erneuerung, dauernden Neuerlebens»), con la conseguenza che tra lo Stato e l'integrazione non vi è, in senso proprio, un rapporto, bensì una vera e propria identificazione: lo Stato, in questa prospettiva smendiana è l'*integrazione*, attraverso la quale e grazie alla quale esso si costituisce in quanto Stato. L'integrazione non è soltanto una tecnica o un mero processo di costruzione dell'unità, ma è proprio quell'unità nel processo del suo farsi e continuo rinnovarsi. Chi ravvisasse, in questa dottrina, le vestigia della fortunata immagine della nazione come «plébiscite de tous les jours», che dobbiamo ad Ernest Renan, non sbaglierebbe (e lo stesso Smend, del resto, riconobbe onestamente il proprio debito nei confronti di Renan, il cui spunto, però, condusse a metodologicamente ben più puntuali svolgimenti).

Ora, se — come a me sembra corretto fare — si condivide almeno lo spunto iniziale di questa elaborazione e se — dunque — l'unità statale non è più concepita come un *dato* ma come un *processo*, è fatale prendere atto che esso, come tutti i processi, ha fatalmente i suoi alti i suoi bassi, avanza e recede, esige il sostegno, oltre che delle soggettività che consapevolmente lo promuovono, delle spinte oggettive che di fatto gli consentono di continuare a produrre i propri effetti. Il che significa che l'unità è *sempre* un problema di teoria e di pratica dello Stato, non lo è soltanto per l'esperienza italiana. Questa, però, sembra essere paradigmatica e sembra chiarire molto bene come l'integrazione si regga sia su una consapevole progettualità politica che su dati sociali oggettivi: non è certo un caso che proprio in Italia sia stata elaborata quella che a me sembra la più lucida distinzione tra due concezioni opposte e idealtipiche della nazione come quella naturalistica e quella volontaristica, che, come è ben noto, dobbiamo a Federico Chabod.

Al di là delle peculiarità del caso italiano, però, non si può dimenticare che nel pensiero occidentale la problematicità della questione dell'unità della comunità politica è stata chiara sin dalle origini e che subito si è compreso che unità e comunità politica dovevano essere generate dalla molteplicità che è propria delle formazioni sociali: già Aristotele aveva colto che l'unità non è un *quid* già bell'e pronto e aveva indicato come la si possa ottenere solo grazie ai costumi, alla cultura e alle leggi. Nemmeno un popolo è 'uno', è una

molteplicità strutturata, per il semplice fatto della coabitazione di più individui sul medesimo territorio, ma lo è solo a condizione che la sua unità sia costantemente costruita e ricostruita con uno sforzo ed un progetto consapevole, perché da solo il possesso di un determinato territorio non basta a generare l'unità della molteplicità di individui che lo occupano.

È nota la controversia fra due grandi giuspubblicisti tedeschi, Jellinek e Laband: per il primo, il territorio era «ein Moment des Staates als Subjektes», e cioè un modo di essere dello Stato, il suo presentarsi in forma materiale; per il secondo, in esplicita critica alla teoria ora ricordata, il territorio era «das Objekt, welches der Staat beherrscht», e cioè il semplice oggetto materiale della sua potenza regolatrice. Nella prospettiva di Jellinek, dunque, lo Stato è (anche) un territorio, mentre in quella di Laband lo Stato *ha* un territorio. L'opinione di Jellinek (che riprendeva quella sostenuta anni addietro da Fricker nel saggio *Vom Staatsgebiet*), indubbiamente, aveva buoni argomenti a proprio favore, primo fra tutti la considerazione che la distruzione integrale del territorio di uno Stato non sarebbe la semplice distruzione di una sua 'proprietà', bensì la distruzione dello Stato stesso. Aveva il torto, però, di considerare il territorio, assieme alla sovranità e al popolo, come uno dei «tre elementi costitutivi» dello Stato, ciò che si espone subito alla critica (che del resto troviamo già in Laband), secondo cui il territorio è tutt'al più un *presupposto* della costituzione di un popolo in soggetto stabile, ma resta semplice oggetto del possesso e del dominio che tale popolo esercita su di esso. Perché il popolo si costituisca in unità, dunque, è necessario ben altro.

Qui occorre fare attenzione. Ci si potrebbe accontentare, infatti, di dire che quella di popolo, in realtà, non è che una nozione formale, null'altro essendo il popolo che l'insieme di coloro che, dall'ordinamento giuridico dello Stato, sono qualificati come cittadini. È evidente, però, che non è solo questa nozione formale quella cui si allude quando, come nell'art. 1 della Costituzione italiana, ma anche in molti altri testi costituzionali, si dettano norme sull'appartenenza della sovranità. Quando si scrivono simili previsioni costituzionali si allude al popolo come concreto soggetto storico e politico, dotato di capacità di volizione, non semplicemente al risultato dell'applicazione delle norme attributive della cittadinanza. Se, però, si abbandona il

saldo terreno della forma e si entra in quello della sostanza il popolo cessa di essere un'entità giuridicamente definibile con precisione e diventa un *problema*.

Nelle democrazie pluralistiche esistono differenziazioni e *cleavages* sociali — che attraversano la collettività — che rendono molto arduo il compito di qualificare il popolo come soggetto unitario e suggeriscono — anzi — di concepirlo più che un soggetto reale come un soggetto di diritto, come un centro di imputazione di norme, che possiede i tratti denotativi tipici delle finzioni giuridiche. Questa posizione, elaborata con particolare finezza da Kelsen, esibisce una grande precisione concettuale, ma non può costituire un soddisfacente punto di arrivo. La constatazione dell'inesistenza fattuale del popolo in quanto compatto soggetto politico-sociale, infatti, non esime dalla ricerca di una base comune a tutti i cittadini che dia un senso al loro 'stare insieme'. Questo senso, come ho cercato di dimostrare in altre occasioni, lo si recupera solo se ci si adopera per: costruire una cittadinanza consapevole e informata (la *enlightened citizenship* di cui parla Robert Dahl); creare regole e valori onnicondivisi; ridurre le differenze sociali che impediscono quella comunione di interessi che è indispensabile perché si crei un vincolo di comunione politica. Già duemila anni fa Cicerone aveva mirabilmente sintetizzato la concezione romana di popolo, affermando ch'esso non è «*omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communionem sociatus*». E ancora oggi possiamo ben condividere questa risalente concezione, constatando che un popolo che sia 'uno' lo si ottiene solo con la comunanza di interessi, con l'assoggettamento alle medesime leggi, con la condivisione di un medesimo patrimonio di valori. Il popolo non è un'accozzaglia di gente che convive senza saper bene perché, ma è un gruppo sociale unito da tutti e tre gli elementi dei quali ho appena detto.

Il primo, quello della comunanza degli interessi, rimanda alla grande questione del rapporto fra l'unità politica e le strutture economiche e sociali che la sottendono. Si tratta di questione troppo vasta perché la si affronti in questa sede, ma non posso fare a meno di proporre tre considerazioni. Anzitutto, che sin dai primi sviluppi del pensiero occidentale (sin da Platone e da Aristotele, in particolare) si è ritenuto che un eccesso di ricchezze e di disuguaglianze sociali

determini effetti disgregativi del vincolo politico (tanto che si giungeva a proporre l'esilio dei detentori di patrimoni eccessivi). In secondo luogo, che, dati statistici alla mano, si è dimostrata l'evidenza empirica di quell'antica tesi (mi riferisco all'interessante lavoro di R. Wilkinson e K. Pickett, *The Spirit Level*, ora anche in trad. it. a c. di A. Oliveri con il titolo *La misura dell'anima: perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, Milano 2009, dal quale risulta assai bene che i Paesi con minori differenze sociali sono anche quelli che assicurano la più robusta coscienza dell'unità dei rispettivi destini e la migliore qualità della vita anche dei più favoriti). Infine, che proprio l'esperienza romana ne mostrava l'importanza, visto che le grandi conquiste territoriali se arricchivano soprattutto una classe di grandi proprietari, avvantaggiavano anche gli strati più bassi della popolazione, che ne traevano sicuri benefici materiali.

Anche il secondo e il terzo elemento, quelli del diritto e dei valori condivisi, hanno avuto una straordinaria importanza nell'esperienza romana. Basta ricordare quanto scrive Livio sulla nascita di Roma. La nuova, fortunata, città richiamava una moltitudine di genti diverse che venivano d'ogni dove e volevano andare lì perché capivano che si stava costruendo qualche cosa di importante. Ebbero: questa moltitudine così variegata e differenziata «coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat» e proprio per questo, proprio per fare di una moltitudine un popolo, Romolo ai suoi sudditi «iura dedit» (*Ab Urbe condita* I 8, 1). Uno stesso diritto, dunque, e un diritto che (diremmo oggi, usando categorie moderne) doveva formalizzare un medesimo patrimonio di valori comuni. Qui, però, cade acconcio un *caveat*. L'esistenza di un diritto comune a tutti, se pure è essenziale per la costruzione di un vincolo comunitario politico, non è, però, sufficiente. Se lo fosse, l'Unione europea sarebbe una vera comunità politica, ciò che — invece — non è. Ci si è illusi di poter costruire l'unità continentale solo attraverso il diritto, ma il diritto, senza precondizioni materiali e senza autentica comunità di interessi, non è capace di ottenere, in solitudine, il risultato.

2. La prospettiva che ho scelto, quella dell'analisi del processo di costruzione dell'unità d'Italia attraverso il ruolo delle istituzioni, è in parte interna e in parte esterna alla dimensione del diritto. In parte

interna, perché le istituzioni dal diritto sono create e all'un tempo ne sono creatrici. In parte esterna, perché le istituzioni, in particolare quelle costituzionali, operando direttamente nella dimensione della politica e dell'agire simbolico, vanno anche al di là del dominio del diritto e si muovono su terreni che a quello si sovrappongono, ma con quello non coincidono.

Preliminarmente, preciso che do per scontato che un'unità politica si possa dare anche nelle società pluralistiche. Si tratta di una specifica forma di unità, di un'unità — cioè — nella pluralità, nella quale l'intreccio dei tre elementi menzionati in precedenza deve essere particolarmente stretto. Occorre, dunque, che agiscano in modo coordinato sia l'elemento formale (attinente al diritto, al potere e alla sua distribuzione), sia quello materiale (attinente agli interessi), sia quello ideale (attinente alla condivisione o meno di un patrimonio di valori). Proprio la tessitura pluralistica della società rende assai complesso il giuoco dei tre elementi, ma l'unità che ne risulta, pur essendo segnata dalla pluralità della sua base costitutiva, non cessa per questo d'essere autentica unità.

È chiaro che l'elemento formale è il più familiare al giurista, che per definizione si occupa di forme (è proprio ai giuristi che si deve la teoria delle forme di governo in quanto forme, sebbene non si possa dimenticare che negli ultimi decenni vi è stata una cospicua tendenza alla confusione fra le categorie proprie del diritto e quelle tipiche della scienza politica). E non è meno chiaro che proprio questo è il terreno d'elezione dell'agire delle istituzioni. Quanto all'elemento materiale, la dottrina giuridica ne ha sondato con minore disinvoltura i caratteri e i modi di funzionamento, il che potrebbe non sorprendere, considerato il rapporto privilegiato che il giurista ha con la forma. Eppure, poiché sugli elementi materiali dell'integrazione le istituzioni possono agire con particolare efficacia, trovo che sia una grave lacuna della mia disciplina la scarsa dimestichezza con questo terreno d'intervento di quelle istituzioni che proprio i costituzionalisti dovrebbero studiare in tutte le possibili forme di manifestazione. Quanto, infine, all'elemento ideale, l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana, così fitta di richiami ai valori, ha imposto che gli si prestasse un'attenzione prima sconosciuta. Tuttavia, la dottrina, inizialmente, ha oscillato fra la retorica della Costituzione intesa come sacro patto fra gli italiani e l'idea ch'essa, tutt'al più,

traducesse in regole giuridiche un generico sentimento di appartenenza di costoro ad una medesima comunità politica. Solo attorno agli anni Ottanta si è sviluppato e si è poi consolidato un indirizzo culturale che ha messo in luce lo stretto rapporto fra le costituzioni contemporanee (in particolare la nostra) e i valori, osservando che nel secondo dopoguerra tutte le costituzioni sono state costrette ad essere 'per valori', perché, dopo le esperienze del totalitarismo, il tassello della formalizzazione di valori onnicondivisi è divenuto essenziale per la costruzione dell'unità politica.

Quest'ultimo passaggio meriterebbe un'attenzione specifica. Si dovrebbe parlare dei meriti di quell'indirizzo, che ha consentito di prendere coscienza dei veri elementi differenziali delle costituzioni contemporanee, ma si dovrebbe parlare anche dei suoi demeriti, almeno quando gli stilemi della filosofia dei valori sono stati utilizzati dai meno provveduti. Si dovrebbe dire, in particolare, dei gravi rischi che quell'indirizzo ha determinato sul piano della teoria dell'interpretazione, concentrando il *focus* dell'attenzione appunto sui valori e smarrendo il senso del testo, che, facendo appello al principio dell'interpretazione conforme alla Costituzione e ai suoi valori, ci è creduti legittimati a tendere se non a rovesciare a piacimento. E sarebbe opportuno anche riflettere su come l'attenzione per i valori abbia determinato una fuga della scienza del diritto costituzionale dallo studio di quello che dovrebbe essere il suo oggetto principale, e cioè il potere. L'oggetto di questa relazione, però, per quanto vasto, non consente di occuparsi anche di queste gravi questioni, alle quali, dunque, mi contento di accennare.

La rinnovata attenzione per i valori, peraltro, ha inciso significativamente anche sulla questione che qui ci riguarda in modo specifico influenzando anche la concezione dei rapporti fra istituzioni costituzionali, pluralismo e unità politica.

Ha avuto molto successo, infatti, la tesi secondo la quale si deve distinguere tra specifiche «istituzioni dell'unità» (che potremmo definire guardiane dei valori costituzionali) e specifiche «istituzioni del pluralismo» (che potremmo definire rappresentative della molteplicità sociale che costituisce il sostrato dell'edificio ordinamentale). È alle istituzioni dell'unità che spetterebbe rendere — appunto — prestazioni di unità. È con questa tesi che intendo, pur brevemente, misurarmi.

Premetto, peraltro, che non è questa l'unica teoria di successo che sia stata avanzata quanto al rapporto fra istituzioni e unità: negli ultimi venti o trent'anni, infatti, ha avuto molta fortuna fra i costituzionalisti (ma soprattutto nel dibattito politico) anche l'opinione che l'unità sarebbe favorita dalla personalizzazione della *leadership*, dalla legittimazione diretta delle istituzioni di governo e dal rafforzamento dei loro poteri (specificamente di quelli dell'Esecutivo). Si tratta di un'opinione che, per l'eco mediatica che ha prodotto, ha profondamente condizionato anche la stessa iniziativa politica di molti competitori (anche di quelli che avevano tutto da perdere da una simile prospettiva, ma non se ne sono avveduti) e che, sul piano della teoria, è stata sorretta da formule o parole d'ordine molto fortunate, come quelle della democrazia immediata o della restituzione dello scettro al principe. Ora, nonostante il suo evidente successo (teorico, mediatico e politico), a me sembra molto agevole accantonarla (per lo meno sul piano scientifico, ché su quello politico la partita è ancora aperta), sulla base di poche, semplici, considerazioni. Anzitutto, l'esaltazione della *leadership* e della personalizzazione del potere è stata massima durante il fascismo, ma, come osservato da alcuni storici, nel Ventennio non solo non venne meno la molteplicità degli stili di vita, ma non furono affatto cancellate le «tante Italie», non vennero disinnescati i fenomeni di consolidamento degli interessi locali, non si rafforzarono gli elementi materiali dell'integrazione (l'effimera euforia per le conquiste coloniali e per i vantaggi comuni che avrebbero dovuto produrre svani molto presto e il divario sociale si accrebbe, generando diseguaglianze con possenti effetti disgregativi). In secondo luogo, ammaestramenti ancor più significativi vengono dalle (ben più recenti) vicende politico-costituzionali successive al *referendum* 1993 sul sistema elettorale del Senato, che — come è ben noto — ci diede un sistema maggioritario con una modesta correzione proporzionale. Quel *referendum* costituiva l'estremo tentativo della classe politica (una classe politica fortemente delegittimata e scossa dalle vicende di Tangentopoli) di riaccreditarsi rivolgendosi alla perenne fonte laica della legittimazione, cioè alla volontà popolare. Nelle critiche condizioni di allora reimmergersi in quella fonte dell'eterna giovinezza che è la volontà popolare era un'opzione in qualche modo obbligata, ma lo si fece nel modo peggiore: il mutamento radicale del sistema elettorale che sarebbe con-

seguito ad un'eventuale vittoria referendaria avrebbe avuto effetti radicali sui precedenti assetti politico partitici e lungi dal consolidarli li avrebbe distrutti. Fu agevole, allora, prevedere che il sistema avrebbe potuto ritrovare una sua strutturazione solo ricorrendo a risorse esterne e che — tuttavia — queste risorse esterne non avrebbero certo restaurato l'ordine pregresso, ma ne avrebbero fatalmente creato uno nuovo. La scesa in campo di un noto imprenditore fu la dimostrazione dell'esattezza di quella previsione.

Ebbene: il sistema elettorale largamente maggioritario che uscì dal *referendum* si unì a sempre più marcati interventi nel senso dell'introduzione del cosiddetto direttismo nella forma di governo. Elezione diretta dei sindaci, elezione diretta del presidente della provincia e del presidente della Regione (che abbiamo addirittura cominciato a chiamare governatore), su su fino alla spinta, fortunatamente non andata a buon fine (è bene ricordare, visti gli equivoci diffusi nella pubblica opinione, che, nonostante l'art. 14-*bis* del testo unico del 1957, per come emendato dalla «legge Calderoli» imponga ai partiti e alle coalizioni, contestualmente al deposito del contrassegno, di indicare il nome del proprio 'capo', noi *non* abbiamo alcuna elezione diretta dell'Esecutivo), in favore dell'elezione diretta del Presidente del Consiglio, sulla scia della retorica e fuorviante immagine del sindaco d'Italia: tutto questo immetteva nel nostro ordinamento significativi elementi dell'opinione che collega unità della comunità politica e maggioritarizzazione delle istituzioni.

Bene. Nessuno di questi interventi ha saputo rafforzare il sentimento dell'unità nazionale né ha saputo innervarlo di nuove ragioni di maturazione. Al contrario, la radicalizzazione dello scontro politico ha addirittura contribuito a minare un sentimento di unità già problematico e non uniforme, esaltando gli elementi di separazione e non certo quelli di unione e di consenso. Anche questo non era difficile da prevedere, ma l'ideologia aveva fatto velo alle analisi scientifiche e al dibattito politico.

Se la tesi ora commentata era ed è, dunque, inconsistente, maggiore attenzione la merita quella della distinzione fra le istituzioni dell'unità e le istituzioni del pluralismo. La sua premessa teorica è la ripresa della distinzione weberiana tra legittimazione rispetto al valore e legittimazione rispetto allo scopo (due legittimazioni che, sebbene non siano necessariamente alternative, implicano moduli e pro-

cedimenti istituzionali differenziati) e, in via di principio, si tratta di una tesi del tutto condivisibile. Da un lato, coglie bene il senso profondo della strutturazione del sistema istituzionale; dall'altro i primi studiosi che in Italia l'hanno prospettato (penso soprattutto a Carlo Mezzanotte e ad Antonio Baldassarre) hanno avuto cura di rifuggire dagli schematismi, chiarendo che le stesse istituzioni dell'unità (in particolare la Corte costituzionale e il Presidente della Repubblica) non sono preordinate esclusivamente alla prestazione di garanzie costituzionali, ma rendono anche prestazioni di razionalità organizzativa, collegandosi sia alla razionalità rispetto al valore che alla razionalità rispetto allo scopo.

La tesi, però, ha avuto una recezione molto diffusa, che non sempre è stata adeguatamente consapevole, sicché è agevole constatare che molti costituzionalisti oggi ritengono che alle istituzioni dell'unità non spetti soltanto il compito di conservare e garantire un'unità politica già in essere (per come è — cioè — nella misura che è possibile darsi in una concreta fase storica in base all'azione dei fattori di integrazione già considerati), ma anche quello di generare un'unità politica non ancora data, non ancora prodotta dai fattori di integrazione sociali, politici e istituzionali. Ora, è comprensibile che di fronte alla preoccupante realtà che è andata delineandosi negli ultimi anni i costituzionalisti italiani abbiano cercato di assegnare la funzione di generazione di unità politica alle istituzioni che meno sembravano patire la torsione imposta dal processo di deformata bipolarizzazione subito dal sistema politico-partitico. E' comprensibile, ma non è condivisibile. Né è condivisibile l'importanza assegnata alla dottrina del patriottismo costituzionale, dottrina che nasce in Germania, sì, ma non con Habermas, bensì con Dolf Sternberger, che l'elaborò in alcuni articoli di stampa fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, allo scopo sia di emanciparsi dal nazionalismo estremista che aveva portato la Germania al disastro, sia di trovare un elemento di unificazione in una condizione storica nella quale il popolo tedesco si trovava diviso in due Stati distinti. Il patriottismo costituzionale, insomma, faceva le veci del patriottismo puro e semplice, senza qualificativi, e intendeva rafforzare un sentimento nazionale che era stato prima sfigurato dal nazismo e poi ferito dalla divisione in due della Germania: occorreva, dunque, «eine Art von Vaterland». Si trattava, dunque, di una dottrina che aveva una pre-

cisa motivazione storica, così come ha una robusta motivazione storica la sua ripresa habermasiana, collegata all'esigenza di salvaguardare almeno alcuni elementi di vincolo politico nel contesto dello sviluppo di un'entità organizzativa sovranazionale come l'Unione europea. La retorica del patriottismo costituzionale, però, sebbene colga un elemento costitutivo dell'unità politica, non può esaurire in sé la funzione di generarla. L'unità si radica in *tutti* i fattori (formali, materiali, ideali) che abbiamo già indicato e non può fare a meno di nessuno di essi.

Ma torniamo alla tesi che assegna alle istituzioni dell'unità una funzione non solo di conservazione e promozione, ma anche di generazione dell'unità politica. Essa si rivela infondata, oltre che sul piano del diritto positivo (nel quale non si rinvergono indicazioni univoche in tal senso), anche su quello storico. Proprio la storia dell'Italia repubblicana, a mio avviso, dimostra che le istituzioni che hanno generato unità sono state soprattutto le istituzioni del pluralismo, a partire dal Parlamento. Al contrario di quanto sostiene la dottrina che prima si è criticata, è più il dialogo, più il compromesso che la competizione, che genera spinte unificanti. Lo sapevano bene i costituenti: basta ricordare quanto disse Ruini nel discorso che immediatamente precedette la votazione finale del testo della Costituzione, il 22 dicembre del 1947, allorché osservò che «tutti i rappresentanti del popolo, tutte le correnti del popolo da esse rappresentate possono dire: questa Costituzione è mia, perché l'ho discussa e vi ho messo qualcosa». E già prima lo sapeva bene il filone parlamentarista del costituzionalismo contemporaneo, con in testa Hans Kelsen, che proprio nel confronto parlamentare e nella possibilità ch'esso producesse scelte condivise vedeva un possente fattore unificante delle democrazie pluralistiche.

A me piace ricordare che i grandi successi dei «trenta gloriosi» si sono realizzati, specie in Italia, sotto l'ala protettrice di due 'k': di Kelsen, cioè, e di Keynes. Di Kelsen, grazie alla capacità integratrice dell'azione delle istituzioni del pluralismo, con il metodo del dialogo fra i partiti e la strategia del compromesso parlamentare; di Keynes, grazie alle politiche pubbliche funzionali alla costruzione dello stato sociale e alla (peraltro assai timida) riduzione delle diseguaglianze territoriali e sociali che proprio in Parlamento si andavano elaborando.

Che la crisi dei partiti e del Parlamento che abbiamo esperito negli ultimi anni coincida con la crisi dell'unità nazionale sembra illuminante: come non cogliere che la mortificazione della rappresentanza, l'attrazione al vertice della capacità decisionale politica e la grave difficoltà del modello di confronto partitico disegnato dall'art. 49 Cost. sono andate di pari passo con l'azzoppamento del sentimento di unità nazionale?

Se, però, è alle istituzioni del pluralismo che si devono imputare le vicende, sia positive che negative, dell'unità nazionale, non per questo le istituzioni dell'unità, quasi tradendo l'etichetta loro attribuita, ne sono fuori. Se è vero, infatti, che esse non possono costruire un'unità che non sia già stata generata dal concorso di quegli elementi formali, materiali e ideali di cui abbiamo parlato prima, erogano comunque prestazioni di unità. Nel senso, però, che sono in grado di promuoverla, incentivarla e conservarla, magari con ruoli e strumenti diversi. Così, al contrario di quanto comunemente si crede, solo la Corte costituzionale può correttamente definirsi organo di garanzia della Costituzione (almeno se la garanzia cui ci si riferisce è quella di tipo *giuridico*), mentre al Presidente della Repubblica spetta una diversa e più delicata funzione, che chiamerei di *difesa* della Costituzione. Funzione delicata, ripeto, ma ben diversa da quella della Corte, il che va costantemente ricordato onde evitare di tirare costantemente il Presidente per la giacchetta, chiedendogli (come spesso, invece, si fa) di sostituirsi alla Corte costituzionale. Delle due, invero, l'una: o si sta con Kelsen, che voleva una garanzia *giurisdizionale* della Costituzione, o si sta con Schmitt, che ne voleva una politica. I nostri costituenti hanno abbracciato la prima alternativa ed è bene sottolinearlo.

Mentre la Corte costituzionale agisce con atti formali puntualmente identificati, dalle norme di riferimento, nei loro presupposti, contenuti ed effetti, il capo dello Stato agisce tramite atti che hanno presupposti, contenuti ed effetti flessibili, adattabili alle circostanze e alle reazioni degli indirizzatari. Raramente essi sono esercizio di vera e propria *potestas*; semmai, sono esercizio di *auctoritas*, e sono tanto più efficaci quanto più il Presidente sa adattare il proprio intervento alle compatibilità di sistema e alle esigenze profonde dell'ordinamento. Il fatto stesso che l'obbligo di motivazione, che grava pesantemente sulla Corte, sia imposto solo di rado al Presidente (si

pensi alla previsione costituzionale che sia motivato il messaggio ch'egli intenda rivolgere alle Camere) dimostra che la Costituzione vuole la massima elasticità del ruolo presidenziale, vera e propria risorsa di riserva del sistema. Una risorsa preziosa e sovente decisiva, ma che non può essere sollecitata per ottenere risultati che altri debbono perseguire. E, per quanto riguarda l'unità nazionale, a mio parere soltanto la restaurazione del Parlamento (sia pure in una forma assai diversa da quella della centralità parlamentare sino alla crisi dei secondi anni Ottanta) potrebbe consentire di affrontare alla radice i problemi del nostro sistema politico istituzionale e potrebbe ridare nuova linfa al contributo delle istituzioni al processo di costruzione dell'unità nazionale.

ADRIANO GIANNOLA

MERIDIONALISMO ED UNITÀ D'ITALIA

Dualismo e meridionalismo classico.

L'Unità nazionale richiama due temi. Quello della identità nazionale e quello dell'appartenenza allo Stato-Italia.

Quella italiana è un'identità antichissima. Ad essa si riferiscono ancora i milioni di nostri emigrati nei tanti luoghi di accoglienza.

Non altrettanto può dirsi per lo Stato che appare oggi, ed in prospettiva, molto più fragile, oggetto di distinguo dialettici se non anche di visioni contrapposte. Questa fragilità non ha solo a che fare con il fatto che — con la Germania — siamo uno degli Stati più giovani, molto e molto di più conta il fatto che l'Unità fu un processo che affrontò l'arduo compito di comporre tante sovranità in un mosaico la cui armonia è ancor oggi in discussione. Questo nodo problematico si è consolidato nel nostro 'dualismo' un po' ipocritamente relegato alla sfera dell'economia.

Il tema di una comune identità porta inevitabilmente a fare i conti con la criticità del rapporto Nord-Sud, che è decisamente il tratto genetico che accompagna il Paese fin dalla nascita e attorno al quale si articola l'analisi e l'assiduo interesse del meridionalismo.¹

Per molti motivi questo rapporto non poteva non rappresentare il problema. Al Nord l'unificazione significava rivendicare una sovranità nazionale per liquidare il dominio straniero. Al Centro la situazione è sostanzialmente simile — fatta la dovuta attenzione alla natura particolare del potere temporale del Papa. Al Sud, invece, esisteva uno Stato del tutto simile al Regno Sabauda, sia pure del tutto riluttante ad intraprendere o solo aderire ad un'azione unifica-

¹ P. BARUCCI, *Il Mezzogiorno alla Costituente*, Milano 1975; S. CAFIERO, *Questione meridionale e Unità nazionale. 1861-1995*, Roma 1996; SVIMEZ, *150 anni di statistiche italiane. Nord e Sud 1861-2011*, Bologna 2011; ID., *Nord e Sud a 150 anni dall'Unità d'Italia*, Roma 2012.

trice fosse anche di stampo confederale. E infatti il problema non fu tanto quello di decidere chi sarebbe stato a rappresentare l'intera Nazione italiana, bensì di come un nuovo Regno creato dal Nord avrebbe metabolizzato il Sud nella sua transizione alla dimensione nazionale. Questa fortissima asimmetria mette subito a confronto due società due sistemi di valori e di interessi di riferimento. In concreto, il laborioso e tanto imperfetto processo di unificazione si realizza grazie a un compromesso, un mutuo riconoscimento tra 'sottoinsiemi' di questi due mondi, la cui funzionalità nel lungo periodo Gramsci interpreta alla luce della formula del 'blocco storico' e Romeo in quella dell'accumulazione originaria. In entrambi i casi si colgono aspetti essenziali — non in contraddizione reciproca — che caratterizzano l'avvio del processo di sviluppo del Paese. Alla radice dello squilibrio strutturale dello sviluppo capitalistico italiano, in entrambi i casi emerge il ruolo subalterno del Sud.

Vi fu consapevolezza *del problema* che avrebbe fronteggiato l'Italia unita? È lecito, in proposito, rammentare le ultime parole di Camillo Benso di Cavour per il quale la Questione era un assillo ben presente anche se, per contro, la tradizione colloca la presa di coscienza del problema a quando esso divenne oggetto delle denunce che segnarono l'avvio del cosiddetto meridionalismo classico.

Cavour ha chiara consapevolezza di quale fosse *il problema* del nuovo Regno ma scompare prima ancora di poter immaginare di affrontarlo. Nell'ultimo incontro con Vittorio Emanuele II — il 5 giugno 1861 — la sera prima di morire — la Questione dei Napoletani (così ci si riferiva allora ai cittadini del Sud) è oggetto di accorate raccomandazioni:

L'Italia del Settentrione è fatta, non vi sono più né lombardi, né piemontesi, né toscani, né romagnoli, noi siamo tutti italiani; ma vi sono ancora i napoletani. Oh! Vi è molta corruzione nel loro Paese. Non è colpa loro, povera gente: sono stati così mal governati! È quel briccone di Ferdinando! No, no, un governo così corrotto non può più essere restaurato: la Provvidenza non lo permetterà. Bisogna moralizzare il Paese, educare l'infanzia e la gioventù, creare sale d'asilo, collegi militari; ma non si pensi di cambiare i napoletani coll'ingiuriarli. Essi mi domandano impieghi, croci, promozioni; bisogna che lavorino, che siano onesti, ed io darò loro croci, promozioni, decorazioni. Ma soprattutto non lasciargliene passare una: l'impiegato non deve neanche essere sospettato. Niente stato d'assedio, nessun mezzo da governo assoluto. Tutti sono buoni di governare con lo

stato d'assedio. Io li governerò con la libertà e mostrerò ciò che possono fare di quel bel Paese dieci anni di libertà. In venti anni saranno le province più ricche d'Italia. No, niente stato d'assedio, ve lo raccomando.²

Il silenzio che dopo la morte di Cavour cala sulla Questione, non per questo la risolve. Anzi essa diviene una tragica emergenza che si impone subito all'attenzione ed è fronteggiata in modo così diverso da quello raccomandato al re da Cavour morente da indurre D'Azeglio alle illuminanti riflessioni inviate al Senatore Matteucci il 2 agosto 1861 e apparse sul giornale francese «La Patrie»:

la questione di Napoli — restarvi o non restarvi — mi sembra dipendere soprattutto dai napoletani; a meno che non si voglia per la comodità delle circostanze, cambiare i principi che abbiamo sin qui proclamato. Ci siamo mossi dichiarando che i governi non approvati dai popoli erano illegittimi; e con questa massima, che io credo e crederò sempre vera, abbiamo mandato parecchi sovrani italiani a farsi benedire (...). Anche a Napoli abbiamo cambiato il sovrano per istaurare un governo eletto dal suffragio universale; ma occorrono, e pare che non basti, 60 battaglioni per tenere il Regno; ed è noto che briganti e non briganti sarebbero d'accordo per non vedere la nostra presenza. E il suffragio universale? Del suffragio non so niente, ma so che da questa parte del Tronto non occorrono battaglioni, mentre occorrono invece al di là. Dunque deve essere stato commesso un errore. Dunque bisogna cambiare le azioni o i principi e trovare il mezzo per sapere dai napoletani, una volta per tutte, se ci vogliono o non ci vogliono (...). Agli italiani che, pur restando italiani, non intendono unirsi a noi, non abbiamo il diritto di rispondere con le archibugiate invece che con gli argomenti.

In realtà, per l'ovvia forza delle cose, la linea delle archibugiate prevalse decisamente e in pochi anni questo aspetto della 'Questione' fu risolto *manu militari*. In nome dell'ordine pubblico, narrato in eloquenti *Diari di Guerra*,³ i battaglioni al di là del Tronto consentirono con cruda efficienza l'avvio travagliato del nuovo Stato. Negli stessi anni (1861-65) nel Nuovo Mondo, Nordisti e Sudisti combattevano la guerra di secessione.

In Cavour e in D'Azeglio la Questione rimase circoscritta alla di-

² W. DE LA RIVE, *Il conte di Cavour*, trad. it., Novara 1964, p. 328.

³ E. NOVELLI, *Diario di guerra. 1860-1861*, Udine 1961; F.S. NITTI, *Il brigantaggio meridionale durante il regime borbonico*, in *Nuova antologia della questione meridionale*, a c. di B. CAZZI, Milano 1962.

mensione politica, non appare il tema del divario economico e — ovviamente — quello del dualismo. L'esatto opposto di oggi, quando dopo centocinquanta anni i due aspetti pur sempre presenti sono a rilevanza invertita e la dimensione politica nasce da una rivendicazione che agita il Nord e solo di riflesso alimenta sotto il Tronto nostalgie per i vecchi tempi del Regno del Sud.

Neomeridionalismo, ameridionalismo, antimeridionalismo.

Riflettere sulla vicenda unitaria dopo 150 anni, è una preziosa occasione per riempire di contenuti un giusto intento celebrativo collegandolo fruttuosamente ad un presente di drammatica emergenza. La possibilità di aggiustare la prospettiva con la quale guardare al passato non serve certo a rivendicare una — certamente utile ed opportuna — più laica valutazione del processo unitario rispetto all'oleografia tradizionalmente proposta ai cittadini; essa piuttosto dovrebbe far emergere il persistente valore dei principi (diritti e doveri) che hanno legittimato la vicenda risorgimentale e che si sono trasfusi con il passaggio dal Regno alla Repubblica nell'attuale Costituzione. In questo senso l'azione del meridionalismo per l'unificazione economica e sociale del Paese non può per sua natura (se non per frustrazione) cadere nella 'nostalgia'; il meridionalismo infatti, nella versione classica ed ancor di più nell'azione dei neomeridionalisti, muove sempre dall'analisi e dalla severa rivendicazione del principio di realizzare ovunque pari opportunità di cittadinanza.

In questa prospettiva il ricorso all'informazione rigorosa rappresenta un fondamentale contributo di analisi utile, in particolare, a contrastare i tanti luoghi comuni con i quali il tema Nord-Sud, non potendo esse eluso, viene da troppi anni raccontato.

L'opera, difficile, di controinformazione è oggi particolarmente necessaria per disinnescare in modo argomentato — senza dover ricorrere alle 'archibugiate' — il rischio di percorrere a ritroso la storia.

E, a proposito di storia, è quantomai opportuno rivisitare il nostro recentissimo passato per comprendere il presente e prepararsi a far fronte alle poco rosee prospettive del futuro.

Come è stato affrontato in passato il dualismo?

Nonostante la serrata critica del meridionalismo classico delle più svariate tendenze,⁴ la possibilità di contrastare il divario si realizza solo nel secondo dopoguerra, per opera del cosiddetto neomeridionalismo.⁵ La sua capacità di realizzare una svolta si concretizza nella riforma agraria, nella creazione della Cassa del Mezzogiorno e nel travagliato avvio della politica di industrializzazione. Tre iniziative che dissolvono il vecchio blocco storico. A questo scopo, il successo dell'azione riformatrice deve molto alla favorevole circostanza di essere stata sostenuta se non imposta dalla politica e dalla finanza estera — soprattutto statunitense — preoccupate di dare una rapida risposta alla emergenza sociale particolarmente esplosiva nel Mezzogiorno, in una fase nella quale l'Italia rappresenta una tessera fondamentale di quell'alleanza atlantica fortemente osteggiata all'interno dal Fronte Popolare, sconfitto nelle elezioni del 1948 e, poi, da un forte partito comunista che guarda all'Unione Sovietica.

Superate le resistenze interne la politica delle riforme avvia con la modernizzazione del Sud l'Italia verso il 'miracolo economico'.

Le riforme citate, infatti, hanno un impatto decisivo a livello nazionale oltre e più che meridionale. Molto discusse, spesso colpevolizzate, la loro realizzazione risulterà fondamentale per spiegare il miracolo dell'economia italiana degli anni Sessanta ed il successivo sviluppo fino a metà degli anni Settanta.⁶

La riforma agraria realizzata dalla Cassa prevalentemente nel Mezzogiorno, oltre a distribuire le terre, significa irrigazione, trasformazioni fondiari e culturali, apporto di mezzi tecnici che producono un incremento della produttività agricola. Si rendono disponibili milioni di addetti, fino ad allora disoccupazione nascosta congelata sulla terra, grazie alla disponibilità di una produzione di benisalaro via, via crescente anche in presenza dell'esodo dalle campagne. Emigrare dal profondo Sud è allora possibile per andare a fornire forza lavoro a basso costo nei centri industriali del Centro-Nord.

⁴ *Nuova antologia*, cit.; R. VILLARI, *Il Sud nella storia d'Italia. Antologia della questione meridionale*, Bari 1963; G. LUPO, *La carovana Zanardelli*, Venezia 2008.

⁵ P. SARACENO, *Il nuovo meridionalismo*, Napoli 2005.

⁶ *Id.*, *L'Italia verso la piena occupazione*, Milano 1962; *Id.*, *Studi sulla questione meridionale. 1965-1975*, Bologna 1992.

È come se ogni emigrante portasse il necessario a sostenere sè stesso e la propria famiglia: un tratto fondamentale per il miracolo economico e che sappiamo, a livello umano, impose un prezzo molto pesante.⁷

L'emigrazione alimentò la macchina produttiva del Centro-Nord. Lo sviluppo industriale pur in presenza di un fenomeno di esodo dalle campagne, non subisce la strozzatura di salari crescenti grazie al fatto che la produzione agricola, e con essa la produzione di beni salario base, non diminuiva, anzi aumentava.

La crescita progressiva e l'assenza di tensioni monetarie meritavano alla lira in quegli anni, l'oscar delle monete. Una stabilità valutaria assoluta, che dopo il 1973 non sarà più virtù italiana. Cosa di assoluta rilevanza, in quegli anni in regime di stabilità valutaria conquistammo quote crescenti di quel Mercato comune che ci vedeva, con il trattato di Roma del 1957, tra i fondatori.

Un secondo elemento fondamentale per il miracolo italiano fu la politica di industrializzazione del Mezzogiorno. La strategia neome-ridionalista di intervento straordinario oltre alla riforma agraria ed alla creazione di infrastrutture, forzò lo Stato a bruciare le tappe che prevedevano che lo sviluppo armonico dell'industria sarebbe stato affidato agli stimoli che il dinamismo dell'agricoltura avrebbe trasmesso attraverso i meccanismi di mercato. Una tesi molto cara al pensiero liberale, ma poco realistica in un sistema dualistico come quello italiano nel quale, senza l'intervento esterno, pubblico, gli stimoli provenienti dal settore primario del Sud andavano in realtà a beneficiare la esistente e ben più competitiva popolazione di imprese del Centro-Nord. La strategia di industrializzazione privilegiò quindi un modello di intervento esterno e sbilanciato, cioè di rottura teso a innescare processi di mobilitazione locale attorno ai nuovi insediamenti. Strumento fondamentale furono le industrie a partecipazione statale. Industrie formalmente private ma con l'azionista Stato che decideva le strategie.

Così mentre la Cassa realizzava le bonifiche, gli acquedotti, le strade, le scuole, gli ospedali nel Mezzogiorno, rompendo, per la

⁷ M. ROSSI-DORIA, *Dieci anni di politica agraria nel Mezzogiorno*, Bari 1958.

prima volta, la barriera fisica tra Nord e Sud e creando il mercato nazionale, l'avvio dell'industrializzazione esterna del Sud, oltre a fornire una domanda, comincia anche a creare un'offerta.

Ma che tipo di offerta? Un'offerta di *input* per l'industria del Nord, senza i quali essa sarebbe stata spiazzata dalla concorrenza tedesca e francese, dato che dal 1957 il trattato di Roma obbligava a eliminare rapidamente tutte le barriere doganali. La via molto stretta che fu seguita utilizzò un paragrafo di quel trattato che consentiva all'Italia — proprio in considerazione del ritardo del Mezzogiorno — di avere salvaguardie per una politica di sviluppo territoriale. Queste, opportunamente e strategicamente interpretate, consentirono di creare al Sud quell'industria di base assolutamente complementare e necessaria all'industria delle seconde lavorazioni del settentrione.⁸ Si comprende allora l'apparente incongruenza (è noto lo slogan delle 'cattedrali nel deserto') di una politica di industrializzazione che in un'area con eccesso di mano d'opera privilegia grandi impianti ad alta intensità di capitale. La critica alle cattedrali nel deserto è tutta costruita guardando l'ombelico del Mezzogiorno (una parte) dimenticando il tutto (l'Italia). Senza quelle 'cattedrali' siderurgiche, chimiche, energetiche, il Paese non sarebbe entrato in Europa con una capacità di competere nell'industria delle seconde trasformazioni: elettrodomestici, automobili, tessile ecc. che ci videro leader nel Mercato comune. È da ricordare che fino al 1957 l'industrializzazione del Sud era stata fermamente avversata proprio dagli industriali del Nord. L'azione dei neo-meridionalisti realizzò un compromesso tra Nord e Sud; un patto se non di amicizia certo di convenienza, per il quale nel Sud si realizzarono per prime le industrie che servivano al Paese, quello stesso patto che oggi è assolutamente in crisi.

In una seconda fase, 1969-73, la politica attiva di industrializzazione attirò al Sud multinazionali, grandi gruppi privati in settori capaci di attivare i famosi effetti indotti, che ci furono e in misura notevole fino al 1980: nascevano imprese locali collegate ai grandi impianti esterni nella meccanica, l'elettronica, l'aerospaziale e le industrie più avanzate delle seconde lavorazioni. Ed anche piccole e

⁸ A. DEL MONTE, A. GIANNOLA, *Il Mezzogiorno nell'economia italiana*, Bologna 1978.

medie imprese esterne iniziavano a localizzarsi nelle aree industriali meridionali.⁹ Si era messo in moto un processo che fu bruscamente interrotto dalla crisi monetaria ed energetica del 1973-74 e dalla scelta di una politica di aggiustamento strutturale dell'economia italiana il cui primo atto fu la liquidazione delle politiche attive di industrializzazione.

Per il Sud si coltivava l'illusione (figlia di un malinteso keynesismo) che la costruzione, tardiva, dello stato sociale potesse sostituirsi — con i suoi meccanismi redistributivi e di sostegno alla domanda — alle politiche attive con le quali si era affrontato il divario. In particolare, il sostegno alle imprese venne sempre più affidato alla fiscalizzazione degli oneri sociali e contributivi; esso di fatto rappresentò una forma di integrazione del reddito e certo non stimolò la propensione agli investimenti.

La tesi che dalla domanda possano determinarsi dal basso significativi effetti strutturali, verrà proposta da allora in poi per il Sud. Lo sviluppo 'endogeno' è la scoperta attorno alla quale si accende il dibattito.¹⁰ Il fallimento, rapidamente accertato, di questa 'missione impossibile' peserà nel giudizio sul Sud visto sempre più come sistema a parte, sinonimo di assorbimento improduttivo di risorse, ove si concentrano storture e vizi capitali della società italiana.¹¹

⁹ A. GIANNOLA, *Industria manifatturiera e imprenditori del Mezzogiorno*, Napoli 1986.

¹⁰ Cf., CENSIS, *La nuova geografia socio-economica del Mezzogiorno*, Roma 1981; *Mezzogiorno possibile. Dati per un altro sviluppo*, a c. di G. LIZZERI, Milano 1983; M. D'ANTONIO, *Il Mezzogiorno degli anni Ottanta. Dallo sviluppo imitativo allo sviluppo propulsivo*, Milano 1985; P. SYLOS LABINI, *L'evoluzione economica del Mezzogiorno negli ultimi trent'anni* («Studi Svimez»), Roma 1985; A. GRAZIANI, *Il Mezzogiorno e l'economia italiana*, in *L'economia e il Mezzogiorno. Sviluppo, imprese e territorio*, a c. di A. GIANNOLA, Milano 1987; *Mezzogiorno e meridionalismo. Tesi a confronto*, a c. di C. IMBRIANI, Napoli 1987; *Dibattito sul Mezzogiorno*, «Manifesto», 25 feb., 5 mar.-7 mar., 10 mar., 17 mar., 18 mar. 1988, con interventi di A. GRAZIANI, E. PUGLIESE, G. BECATTINI e A. GIANNOLA.

¹¹ C. TRIGILIA, *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Bologna 1992; L. COSTABILE, A. GIANNOLA, *Norme sociali e distribuzione dei posti di lavoro. Una parabola della corruzione nell'Italia meridionale*, in *Istituzioni e*

Su queste premesse giunge, nel 1992, in piena crisi finanziaria, la precipitosa chiusura dell'intervento straordinario. La disoccupazione al Sud passa dal 15% del 1992 al 20% del 1998 (al Nord dal 7% al 6,7%) ed il prodotto regionale — fermo fino al 1995 — riprende lentamente con un tasso medio annuo dello 0,9% per l'intero periodo. Dal 1998 il Sud è affidato alle Regioni con la Nuova Programmazione dei Fondi Europei. La riforma del titolo V cancella nel 2001 dalla Costituzione il riferimento al Mezzogiorno; l'ostinata persistenza del dualismo diviene ufficialmente il problema di un'anonima area 'sottoutilizzata'.¹²

Quelle scelte hanno progressivamente marginalizzato e reso dipendente il Sud in modo parassitario e non più produttivo. Una situazione ben diversa dalla dipendenza del periodo della Cassa e dell'industrializzazione attiva, quando i trasferimenti esterni favorivano la creazione dell'offerta, come logica premessa per l'eliminazione della dipendenza stessa.¹³

Da quando la tendenziale riduzione dei trasferimenti si accompagna alla riduzione della quota destinata a investimenti produttivi, l'unica funzionalità del Sud è di essere un mercato per il Centro-Nord.

Il violento impatto che la fine dell'intervento straordinario ha sull'economia ed il buio che segue fino al '98 ha come non secondario effetto collaterale il crollo di tutte le banche del Mezzogiorno. Trascinate in questo crollo dalla acutissima crisi economica che al Centro-Nord esportatore è molto più contenuta grazie alla svalutazione del cambio che, dopo l'uscita dal SME, si aggira attorno al 40% nel biennio 1992-94. Attualmente viviamo ancora su quella svalutazione perché, grazie alla 'concertazione' del 1993, i salari non sono cresciuti, non c'è stata l'inflazione. Si può ben dire che questa è stata la

sviluppo economico nel Mezzogiorno, a c. di L. COSTABILE, Bologna 1996; P. BARUCCI, *Istituzioni e crescita. Il problema del Mezzogiorno oggi*, Napoli 2011.

¹² F. BARCA, *Un 'Sud persistente'. Riflessioni su dieci anni di politica per il Mezzogiorno d'Italia*, in *Il Sud. Conoscere, capire, cambiare*, a c. di M. PETRUSEWICZ, J. SCHNEIDER, P. SCHNEIDER, Bologna 2009.

¹³ A. GIANNOLA, *Dipendenza, sviluppo, crescita. Profili, concetti, evidenze*, «Meridiana», 69 (2011), pp. 201-26.

vera politica industriale dell'Italia dal '73 in poi, e che il mito della piccola impresa e dei distretti industriali, si fonda non solo sulle virtù, che pur ci sono, nei distretti ma anche sui benefici della manovra valutaria: una droga finita nel 1998 con la moneta unica.

Guarda caso, dal 2000, in astinenza di svalutazioni, la crescita dell'economia si spegne e non fa più scandalo sostenere che il sistema Italia è in declino. Nel periodo 2000-07 (cioè prima dell'esplosione della crisi finanziaria attuale) la Germania ha visto crescere del 14 per cento la sua produzione manifatturiera (a livelli comparabili è la Francia e il complesso dell'Unione Europea). Noi, che siamo una grande potenza manifatturiera, segniamo un meno 1 per cento con il Nord e il Sud che vanno in parallelo. E ora, dal 2008 al 2011 il prodotto lordo del Nord cade di circa il 6% e quello del Sud dell'8%; la Germania già nel 2010 ha recuperato le perdite del 2008 e 2009. Le previsioni italiane per il 2012 e 2013 sono ancora negative, particolarmente al Sud.

Gli aspetti strutturali della crisi.

Di fronte all'intensità dell'attuale recessione si invoca un piano che oltre a fronteggiare l'emergenza consenta di uscire dalla crisi più forti e competitivi; un proposito che finora — a ben vedere — individua la scorciatoia di esorcizzare lo spettro del declino nazionale con la retorica della questione settentrionale affidandone la soluzione all'opportunità offerta dal federalismo fiscale.

L'istituzione della moneta unica, escludendo il ricorso al salvagente della svalutazione competitiva, ci presenta l'impietosa evidenza della nostra attuale debolezza competitiva.

Mentre la Germania procede ad un sia pur lento superamento del *suo* divario, rafforzandosi come 'Sistema' grazie al vigore della sua economia, la nostra stagnazione ormai ultradecennale spinge a vagheggiare nella cloroformizzante 'secessione dolce' settentrionale, una illusoria risposta alla debolezza strutturale della nostra economia.

Non più tardi dello scorso 19 aprile sul «Sole 24 Ore» un autorevolissimo protagonista così illustrava la sua 'visione'. L'Italia è un «paese duale ... con un Nord che è la regione più ricca d'Europa e quindi del mondo, un Centro-Nord che sta nella media di Germania,

Francia ed Inghilterra, e un Meridione che non cresce ...» perciò «... serve un intervento particolare a favore del Sud» e a tal fine «... il federalismo fiscale ... non è un salto nel buio, ma è proiettato su un decennio, con lo scopo di reintrodurre un criterio democratico di controllo dei cittadini sulle spese». Questa affermazione si ritrova sostanzialmente identica come chiave di lettura nella lettera che a fine 2011, su sollecitazione, il Governo inviò alla Commissione europea e che — ufficialmente — rappresenta ancora la posizione italiana.

In realtà nessuna circoscrizione italiana gode di ottima salute; anzi la evoluzione peggiore riguarda proprio il mitico 'cuore' dell'apparato produttivo italiano.

Fatta 100 la media del PIL *pro capite* UE a 27 (un *benchmark* ben più modesto della granitica Germania!) il Nord-Ovest passa da 140 del 1998 a 127 del 2007, ed il Nord-Est da 137 a 125 con una perdita rispettivamente di 13 e 12 punti (-9,3% e -9,6% rispettivamente). Il Centro da 124 a 116 (-8 punti pari a -6,5%) e il Sud da 74 a 69 (-5 punti pari a -6,8%).

Se questo è il quadro un rimando alla storia è quanto mai opportuno proprio per mettere a fuoco lo snodo più problematico di una realistica *exit strategy*.

Si è detto come in passato l'assoluta arretratezza del Mezzogiorno fu il fulcro su cui fece leva lo sviluppo di tutto il Paese. Oggi è urgente comprendere che proprio il Mezzogiorno, con la sua proiezione mediterranea e pur con le sue tante emergenze, offre, nel mondo globalizzato con il quale dobbiamo confrontarci, il maggior potenziale per avviare un nuovo ciclo di sviluppo nazionale.

L'illusione del federalismo fiscale. Trasferimenti, costituzionali e non, emersi e sommersi.

L'anelito a liberarsi del Sud è tutt'uno con l'anelito delle regioni settentrionali a recuperare risorse. Esso si accompagna alla singolare illusione che la via fiscale sia il passaggio obbligato per arrestare il 'declino settentrionale' reso evidente con l'introduzione dell'Euro ma imputato, con comoda scorciatoia, al gorgo meridionale che ingoia e sperpera fiumi di trasferimenti impropri.

Per rimettere le cose con i piedi per terra sarebbe anzitutto opportuna una intensa fase di controinformazione rispetto a stantii luoghi comuni o a creative 'contabilità liberali', decisivi, nell'ispirare azioni e strategie fallimentari sia sul piano nazionale che su quello più strettamente locale.¹⁴

Tema di fondo, dunque, è il supposto ruolo parassitario e frenante del Sud, ipotetico beneficiario di esorbitanti flussi di trasferimenti di risorse dal resto del Paese, la cui incidenza crescente avrebbe determinato l'irrompere della questione settentrionale, legittimando la pressante richiesta di sanare la insopportabile 'ingiustizia fiscale' che tarperebbe le ali al Nord.

Unanime, il Consiglio regionale della Lombardia, autorevolmente ispiratosi a Lincoln, lamenta: «... il Nord è stanco di correre con le catene ai piedi (...) non si può rinforzare il debole indebolendo il più forte» e denuncia che «... Oggi i nostri cittadini pagano le tasse, creano ricchezza ma i trasferimenti vanno ad altri. Questo rischia di compromettere non solo la locomotiva lombarda ma l'intero sistema economico italiano». Immagini suggestive di un manifesto politico molto esplicito che ha iniziato il suo percorso trovando sempre più ampi consensi al Nord.

Il redivivo Lombardo-Veneto (e dintorni), dunque, rivendica la legittimità di una riappropriazione di risorse proprie per porre fine ad una macroscopica 'ingiustizia fiscale'; una singolare pretesa federalista che non regge le più elementari prove di coerenza finanziaria, ma che riscuote grande credito anche presso autorevoli ... meridionalisti.

I trasferimenti impropri convogliati dalle collettività più ricche a Sud e che darebbero corpo alla insopportabile ingiustizia fiscale, sono una categoria tanto suggestiva quanto fantomatica. Un dato di sintesi mostra semmai che il flusso dei trasferimenti (stimato come d'uso con la *proxy* delle importazioni nette come quota del prodotto regionale lordo) si è drasticamente ridotto dall'inizio degli anni Novanta. E ciò non per una virtuosa riduzione della dipendenza meridionale, ma ad opera di un massiccio razionamento imposto con particolare intensità al Sud grazie allo smantellamento dell'intervento

¹⁴ P. RICOLFI, *Il sacco del Nord*, Torino 2010.

straordinario ed alla forzata 'virtù' fiscale imposta dalla necessità di stabilizzare il debito pubblico. A dar conto di questo razionamento è l'evidenza della spesa pubblica *pro capite* più sfavorevole al Sud sia di parte corrente che in conto capitale e con una dinamica via, via più penalizzante nel corso degli anni.

Più in generale, lungi dall'essere impropri, i flussi finanziari contabilizzati sono pseudo-trasferimenti che nulla hanno a che fare con Settentrione o Meridione, ma semplicemente (ed in misura del tutto inadeguata) obbediscono al principio costituzionale per il quale ogni cittadino in quanto contribuente, a fronte dei suoi doveri, è titolare del diritto di fruire di servizi pubblici (difesa, istruzione, giustizia, sanità, ecc.), indipendentemente dal censo e — a maggior ragione — dalla residenza. Questo principio, valido in qualsiasi paese, realizza una tipica funzione esclusiva dello Stato: quella redistributiva.¹⁵ Entro questi limiti, sostenere l'illegittimità di tali trasferimenti non ha fondamento in uno Stato sia esso a governo centrale che federale; diverso il caso di un sistema confederale ove ogni confederato definisce diritti e doveri di cittadinanza che possono essere ben diversi da Stato a Stato. Non è, questa, una notazione marginale, infatti solo in base ad essa, l'invocazione nei termini proposti dalla Lombardia del 'diritto alla restituzione', potrebbe essere avanzata ponendo al contempo al riparo la Regione-Stato dal riconoscere legittimità ad una pari invocazione da parte di qualsiasi livello territoriale (Provincia, Comune, quartiere, condominio, e così via). Non risulta (ancora) che Brescia avanzi pretese su Milano, e viceversa. o San Babila sui quartieri periferici meneghini; e certo i residenti di San Babila contribuiscono a finanziare i servizi delle aree periferiche contigue.

Si comprende così su cosa si fondi la singolare illusione di arrestare per via fiscale il declino imputato, con comoda scorciatoia, al gorgo meridionale che ingoia e sperpera fiumi di trasferimenti 'impropri'.

La dimensione di quanto infondate siano queste pretese ed i luoghi comuni che ad esse si accompagnano la fornisce un semplice esercizio condotto su un confronto — per il Centro-Nord ed il Sud

¹⁵ A. GIANNOLA, *Federalismo e dualismo. Ieri, oggi, domani*, «R. Politica economica», (mag.-giu. 2002), pp. 363-94; SVIMEZ, *Quaderni*, Roma 2002.

— tra residuo fiscale 'neutrale' ed effettivo, dove per residuo fiscale si intende la differenza tra il totale delle entrate e delle uscite della Pubblica Amministrazione escludendo dalle entrate la spesa per il pagamento degli interessi sul debito pubblico. Il residuo fiscale 'neutrale' con il quale si confronta quello effettivo viene calcolato per le due circoscrizioni ripartendo la spesa complessiva in base alla popolazione e le entrate complessive in base al reddito. Dal confronto si evince che il Centro-Nord dal 1998 in poi è stato sì fornitore netto di risorse, ma in misura significativamente inferiore rispetto alla situazione definita 'neutrale', ovvero quella che avrebbe dovuto verificarsi se entrate e spese (in ossequio al dettato costituzionale, ed a un principio elementare di finanza pubblica) fossero state ripartite rispettivamente in base alla capacità contributiva (doveri) ed alla consistenza fisica (diritti) dei cittadini residenti nelle due aree. Se poi aggiungiamo al computo gli effetti del pagamento degli interessi sul debito pubblico detenuto nelle due aree (individuando un residuo 'fiscale-finanziario')¹⁶ la non-neutralità viene macroscopicamente accentuata a motivo della distribuzione territoriale della detenzione di ricchezza finanziaria dei residenti ancor più sperequata di quella del reddito.

Quanto sopra ci induce a completare il mosaico sui 'trasferimenti' con l'aggiunta di un'ulteriore tessera rappresentata dal ruolo dei trasferimenti 'in nero' tra Nord e Sud connessi alla gestione del debito pubblico.

Non è certo azzardato sostenere che il Mezzogiorno ha sopportato fin dall'inizio degli anni Novanta una occulta, pesante redistribuzione finanziaria prodotta dai corposi surplus primari finalizzati all'obiettivo di stabilizzare il rapporto debito pubblico — prodotto interno lordo. Non è certo per caso che il valore delle importazioni nette meridionali cade di oltre sette punti percentuali, da quando si realizzano effettivamente significativi surplus primari.

In estrema sintesi, stante la marcata disparità nella distribuzione della titolarità del debito pubblico tra diversi gruppi sociali o

¹⁶ A. GIANNOLA, D. SCALERA, *L'autonomia finanziaria delle regioni e gli effetti delle politiche di riequilibrio della finanza pubblica*, «Studi economici», 55 (1995), pp. 153-71.

aree territoriali, il virtuoso rientro dal debito realizzato in Italia tra il 1992 ed il 2001 si è accompagnato ad una pesante redistribuzione di risorse dal Sud al Nord, grazie alla realizzazione di corposi avanzi primari ottenuti con la riduzione della spesa (che — come si è ora visto — nella migliore delle ipotesi è distribuita in proporzione della popolazione) e con l'aumento delle entrate (in proporzione del reddito).

Poiché la distribuzione territoriale del debito è squilibrata a favore delle aree del Centro-Nord, in misura ben maggiore dello squilibrio in termini di reddito (si stima che circa il 90% dei titoli pubblici detenuti dalle famiglie faccia capo a quelle settentrionali) ne consegue un pesante e sistematico riorientamento dei flussi finanziari a sfavore dei contribuenti meridionali. Ovviamente ciò rappresenta la manifestazione geografica del generale pesante onere che la politica di rientro pone a carico dei non detentori di titoli pubblici, quale che sia la loro residenza. In altri termini la pesantezza redistributiva della manovra, oltre che nella naturale regressività insita nel meccanismo di prelievo, sta nella penalizzazione dei non detentori (o meglio, dei detentori minori) di titoli pubblici; le due cose assicurano (proprio contravvenendo al principio dell'equivalenza ricardiana) una naturale concentrazione degli effetti sui residenti meridionali.

Stime di massima indicano una redistribuzione di risorse finanziarie a sfavore del Mezzogiorno dell'ordine di un miliardo di euro nel 1992 e di oltre 3 miliardi di euro nel 1993, quando il meccanismo degli avanzi primari va a regime. Per questi motivi quindi la ristrutturazione dei flussi finanziari collegati alle urgenze della gestione del debito rappresenta un fattore strutturale e persistente di freno per lo sviluppo delle aree deboli.

L'azione di prospettiva.

Nonostante la sconsolante generalità del 'declino' l'ipotesi della necessità di definire una comune strategia per fronteggiarlo è tutt'altro che condivisa. Si fa invece strada l'idea che la via di uscita sia nel liberarsi del problema del Sud.

Così, se negli anni Cinquanta lo sviluppo del Sud si inquadra

in scelte coerenti ad una ben precisa azione di sviluppo e modernizzazione, nel quale il ruolo delle parti era in vista di un risultato comune, attualmente a mancare è proprio la definizione di un obiettivo comune rapportato alle profonde mutazioni del contesto globale e a quelle — ancor più incidenti — interne all'Unione.

Dunque non mancano, e sono tutt'altro che infondati, i timori e le ragioni di scetticismo che si accompagnano a chi, da Sud, osserva la genesi e lo sviluppo del peculiare modello italiano di federalismo. Esso si caratterizza per un procedere a ritroso che smentisce il modello classico di costruzione di una realtà federale. Lungi dall'esprimere un'esigenza di unità tra realtà politiche separate, il federalismo marcato Italia è una pura mediazione che tenta di dare risposta, nel nostro caso non traumatica e per molti versi furbesca, alle pulsioni separatiste di chi perseguendo (come è evidente nel disegno di legge della Lombardia) una soluzione prettamente confederale si acconcia ad accettare un compromesso temporaneo. Una prima risposta alle 'paure' del declino, prima tappa del progetto di abolire dal proprio orizzonte il Mezzogiorno.

Ad un gioco imposto non ci si può sottrarre; nel caso specifico, si impone una coraggiosa azione di controinformazione sui reali termini, oggi, della relazione tra interessi di sistema e una 'Questione Sud' tutt'altro che superata né tanto meno abrogata.

Obbiettivo è di proporre il Mezzogiorno come opportunità strategica del Sistema Italia. Una evidenza che emerge per molte ragioni e che non esime certo da un giudizio impietoso sull'esperienza e sui risultati conseguiti dalle regioni meridionali.

Rigenerare — o avocare al Centro — l'azione delle Regioni è certo una condizione necessaria che richiede rapidità e interventi strutturali finalizzati a definire una strategia comune dalla quale emerga il ruolo e la concreta funzione propulsiva che può assumere il Mezzogiorno come 'Grande Regione d'Europa', naturale protagonista nella realizzazione di una direttrice mediterranea di sviluppo dell'Unione Europea. Sembrerebbe un'ovvietà, ma oggi osserviamo su questo fronte l'eclatante paradosso della Francia che si fa interprete di questa aspirazione mentre l'Italia-padana arranca imbarazzata, tutta intenta a far saltare i ponti mediterranei per neutralizzare il mal meridionale.

Per proporre, ancor prima di tentare di vincere questa scom-

messa, è necessario partire dalla definizione di una gerarchia di obiettivi, superando anzitutto lo spontaneismo dispersivo che finora ha caratterizzato l'ideologia paralizzante dello 'sviluppo dal basso' codificato negli strumenti pattizi di cui si è alimentata la cosiddetta 'Nuova programmazione'.

Un approccio sistemico mette subito in evidenza che almeno tre opportunità si aprono all'Italia per la tanto invocata 'ripresa della crescita'; opportunità che esistono nella misura in cui esse siano perseguite nel Mezzogiorno in assoluta prevalenza. Come negli anni Cinquanta, insomma, c'è la possibilità di rendere coerenti interessi specifici dell'equazione dualistica ed interessi complessivi di sistema.

Le opportunità sono: la ritrovata centralità del Mediterraneo (un'affermazione che se non viene rapidamente riempita di contenuti rischia di diventare un logoro *slogan*); il ruolo della fiscalità differenziata nelle aree deboli come condizione permissiva di un'accelerazione dello sviluppo; la vocazione del Sud ad uno sviluppo centrato su logistica, fonti energetiche (alternative e tradizionali) e su una dotazione di risorse ambientali nettamente superiore a quella del resto del Paese.

Il ritorno del Mediterraneo come protagonista sulla scena mondiale è strettamente correlato al ruolo crescente dei paesi dell'estremo oriente che con impressionante velocità (che finora ha suscitato soprattutto le preoccupazioni delle nostre piccole imprese e dei distretti) irrompono nei traffici, negli investimenti e nelle strategie di sviluppo del mercato globale. Un fenomeno che, vista la scala di due protagonisti come India e Cina, a meno di traumatiche discontinuità, non può che consolidarsi e crescere.

Questa ritrovata centralità, frutto del radicale modificarsi delle convenienze logistiche, mette fine ad una plurisecolare emarginazione dal centro dei traffici mondiali il Sud dell'Europa ed, in particolare, il suo fulcro mediterraneo, cioè il Mezzogiorno. Una prospettiva di questo genere per dimensione e rapidità con la quale si materializza può ben convivere e compensare il temuto effetto dell'allargamento dell'Unione Europea ad Est che tanto avvantaggia Francia e Germania. Essa consente anche di rispondere alla sensata obiezione critica finora avanzata all'idea (altrimenti davvero romantica e volon-

taristica, quando non ghetizzante) di trovare una missione ed una alternativa di sviluppo del Mezzogiorno nella sua naturale proiezione fisica verso i paesi della sponda sud del Mediterraneo. Ora la concretezza dell'obiezione critica (centrata sulla dimensione — attuale e in prospettiva — ancora ridotta di quei mercati domestici) viene più che temperata dal vantaggio logistico che consente di far subito adeguato spazio anche ad una paziente politica di integrazione e sviluppo delle due sponde del Mediterraneo.

Per mettere effettivamente a frutto questo che oggi è un puro vantaggio potenziale è estremamente urgente — visto l'attivismo di Spagna e Francia — varare politiche ed azioni, concentrare risorse a partire dai più essenziali interventi infrastrutturali (sistema dei porti, aree attrezzate nell'entroterra, adeguamento dei trasporti a lunga distanza, prime lavorazioni a terra, adeguare l'offerta dei servizi, ecc.).

Ciò impone di realizzare un coordinamento di politiche industriali, del lavoro e dell'innovazione, tra regioni che hanno sempre più competenza in queste materie, individuando i fattori strategici di incremento della competitività e ponendosi l'obiettivo di superare un modello che di fatto trova ancora un fondamentale fattore di competitività e di integrazione dipendente con il Centro-Nord nel ricorso al sommerso e al lavoro nero. È questo, peraltro, un fattore condizionante che impedisce di dare contenuto all'opzione mediterranea, perché finché abbiamo un'economia che galleggia sul sommerso, il Mediterraneo rimarrà un pericoloso fossato da guardare, una barriera protettiva più che una via d'integrazione e di sviluppo.

La seconda opportunità va vista nella possibilità, del tutto legittima in regime di unione monetaria, di rivendicare con fermezza una forte e decisa fiscalità differenziata per un'area del paese come il Mezzogiorno che si configura come una delle più grandi Regioni di Europa.

Si tratta di stabilire un regime vero di vantaggio fiscale nelle regioni meridionali viste come sistema, con l'intento di attrarre imprese esterne, e non solo del Centro-Nord, fornendo loro serie alternative di localizzazione; ciò per far restare al Sud risorse altrimenti trasferite e per attrarre capitali e progetti dal resto del mondo aggiungendo il fattore fiscale a quello logistico come ulteriore ingrediente di attrazione.

Infine, dal punto di vista degli indirizzi settoriali attorno ai

quali realizzare il necessario riposizionamento della nostra specializzazione produttiva, è urgente sviluppare a pieno il ruolo formidabile che può giocare il Sud come protagonista nel settore della salvaguardia e valorizzazione delle risorse ambientali e in quello dello sviluppo nella ricerca e produzione delle fonti di energia rinnovabili. Un settore, questo che (in analogia all'industria pesante degli anni Cinquanta) è oggi di cruciale rilevanza per la competitività delle imprese nazionali, oberate da un costo dell'energia di almeno un 30% più elevato rispetto ai nostri concorrenti.

Quella che si prospetta, dunque, è una poderosa sfida per ridare competitività strutturale al Sistema Italia ancor prima che alle sue imprese. Sarebbe una tragica autoemarginazione se un 'fronte del Nord' rivendicasse come prioritario interesse nazionale l'aggancio all'opzione franco-tedesca della proiezione ad Est, illudendosi di ritrovare ruolo e slancio nell'integrazione dipendente con la Baviera ed il centro Europa.

Ci vuole coraggio e 'visione' per intraprendere questo progetto, lo stesso coraggio e visione che consentì nel secondo dopoguerra di rendere il Mezzogiorno protagonista dello sviluppo nazionale. Oggi, rispetto a quel disegno, la notevolissima differenza è che il 'cuore' del progetto sta naturalmente a Sud. Qui, accanto alle endemiche emergenze sempre in grande evidenza, sono presenti (giovani, risparmi, ricerca), gli ingredienti che rendono praticabile il disegno di fare del Mezzogiorno la nuova frontiera del nostro sviluppo.

ADRIANO VIARENGO

CAVOUR NEL XXI SECOLO:
COSTRUZIONE DI UNA BIOGRAFIA NELL'ETÀ
DELL'ANTIRISORGIMENTO

1. *Premessa.*

È legittimo essere preoccupati, trovandosi ad affrontare in casa Croce un argomento come quello della biografia cavouriana. In un luogo, cioè, dove il Maestro incontrava Adolfo Omodeo, quel suo scontroso, malinconico, ma tenace collaboratore nell'impresa della «Critica», autore di uno studio sul Cavour tra il 1848 ed il 1857 che segnò a suo tempo una svolta decisiva negli studi sul conte. Come se non bastasse, poi, a quel ricordo un altro e più recente viene ad aggiungersi. È quello di Rosario Romeo, formatosi in questo Istituto, dove coadiuvò anche uno dei suoi maestri, Federico Chabod, primo suo direttore, voluto da Benedetto Croce stesso.

Figlia della preoccupazione è, spesso, la confusione. Per tentare di prevenirla è bene indicare subito l'articolazione di questo mio intervento.

Vorrei suddividerlo in tre parti. Nella prima, continuando la riflessione di apertura, vorrei cercare di presentare la sfida che — rispetto ad una poderosa storiografia cavouriana esistente — si doveva mettere in conto, allorché si pubblicava, alla vigilia del 150°, una biografia del gran conte. Nella seconda intendo spiegare le ragioni per le quali ho accettato questa sfida e, infine, nella terza, fare una riflessione sulla ricezione immediata del mio lavoro soffermandomi su alcune delle sue recensioni 'a caldo', comparse nei quotidiani e riflettenti le preoccupazioni e le tensioni, nei confronti di Cavour e del processo risorgimentale, che travagliano questo nostro difficile XXI secolo.

Com'è noto, fu nel 1956 che Federico Chabod indirizzò su Rosario Romeo la richiesta della «Famija piemontesa» di Roma di una biografia del conte di Cavour, da realizzarsi, evidentemente, con un occhio al non più lontano centenario della nascita del Regno

d'Italia.¹ Oggi sappiamo che il compimento dell'opera avrebbe richiesto molto più tempo, quasi un trentennio (sino al 1984) ed anche la comparsa del suo primo tomo avrebbe oltrepassato di gran lunga la data centenaria.²

Lo storico siciliano affrontò anzitutto, com'è ovvio, lo studio della letteratura esistente e sviluppò le sue riflessioni in due saggi importanti: *Biografie cavouriane*, comparso nelle *Nuove questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia* nel 1961,³ e *I problemi attuali della ricerca cavouriana* («Cultura e scuola», 3 apr. 1962).⁴

Era lungo il cammino delle biografie cavouriane che Romeo tracciava, partendo dalla prima completa, quella del ginevrino William De La Rive, comparsa l'anno successivo alla morte del conte ed opera di un autore che bene lo aveva conosciuto,⁵ ed arrivando a quelle opere che, per chiunque affronti il tema Cavour, sono ancor oggi imprescindibili: la *Giovinetza*, tratteggiata da Francesco Ruffini all'inizio del Novecento (1912), e *L'opera politica* data alla luce dall'Omodeo tra il 1932 ed il 1940,⁶ alla quale ho già sopra accennato.

¹ Cf. G. PESCOSOLIDO, *Rosario Romeo*, Roma, Bari 1990, p. 40.

² Il primo volume, *Cavour e il suo tempo (1810-1842)*, comparve a Bari nel 1969 e poi in seconda versione riveduta nel 1971. Nel 1977 uscì, in due tomi, il volume secondo, *Cavour e il suo tempo (1842-1854)*, mentre il terzo e ultimo, *Cavour e il suo tempo (1854-1861)*, vedrà la luce solamente nel 1984.

³ Milano.

⁴ Entrambi raccolti poi nel volume *Dal Piemonte sabauda all'Italia liberale*, Torino 1963 (poi ristampato a Bari nel 1974).

⁵ W. DE LA RIVE, *Le comte de Cavour. Récits et souvenirs*, Paris 1862. Ne è uscita in anni recenti una ristampa della prima traduzione italiana, comparsa nel 1911 (W. DE LA RIVE, *Il conte di Cavour. Racconti e memorie con tre lettere inedite del conte di Cavour*, prefazione di E. VISCONTI VENOSTA, Torino 1911), con prefazione di C. PISCHEDDA (Santena 2003). Lo stesso Pischcedda, nel 1960, ne aveva prefato e curato, con un ricco apparato di note, un'altra traduzione «moderna» (di Eladia Rossetto) a Milano.

⁶ F. RUFFINI, *La giovinetza del conte di Cavour*, 2 voll., Torino 1912 (Torino 1937²); A. OMODEO, *L'opera politica del conte di Cavour*, Parte I, 1848-1857, 2 voll., Firenze 1941 (rist., in un solo volume, nel 1968, Milano, Napoli). La seconda parte dell'opera, com'è noto, non venne mai redatta, anche perché l'autore, impegnatosi nella politica attiva dopo la caduta del fascismo, scomparve precocemente nel 1946.

Resto convinto che queste siano, a diverso titolo, le opere che chi torna a scrivere di Cavour implicitamente trova come ausilio e monito. Oltre, naturalmente, a quella di Romeo sulla quale tornerò.

2. *Francesco Ruffini.*

Agli inizi del 1976, invitato da Narciso Nada — scrupoloso storico del Risorgimento e gran cacciatore di archivi — entrai nella redazione della «Rivista storica italiana». La nota rivista, che era stata riportata in vita, nel dopoguerra, da Federico Chabod, era diretta, dal 1959, da Franco Venturi. Stretta era allora, come fu poi sempre, l'amicizia tra Venturi e Alessandro Galante Garrone, correlatore della mia tesi di laurea: un'amicizia che risaliva agli anni della Resistenza. Nelle conversazioni e negli scritti di Galante Garrone il nome di Ruffini, suo indimenticato maestro, tornava spesso, così come succedeva che ne rammentasse la figura (e le scazzottate coi fascisti che ne volevano disturbare le lezioni) un altro grande amico di Venturi e della «Rivista storica italiana», Carlo Dionisotti, quando passava da Torino.

Galante Garrone ha spesso ricordato come ciò che spinse Ruffini a studiare la figura di Cavour sia stato il problema della libertà. Soprattutto, ma certo non solo, quella che più di ogni altra lo appassionava, la libertà religiosa, alla cui storia aveva dedicato un fortunato lavoro nel 1901 (*La libertà religiosa. Storia dell'idea*). Era lo stesso giudizio che si può trovare nelle straordinarie lezioni storiografiche tenute all'Università di Torino da un altro grande storico della prima metà del Novecento, Walter Maturi, poi edite, dopo la sua morte precoce nell'anno centenario dell'Unità, nel gran volume einaudiano intitolato *Interpretazioni del Risorgimento*.⁷

Per chi studia quella che chiamiamo Storia del Risorgimento, ma più giusto sarebbe definirla storia del XIX secolo, togliendole quella patina di provincialismo che l'antica definizione le collega, Francesco Ruffini ancor oggi rimane lo storico della giovinezza di Cavour,

⁷ W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, prefazione di E. SESTAN, aggiornamento bibliografico di R. ROMEO, Torino 1962.

della sua ribellione liberale. Un attento giudizio su di lui, come storico del conte, aveva dato Rosario Romeo. Credo che sia utile leggerlo ancora oggi:

Un posto anche più eminente — aveva scritto Romeo — erano tuttavia destinati ad occupare negli studi sulla giovinezza del conte i due volumi che ad essa, in quel medesimo giro di anni (1912), dedicò Francesco Ruffini, e che sono rimasti poi, in modo fors'anche troppo esclusivo, l'opera, per così dire, «classica» su quel periodo. A fare la fortuna del lavoro del Ruffini contribuì anzitutto la copia e l'interesse dei nuovi documenti ch'egli poté addurre, dal carteggio di Camillo con i familiari più intimi e specialmente con il gruppo dei parenti ginevrini; e poi, l'acume filologico, la coscienziosa ricerca, la conoscenza larghissima del mondo e della cultura franco-elvetica della Restaurazione, che lo storico e giurista piemontese mise al servizio di una approfondita ricostruzione psicologica e culturale del protagonista. L'affermazione, più volte ripetuta da altri biografi, che il Cavour avesse dedicato studi e letture assai larghe alle scienze morali e alla conoscenza della vita politica occidentale del suo tempo, trovava qui una documentazione e una ricchezza di valutazioni critiche difficilmente superabile; e con essa concorreva una rievocazione appassionata e quasi poetica di quel mondo aristocratico europeo che fu del Cavour, e di cui il Ruffini raccoglieva l'eredità, con la devozione non solo del patriota italiano ma anche del liberale profondamente partecipe della cultura del secolo XIX e dei suoi valori.

Mi è sempre parso importante, in questo passaggio, il riferimento alla conoscenza della cultura franco-elvetica della Restaurazione, come base indispensabile per affrontare la biografia cavouriana. Essa è poi diventata quasi un luogo comune e ha finito per avere anche — pur in tutta la sua irrinunciabile positività — qualche risvolto negativo. Primo e più importante — ai miei occhi — quello di isolare eccessivamente Cavour dal mondo subalpino suo contemporaneo, facendolo quasi improvvisamente comparire, già nell'auto-revole veste di capo di un orientamento, a metà degli anni Quaranta nella agitata vicenda della Associazione agraria subalpina.

Non mancavano, nella riflessione di Romeo, anche alcune riserve su certi aspetti dell'opera del Ruffini:

Non grande — proseguiva infatti lo storico siciliano — la sistematicità dell'opera e dell'esposizione, condotta, per esplicita dichiarazione del Ruffini, piuttosto secondo il filo offerto dalla nuova documentazione disponibile — e stavolta edita con assai minori tagli che nel Berti o nel Chiala — che non secondo un piano coerente e proporzionato. E tuttavia, la personalità

che vien fuori dai vari saggi ha una indubbia unità, nei rapporti con i familiari, negli studi e negli interessi politici religiosi o economici, e, anche, nella frenesia del gioco e nella dissipazione galante, che tanta parte occuparono e dispersero della vitalità del giovane Cavour, durante la forzata inazione degli anni anteriori all'ingresso nella vita politica. Perché l'obbiettivo del Ruffini non fu solo di far conoscere agli italiani quegli anni della formazione a cui egli, a somiglianza del Berti, rivendicava l'origine di quelle convinzioni che sarebbero poi rimaste immutate in tutta la successiva attività politica; ma anche quello di giovare alla popolarità del conte di Cavour, di farlo «amare» dagli italiani, e perciò di far conoscer l'uomo nell'intimo della sua umanità calda e geniale: «se non si arriva a conoscere l'uomo, addio l'amore, addio la popolarità». Tutto l'atteggiamento del Ruffini verso il Cavour non si sottraeva infatti a una sorta di idoleggiamento del personaggio, nel quale confluiva, accanto alla intelligenza e alla sensibilità dello storico, anche la devozione del liberale di antico stampo, e un tantino passatista, per uno dei maggiori esponenti dell'età e della società liberale: devozione che poi faceva tutt'uno con un certo vagheggiamento del vecchio Piemonte, creatore dell'unità dissoltosi nella sua creatura, e tuttavia, nel fondo, incarnazione di una realtà tanto più alta di quella stracca e mediocre della nuova patria italiana. Quell'affetto per le cose piemontesi che così vivamente caratterizza per certi aspetti il liberalismo subalpino veniva adesso assumendo contorni più precisi, e cominciava a farsi avvertire anche nella storiografia: e forse l'opera del Ruffini non può essere interamente compresa fuori di esso. Questo idoleggiamento però non sempre giovava alla ricostruzione storica: e certo non era il più adatto ad agevolare l'integrale superamento della vecchia agiografia, nella considerazione di una personalità la cui opera, dal 1847 in poi, appariva tuttora «un cumulo tale di cose eroiche, che ha quasi del sovrumano». Alla ricostruzione del Ruffini, per quanto fine e accurata, sfuggivano perciò alcuni tratti più taglienti e rilevati della psicologia del Cavour, che non erano invece sfuggiti a contemporanei pur amicissimi suoi, come Michelangelo Castelli: sì che talora il ritratto assume colori pericolosamente somiglianti a quelli dell'«italien au teint rose et au sourire d'enfant» della innamorata Mélanie de Waldor. A ciò si aggiunga la parte secondaria che nell'opera del Ruffini vien fatta — anche per la natura dei documenti inediti venuti nelle mani dell'autore — al Cavour uomo di affari, che tuttavia è così importante e, a partire dal 1836, addirittura prevalente, sino all'inizio dell'attività politica. Si capisce, poi, come il Ruffini, quando ebbe a occuparsi degli oppositori del Cavour, i Brofferio e i Guerrazzi, non potesse darne, nella sostanza, giudizio gran che diverso da quello della tradizionale apologetica cavouriana.⁸

⁸ Cf. R. ROMEO, *Dal Piemonte sabauda all'Italia liberale*, cit., pp. 181, 182.

Nelle parole di Romeo si sente evidente l'eco della lezione di Adolfo Omodeo, che rimproverava alla storiografia cavouriana di aver troppo trascurato il ruolo degli antagonisti del conte, a cominciare, com'è ovvio, da Mazzini e dai democratici. In realtà entrambi, quando si trattò di valutare la politica degli oppositori del Cavour, specialmente della Sinistra parlamentare, non mostrarono poi di comprenderne troppo le origini e la funzione. Men che meno poteva essere indulgente il Ruffini. Ma quel suo disegno della giovinezza cavouriana ha mantenuto a lungo la sua efficacia per così dire 'romantica' e paradigmatica per tutti coloro che hanno intrapreso lo studio della biografia di Camillo di Cavour.

3. *Adolfo Omodeo.*

«Preferirei morire in campo (...) che dovere arrossire d'essere italiano sotto il regime d'una pace giolittiana», sono parole del venticinquenne Adolfo Omodeo, nel maggio 1915.⁹ La sua concezione del Risorgimento come «età di grandi gesta e ideali cui era stata impari la successiva età democratica» — così la ebbe a definire Aldo Garosci¹⁰ — era alla base di questa e altre sue affermazioni simili. Con questo spirito egli guardò dunque all'epoca della formazione dello Stato nazionale italiano. A questo storico siciliano, che dalla originaria matrice gentiliana passò ad un sodalizio con Benedetto Croce durato per quasi tutto il ventennio fascista e solo brevemente offuscato dalla sua adesione al Partito d'Azione, un irrocervo politico, secondo Croce, toccò — come ha risolutamente affermato Walter Maturi alla fine degli anni Cinquanta — «il merito di essere stato

⁹ Lettera a Eugenio Donadoni, Cefalù, 13 mag. 1915, in A. OMODEO, *Lettere 1910-1946*, Torino 1963, p. 100.

¹⁰ A. GAROSCI, *Adolfo Omodeo*, II, *La guerra, l'antifascismo e la storia*, «R. stor. ital.», LXXVII/III (1965), p. 639. Sull'Omodeo cf. ora M. MUSTÉ, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, Bologna 1990. Importante, in anni più recenti, è il saggio di G. IMBRUGLIA, *Religione e storia nel pensiero di Omodeo*, «R. stor. ital.», CIX/I (1997), pp. 198-244, così come vanno considerate le riflessioni sullo storico siciliano in *Sulla quarta silloge di Adolfo Omodeo*, di Marcello Musté e Roberto Pertici, «Cultura», XXXVIII (2000), pp. 335-62.

il maggiore rinnovatore degli studi di storia del Risorgimento» della prima metà del Novecento.¹¹

In che cosa è consistito il pregio della sua opera per quanto concerne Cavour? Cadute le ragioni polemiche contro l'interpretazione del Cavour come politico «realista» (dal Treitschke al Gentile) esso si trova nel rinnovato vigore che Omodeo reca all'interpretazione «idealistica liberale» (per dirla con Maturi) del Cavour. L'abilità politica del conte, il momento «machiavellico-diplomatico» del suo agire vengono collocati nel contesto di un vivo ideale liberale, al quale egli paga anche pesanti tributi. Come ricorderà Garosci, Omodeo l'aveva scritto sin dagli anni Venti: «non distaccar mai la politica dalle forze morali»¹² e a questa massima tenne fede nell'opera sua. In essa vengono però messe in evidenza, di Cavour, anche le incertezze e gli errori (spesso proprio nell'attività diplomatica, «realistica»), sfatato il mito della preveggenza nell'ingresso del Piemonte nell'alleanza di Crimea; ben analizzata la lotta per affermare e consolidare nel regno sabaudo il sistema parlamentare, contro la resistenza di parte dell'aristocrazia, del sovrano e della Chiesa. Inoltre non viene più taciuto o minimizzato (quando non demonizzato) il ruolo di Mazzini e Garibaldi nel Risorgimento.

Non dobbiamo poi dimenticare che questa rivendicazione della forza operativa del pensiero liberale aveva una sua origine nell'aspro antifascismo dell'Omodeo. Questo fatto contribuiva a dare al suo studio sull'opera politica di Cavour, affrontato con profonda conoscenza dei dibattiti parlamentari e nonostante le difficoltà frappostegli dalla commissione che custodiva le carte cavouriane, un vigore che rafforzava la sua brillante intelligenza storica e che continua a trasparire dalle sue pagine ancor oggi.

In Omodeo c'era quindi, anche contro la strumentalizzazione del Risorgimento che il regime mussoliniano veniva facendo, una calda «difesa» di quel processo storico. Non a caso, pur con tutta l'umana simpatia per Gobetti, allora appena scomparso, lo storico siciliano non avrà esitazioni nel criticare severamente il suo *Risorgimento senza eroi* e a respingere ogni forma di impressionistica dedu-

¹¹ W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento*, cit., p. 517.

¹² A. GAROSCI, *Adolfo Omodeo*, II, cit., p. 684.

zione automatica dello sbocco fascista dalle aporie del movimento unitario.

4. *Rosario Romeo.*

Romeo si spense 41 anni dopo Omodeo, nel 1987. Senza soffermarci sulla sua figura di storico, che richiederebbe un lungo discorso (e rimandiamo senz'altro al già citato lavoro di Guido Pescosolido), dobbiamo qui limitarci a qualche rapida osservazione sulla sua opera maggiore: la grande biografia del conte di Cavour alla quale abbiamo accennato in apertura. Pubblicata tra il 1969 ed il 1994, essa fu l'opera centrale della vita, non molto lunga ma molto feconda, di uno studioso di altissima levatura e rappresentava per me un'altra pietra di paragone, ineludibile e formidabile al tempo stesso.

Anzitutto per il livello di informazione. Come ha scritto Guido Pescosolido,¹³ in quest'opera «Romeo ha utilizzato per la prima volta in modo completo, e veramente magistrale (...), tutto il materiale edito ed inedito sinora conosciuto intorno alla figura di Cavour, rintracciandolo nelle biblioteche e negli archivi di tutta Europa». Ne è risultata, per riprendere le parole di Giuseppe Galasso, «una vera e propria storia d'Europa tra il 1815 e il 1860, con pagine straordinarie sul liberalismo, sul movimento delle nazionalità, sullo sviluppo economico e tecnico della prima rivoluzione industriale, sull'espansione della società e sul moto di cultura in cui sono le radici dell'epoca posteriore».¹⁴ Non a caso il titolo suonava: *Cavour e il suo tempo*, con un vezzo volutamente un po' antiquato.

Nel secondo volume dell'opera, inoltre, Romeo aveva assolto al compito di colmare una lacuna importante che egli stesso aveva posto in luce nello studio cavouriano dell'Omodeo: l'assenza, cioè, di una analisi accurata dello sviluppo economico e sociale del regno sabauda tra Restaurazione e '48. A dire il vero è, questa, una parte della grande biografia cavouriana che stenta ad integrarsi con le altre parti, ma il suo valore è indiscutibile ancor oggi.

¹³ G. PESCOSOLIDO, *Rosario Romeo*, cit., p. 54.

¹⁴ G. GALASSO, *Storici italiani del Novecento*, Bologna 2008, p. 249.

Pochi anni fa, la rivista «Contemporanea»¹⁵ diretta da Francesco Traniello, ha pubblicato una ampia discussione sulla biografia cavouriana del Romeo, alla quale hanno preso parte Paolo Macry, Marco Meriggi, Roberto Balzani, Gilles Pécout e Roberto Pertici. Siamo qui ben lontani dai toni di Pescosolido e di Galasso, come anche, per fare qualche altro esempio *en passant*, da quelli di Girolamo Arnaldi o di Giovanni Busino. C'è, in certa misura, la constatazione di un fallimento.

A oltre vent'anni dalla conclusione dell'opera, infatti, di questa e della figura di studioso di Romeo vengono dati giudizi che hanno una forte connotazione generazionale (gli autori sono attorno alla cinquantina). Macry sottolinea l'estraneità di Romeo al suo tempo, alla quale attribuisce anche il poco riscontro della sua biografia cavouriana (molto stimata ma poco venduta). Meriggi vi vede ancora una «lettura teleologica del Risorgimento» e sottolinea che, caduto il teleologismo insito nel mito ottocentesco del progresso, nel Cavour di Romeo tendiamo a privilegiare la parte analitica, mentre quella narrativa ci lascerebbe «spaesati». All'atipicità del Romeo come studioso torna Balzani, che definisce Romeo «uno storico d'altri tempi», evidenziando come oggi «sarebbe impensabile» impostare una ricerca di «tre lustri o più» come quella cavouriana da lui compiuta. Balzani svolge anche un parallelo tra la biografia cavouriana di Romeo e le *Premesse alla Storia della politica estera italiana* dello Chabod, mettendo in evidenza come quest'ultimo — che di Romeo, ricordiamolo, fu maestro — avesse «un gusto colto della citazione e una calligrafica perizia del ritratto intellettuale quasi del tutto assente nella scabra e moralistica prosa» del Romeo. E aggiunge una notazione importante per comprendere la relativa «sfortuna» della sua opera: «un revisionismo troppo sottile e sofisticato per affermarsi in un contesto accademico dominato, per quel che riguardava il Risorgimento, dalla preminenza dell'erudizione e dell'elemento politico-ideologico». Mentre De Felice fa discutere, Romeo paga — secondo Balzani — l'appartenenza al genere risorgimentale (poco di moda) e anche, soprattutto per il terzo volume, l'impostazione tradizionale. Più specifici sono invece i contributi di Pécout, che si sofferma sul ruolo del liberalismo

¹⁵ 2 (2006).

nella biografia cavouriana che definisce una «riabilitazione storiografica del liberalismo»; e di Pertici che analizza il rapporto tra Ruffini e Romeo sul tema della religione di Cavour. Questa discussione mi pare molto interessante anche per capire l'*animus* col quale guarda ai propri predecessori la attuale storiografia italiana del XIX secolo. Tuttavia nulla toglie e toglie al fatto che il monumento cavouriano del Romeo si erga — oggi e ancora a lungo nel futuro — come una pietra di paragone capace di intimidire chiunque.

5. 'Nuova Storia del Risorgimento'?

Le osservazioni che troviamo nel dibattito pubblicato da «Contemporanea» ci ricordano anche che, dai tempi dei classici sui quali mi sono trattenuto, nuovi approcci sono stati avviati alla storia del Risorgimento italiano. Il riesplodere dei nazionalismi in alcune parti d'Europa sul finire del secolo scorso ha infatti stimolato nuove riflessioni sulle origini del fenomeno: è appena il caso, qui, di rammentare i dibattiti che si ebbero intorno ai lavori di Benedict Anderson, di Eric Hobsbawm, di Ernst Gellner. Facile comprendere come anche il Risorgimento italiano fosse chiamato in causa da questa rinnovata sensibilità. Ci si è mossi sia sul piano sociologico, sia su quello 'generazionale' (sulle orme di Mannheim e del più recente utilizzo delle sue teorie da parte di Alan B. Spitzer), sia su quello della semantica storica, sia su quello per così dire antropologico. Proprio da suggestioni derivanti dalla lettura di *Comunità immaginate* di Benedict Anderson mosse a chiedersi «perché si diventava patriota?» Alberto Mario Banti,¹⁶ che ha cercato di rispondere utilizzando strumenti diversi da quelli della storia politica e culturale in senso proprio e non antropologico. Gli esiti di questo approccio di «nuova storia del Risorgimento» potranno essere valutati nel tempo, e già sono stati oggetto di interessanti e stimolanti dibattiti¹⁷ sui quali non è qui possibile soffermarci. Esplicito, in esso, è però il superamento del mo-

¹⁶ A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2000, p. x.

¹⁷ Una sintetica trattazione della letteratura più recente su queste tematiche ed

mento «politico» nella sua concretezza e nei suoi nessi di causalità — così come di quello economico, del resto — per privilegiare quello della costruzione delle varie «retoriche», sviluppare l'analisi delle «percezioni» e della loro funzione nella costruzione di un discorso nazionale o di una qualunque ideologia politica: una specie di discesa nel «profondo», che guarda, ad esempio alla funzione dell'«immaginario» nella costruzione delle ideologie politiche, come tentato dallo stesso Banti a proposito dell'«immaginario sessuale». ¹⁸ L'obiettivo, infatti, è chiaro: «una storia diversa del Risorgimento; una storia che dia respiro alle nuove metodologie, confrontandosi con altre discipline — l'antropologia, gli studi culturali e di genere, l'analisi dei testi scritti, visivi o musicali, l'esplorazione dell'immaginario, la comparazione». Il fine è quello di «far vivere la cultura profonda del Risorgimento; di osservare la mentalità, i sentimenti, le emozioni, le traiettorie di vita, i progetti politici e personali degli uomini e delle donne che al Risorgimento hanno preso parte». ¹⁹ Sembra di cogliere non un orientamento banalmente «nuovo» o iconoclastico, quanto piuttosto un tentativo di dare una risposta all'esigenza che sempre più è venuta crescendo man mano che la percezione di un processo di costruzione dello Stato italiano come esasperatamente elitario è venuta sfumando nella constatazione di un livello di partecipazione decisamente cospicuo. ²⁰ Il ricorso alle armi dell'antropologia culturale è una prima risposta.

Accanto al momento *tout court* politico o economico, in questo approccio, si affievolisce la presenza (se non per esemplificazioni) delle figure di primo piano nella vicenda storica. Da un lato, infatti, essi sono pur figli del loro tempo, come infiniti altri minori. Dall'altro, però, essi sono anche i costruttori del «nuovo». In altri termini,

i relativi dibattiti è ora offerta dalle pagine introduttive del volume di A. ARISI ROTA, *I piccoli cospiratori. Politica ed emozioni nei primi mazziniani*, Bologna 2010, pp. 7-15.

¹⁸ ID., *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal XVIII secolo alla Grande Guerra*, Torino 2005.

¹⁹ ID., P. GINSBORG, *Per una nuova storia del Risorgimento*, in *Storia d'Italia, Annali*, 22, *Il Risorgimento*, a c. di A.M. BANTI e P. GINSBORG, Torino 2007.

²⁰ Cito qui, a puro titolo di esempio, i risultati offerti dalla impressionante ricerca di F. BERTINI, *Risorgimento e paese reale. Riforme e rivoluzione a Livorno e in Toscana (1830-1849)*, Firenze 2003.

per quanto concerne questo tipo di individualità, il rilievo è sull'agito più che sul percepito. Per questo motivo, ci sembra, il fulcro del loro significato storico si ritrova in ciò che hanno costruito e nelle sue conseguenze, mentre l'uso di strumenti antropologici, come già avveniva per quelli sociologici, tende ad eliminare il peculiare, l'individuale. La realizzazione di una biografia, in questo nuovo contesto storiografico che viene delineandosi, aggiungeva al rischio della comparazione sfavorevole — rappresentato dalle opere dei tre grandi storici dei quali ho sopra detto — anche quello della inattualità, del *demodé*.

6. Una biografia cavouriana per il XXI secolo.

Come si può vedere, complesso era il panorama dei principali predecessori coi quali mi trovavo a confronto (e taccio per brevità di altri, italiani e non, limitandomi ad accennare appena a personalità scientifiche come Giuseppe Talamo e Luciano Cafagna, anch'esse cimentatesi con la figura di Cavour nel corso della seconda metà del Novecento, nonché di Carlo Pischetta che, se non ci ha dato una biografia completa di Cavour, ne ha dato saggi magistrali e, soprattutto, ci ha dato l'imperituro monumento del gran conte, l'*Epistolario*, concluso in questi ultimissimi tempi da Rosanna Rocca).

Tuttavia ritenevo esistessero alcuni motivi — scientifici — che giustificassero un ritorno all'esame della figura di Cavour nel XXI secolo. (Taccio qui i motivi ideali — che pure ebbero una loro non insignificante parte nella decisione di intraprendere l'impresa, assunta in momenti nei quali sembrava davvero che la celebrazione del centocinquantesimo dovesse cedere alle rozze pressioni dell'incultura apparentemente trionfante). Naturalmente lo stesso genere biografico, col suo incerto statuto, implicava altri rischi. Ma è questo un argomento che richiederebbe un'altra ampia discussione.

In sostanza pensavo di poter dire qualcosa di nuovo. Su che cosa si basava tale mia presunzione? Essenzialmente sul fatto di aver potuto guardare a Cavour — per decenni — attraverso lo studio dei suoi avversari parlamentari, i liberaldemocratici, analizzati attraverso il carteggio del più significativo tra loro, Lorenzo Valerio, un direttore di setifici che, reduce da alcuni anni di viaggi nell'Europa

centro-orientale, aveva dato vita ad una serie di iniziative giornalistiche ed assistenziali nella Torino carloalbertina, primeggiato in seno alla Associazione agraria e nel giornalismo subalpino quarantottesco, per poi capeggiare l'opposizione progressista a Cavour nella Camera dei deputati.

Tanto Omodeo quanto Romeo erano convinti di aver innovato, rispetto agli studi sul Cavour precedenti ai loro, su un punto fondamentale: «l'intelligenza della funzione svolta dall'opposizione democratica, sia nei suoi gruppi specificamente rappresentati nella vita parlamentare piemontese, sia nell'estrema ala mazziniana». Sono parole dello stesso Romeo, scritte nel 1962.

Tuttavia, per quanto concerne il primo dei due punti, quello dell'opposizione democratica nella Camera dei deputati subalpina, il discorso era, per entrambi, più facile a dirsi che a farsi.

Per Omodeo, infatti, c'era un problema di fonti, esigue, per un serio studio dell'opposizione parlamentare a Cavour, la Sinistra subalpina, come la si chiama comunemente per distinguerla dalla Sinistra storica che giungerà al potere nel 1876 proprio con un epigono della subalpina, Agostino Depretis. Omodeo disponeva in sostanza solamente degli Atti parlamentari, sui quali poteva forse riflettere, per cogliere lo spirito delle battaglie della Sinistra, avvalendosi di quella *Storia del parlamento subalpino* torrentiziamente messa insieme da Angelo Brofferio e arrestatasi alla guerra di Crimea. Ma era, questa, una fonte che risentiva profondamente dell'egocentrismo del suo autore (il fatto che Brofferio sia il parlamentare della Sinistra più noto viene da qui).

Per Romeo, che già poté sfruttare il carteggio del Valerio, ed anche il *Diario politico* di Giorgio Asproni (che inizia però, com'è noto, col 1855) c'era una lacuna di base: mancava una analisi del come erano cresciuti politicamente, ben prima dello Statuto, quegli uomini che si opposero per lunghi anni a Cavour da sinistra. Ancora troppo tributari della loro liquidazione attuata dalla storiografia moderata dei decenni immediatamente seguenti l'Unità mi sembravano tutti e tre gli autori dei quali ho parlato. In Romeo, devo poi aggiungere, si coglie talora, verso quest'area, un evidente fastidio che diviene quasi astio nei confronti del Valerio. Così in una nota alla pagina nella quale riportava le reazioni largamente positive — anche della valeriana «Concordia» — all'ingresso di Cavour nel gabinetto

d'Azeglio, il 10 ottobre 1850, aggiungeva in parentesi: «giorno amaro, per Lorenzo Valerio!»:²¹ una notazione che, con tanto di punto esclamativo, segna qualcosa come una caduta di stile pressoché unica nel capolavoro dello storico siciliano.

Quindi potevo garantire quantomeno un'ottica diversa dalle precedenti e mettere in luce alcuni aspetti significativi posti troppo in penombra o taciuti del tutto nelle biografie cavouriane.

Queste mie convinzioni le ho dichiarate nella introduzione al mio ritratto del conte. Vi segnalavo alcuni aspetti di carattere generale e alcuni altri di carattere più specifico degni, almeno ai miei occhi, di maggior attenzione rispetto a quanta ne avevano sin ad allora avuta.

I primi mi erano utili per definire il contesto internazionale nel quale il regno sabauda, e quindi la sua classe politica, si trovava a muoversi. Di contro alla idea — mi si permetta l'anacronismo — di un regno sardo «Prussia d'Italia», sottolineavo invece le fratture e le tensioni che caratterizzavano questo Stato sviluppatosi per successive aggregazioni — sino a quella della Liguria col Congresso di Vienna — ben lungi dall'aver compiuto tra loro un sufficiente processo di integrazione. Segnalavo poi come questa fragilità, che veniva sommandosi a quella di natura geo-politica, fosse ben percepita nell'ambito delle classi dirigenti subalpine. Da essa traevo anche la conseguenza della necessità di irrobustimento territoriale sempre presente nella dinastia sabauda per ragioni geo-strategiche, mettendo in luce come essa finisse per integrarsi con la politica della nazionalità italiana che l'opinione pubblica più avanzata del paese reclamava. Questa confluenza di obiettivi dinastici e politica «italiana», dal canto suo, offriva alle varie aree del regno — *in primis* alla riottosa Genova ed alla spesso insofferente Sardegna — una prospettiva di emancipazione rispetto al centralismo torinese nell'ambito di un nuovo edificio statale di più ampie dimensioni e, in prospettiva, addirittura esteso all'intera penisola.

Sul piano degli aspetti che ritenevo significativi per comprendere il contesto subalpino nel quale si muoveva il Cavour tra gli anni

²¹ *Id.*, *Cavour e il suo tempo*, cit., II, t. 2, p. 450, n. 152. Cf. anche la critica che, per questo aspetto, muove a Romeo Giovanni Busino (*Rosario Romeo tra storiografia e impegno politico*, «R. stor. ital.», CVII/II, 1995, p. 421).

Quaranta e l'Unità e, in particolare, proprio in quel quarto decennio del secolo che segnò i suoi tutt'altro che facili esordi sulla scena politica, due erano i fatti che intendevo mettere in luce. Entrambi erano stati, a mio avviso, o sottovalutati o del tutto non colti dalla storiografia cavouriana.

Il primo era rappresentato da una sorta di integrazione alla migliore immagine che, anche grazie a Romeo, si è venuta delineando del marchese Michele, padre di Camillo. Già presentato dalla storiografia più marcatamente celebrativa del Risorgimento come il temuto e reazionario Vicario di Polizia della città di Torino, occhiuto confidente del sospettoso Carlo Alberto, Michele Benso di Cavour aveva conosciuto una documentata rivalutazione dagli studi di Rosario Romeo.

Ho creduto possibile, attraverso la rilettura meglio contestualizzata di un documento peraltro già assai noto, corroborare ulteriormente tale immagine del padre di Camillo e, di conseguenza, la stessa posizione del giovane conte agli esordi degli anni Quaranta. Molto in sintesi: nella nota lettera con la quale Michele promette aiuto al figlio, che ha subito una forte perdita alla Borsa parigina, egli lo ammonisce al tempo stesso a prendere la vita più sul serio e gli propone di seguire l'esempio di Cesare Alfieri di Sostegno. L'importante significato di quell'esempio era stato, secondo me, sino ad allora sottovalutato per difetto di contestualizzazione. Esso veniva proposto proprio nel corso di un forte scontro, attorno a Carlo Alberto, tra tendenze retrive e tendenze riformiste, che si era venuto sviluppando a partire dai mesi centrali del 1840 — con le relative tensioni internazionali — e si concluderà con un significativo successo dei riformisti quando, nel 1841, a Stefano Gallina saranno affidati i dicasteri di Finanze e dell'Interno, travolgendo così le speranze dei conservatori che a riuscire vincitore nella lotta sarebbe stato invece il reazionario conte Luigi Provana di Collegno. Ora, Cesare Alfieri era il massimo sostenitore, presso il re, della fiducia del quale godeva largamente, della soluzione riformista. Spingere Camillo nella direzione dell'Alfieri, nell'estate del Quaranta quando la lotta era in pieno corso, era un atto politico del padre altamente significativo che rafforzava un'interpretazione più politicamente benevola del personaggio e, di conseguenza, anche degli orientamenti cavouriani di quel momento. In sostanza si poteva così ascrivere i Cavour a quel

clan Alfieri-Azeglio che svolse un ruolo cruciale, negli anni immediatamente pre-quarantotteschi, per spingere Carlo Alberto alle riforme, anche facendosi garante della fedeltà al trono del liberalismo più radicale del gruppo Valerio.

Proprio il potermi avvalere delle ricerche fatte sul gruppo politico che era venuto organizzandosi attorno a Lorenzo Valerio — non senza la protezione di Cesare Alfieri e di un misto di elementi di corte e di ministri, come il Gallina o il Villamarina — ritenevo potesse essere utile per compiere un altro passo nella delucidazione del contesto nel quale Cavour fece i suoi esordi sulla scena politica subalpina. Esso gli era parzialmente sfavorevole proprio perché, negli ultimi anni pre-quarantotteschi, il gruppo Valerio era riuscito a creare una sorta di tacita alleanza col sovrano, sia pure coi suoi alti e bassi. Per Carlo Alberto si trattava di una sorta di trattato di riassicurazione nei confronti della robusta aristocrazia che cercava di influenzarne le scelte; per Valerio e i suoi, invece, si trattava di un primo passo verso la realizzazione di quella linea politica che Mazzini aveva definito, con un misto di esasperazione e di disprezzo: «fare una rivoluzione Italiana con un re». Questo accordo venne poi facendosi più netto e visibile, con il tramite del conte di Castagnetto, man mano che la tensione tra Torino e Vienna salì a causa della nota vicenda del transito del sale in terra sabauda. In questo panorama si spiega benissimo come, tra Valerio e Cavour, Carlo Alberto finisse per scegliere il primo quando essi si scontrarono in seno all'Associazione agraria. Un ambito, peraltro, nel quale non si trovavano a contendere solamente due «puntute» personalità, ma anche due visioni diverse della funzione del sodalizio.

C'era quindi — a mio avviso — la possibilità di proporre un punto di vista per certi aspetti diverso da quello di Romeo e dei biografii cavouriani precedenti. L'arricchimento del contesto subalpino, nel quale e dentro il quale Cavour dovette muoversi e lottare per affermarsi, non poteva però limitarsi alla fase pre-quarantottesca. Seguendo il filone della valorizzazione dell'area liberaldemocratica anche negli anni successivi nella Camera e nel paese, emergeva anche il ruolo di quest'ambito su almeno due punti assai importanti. Il primo è quello di aver fornito a Garibaldi il suo *ubi consistam* ideologico che prevedeva sin da anni lontani — come abbiamo visto sopra — l'alleanza tra una monarchia sabauda rivitalizzata dalle riforme e il movimento nazionale. Opera, questa, nella quale ebbe un ruolo molto

rilevante il Valerio. Questi ebbe anche una parte molto significativa nel fare — anche in momenti difficili — da *trait-d'union* tra gli esuli dai vari Stati italiani (fossero essi rifugiati negli Stati sardi, fossero essi esuli nella Parigi bonapartista) e il governo di Torino. Non è un caso che Daniele Manin invierà la sua lettera col celebre «se no, no», proprio al Valerio, direttore effettivo del quotidiano della Sinistra parlamentare «Il Diritto». E sarà ancora Valerio a fare da riferimento in riva al Po per personalità di spicco della democrazia europea: da Herzen a Hugo, dalla Sand a Quinet, a Michelet, al protagonista della rivoluzione ungherese, Lajos Kossuth, sino a quello strano personaggio che fu il principe Napoleone Gerolamo.

Una tenace battaglia politica, quella tra l'area liberaldemocratica e Cavour, che vedrà la prima progressivamente ridursi ma anche il conte farne progressivamente proprio il programma. Sino ad arrivare, nel 1859, alla piena intesa tra Cavour e Valerio e al contributo non trascurabile che questi, con Depretis, darà al fallimento dell'iniziativa, benedetta dal Rattazzi e da Vittorio Emanuele, della Nazione armata alla quale sarebbe spettato il compito, forte del prestigio di Garibaldi che la presiedeva, di supportare la battaglia contro il rientro di Cavour al governo sullo scorcio di quello stesso anno. Alla morte di Cavour, Valerio sarà prefetto.

Quel tardo incontro tra i due grandi rivali era stato possibile perché c'era stata sì una evoluzione da entrambe le parti, ma anche perché essi erano parte di quell'ampio movimento liberale che cresce nel regno sardo negli anni Quaranta. E questa riflessione mi portava anche a dare una diversa valutazione del famoso «connubio» tra il centro-destro cavouriano e il centro-sinistro dei Rattazzi e dei Buffa, rispetto a quelle comunemente formulate, oscillanti, in fondo, fra l'accusa di «trasformismo» e l'assoluzione in nome del genio cavouriano. In realtà si trattava di una prima tappa di compattamento dello schieramento liberale subalpino, alla quale altre seguiranno, non di una manovra opportunistica tra mondi politicamente diversi a soli fini di potere.

7. *Le reazioni.*

Le prime reazioni a questa nuova biografia cavouriana comparvero, com'è ovvio, sui quotidiani e ad esse mi limiterò. Le recensioni

mostrano evidenti tracce del momento politico nel quale sono state redatte, tanto che, pur essendo tutte assai lusinghiere per l'autore, prescindono generalmente dagli aspetti — a mio parere innovativi — ai quali ho qui accennato, per collegarsi invece all'attualità.

La prima recensione al mio *Cavour*, opera di Eugenio Di Rienzo, comparve — il giorno prima che il volume arrivasse nelle librerie — sul «Giornale» del 27 aprile 2010, allora diretto da Vittorio Feltri. Il titolo — lo confesso — mi inquietò alquanto. Suonava così: *Il federalismo fiscale? L'ha inventato Cavour (per unire l'Italia)*. Per giorni doveti spiegare a media vari che Cavour non era federalista. Il titolo — il quale non rifletteva che un passaggio dell'articolo — intendeva trovare un collegamento e un antenato illustre al cosiddetto «federalismo fiscale» allora ai suoi macchinosi esordi. Il fatto era che, in tal modo, una forza politica — ostile statutariamente all'attuale nostro Stato nazionale — veniva accreditata come radicata nella tradizione risorgimentale e, attraverso questo *escamotage*, aveva giustificata la sua presenza — sia pure talora assai restia — alle manifestazioni che si venivano profilando e che, occupando cariche istituzionali, non poteva troppo apertamente contrastare. Ma qui quel che interessa è il fatto che il clima di esordio del 150° è stato segnato profondamente da questo partito, oltre che, come già ho detto, dalla timidezza delle altre forze politiche che avevano ben altro concetto del processo di unificazione nazionale.

Accanto a questo aspetto, un altro emerse subito: quello della fondamentale estraneità del personaggio Cavour rispetto agli italiani di oggi. *Cavour, il giocatore d'azzardo che l'Italia non ha mai amato*, titolava infatti il «Corriere della sera», nel numero del 14 maggio, la recensione di Sergio Romano, riprendendo così la constatazione che egli vi sviluppava, sottolineando come, proprio per questo, diveniva importante ricostruire come il cadetto di casa Cavour avesse costruito la sua italianità. È interessante notare che, accanto all'ampia recensione dell'ex-ambasciatore italiano a Mosca, la stessa pagina riservava spazio alle letture del governatore leghista del Piemonte in materia di storia nazionale, di puntuto stampo revisionista, gementi su un'Unità d'Italia voluta da una piccola minoranza contro una maggioranza sterminata che, evidentemente, non solo non amava una penisola politicamente unita, ma gradiva quella illiberale, clericale, ricca di strumenti repressivi e censori rappresentata da realtà quali il Regno delle due Sicilie o lo Stato pontificio.

Tuttavia il discorso sul Cavour «federalista» non finì subito, tanto che, qualche mese dopo, il 12 agosto, Antonio Carioti pubblicò un lungo articolo sul «Corriere della sera» intitolato *Cavour, italiano prima dell'Italia* che aveva come occhiello: «Gli studiosi: pensò sempre all'unità. Ma la Lega lo corteggia: è un federalista». Sul tema, oltre al sottoscritto, venivano interpellati Ernesto Galli della Loggia, Raffaele Romanelli e Giuliano Amato: tutti concordi nel negare il fatto. Venivano poi riportate posizioni comparse sui leghisti «Quaderni padani» accennanti addirittura alla morte di Cavour per avvelenamento proprio per impedirgli di far passare la proposta Minghetti, il che dava bene la misura del livello scientifico della storiografia che la rivista proponeva. Un articolo, questo del «Corriere», che ne seguiva uno di Ernesto Galli Della Loggia, comparso due giorni prima sullo stesso giornale, nel quale tornava la constatazione dell'estraneità dell'Italia attuale rispetto a figure come quella di Cavour, per non dire dell'intero processo risorgimentale. Per il conte, dunque, un destino «di italiano da 150 anni in qua eternamente inattuale». Eppure, concludeva Galli della Loggia, se «invocare un ritorno a Cavour suona solo patetico, prima ancora che vano», doveva però esser consentito, almeno, di sentirne fino in fondo una «disperata nostalgia e ripeterne con gratitudine il nome per trasmetterlo a chi in futuro si dirà ancora italiano».

La «Stampa» di Torino, segnalando il mio *Cavour*, il 15 maggio con un articolo di Giorgio Boatti, non era entrata né nella questione del supposto federalismo cavouriano né in quella della sua estraneità al costume nazionale. Inquadrava invece la nuova biografia in un lungo contesto storiografico che consentiva di informare i lettori sulle più importanti biografie del conte comparse nei precedenti decenni. Anche questo articolo, proprio in chiusura, faceva un cenno a tempi più vicini a noi. Ricordando le dure discussioni di Romeo sui volumi di Denis Mack Smith e gli attacchi allo stesso Romeo di Ernesto Ragionieri, concludeva così: «erano tempi — quei primi anni Sessanta, in cui — anche per le celebrazioni dell'Unità italiana — ci si scontrava apertamente. Sui libri e sulle tesi storiche. Non sugli eventi o sugli appalti da metter in cantiere». Anche qui il riferimento era trasparente: le colonne dei giornali erano da tempo occupate da scandali proprio concernenti grandi appalti pubblici.

Poco spazio — per completare il quadro delle grandi testate nazionali — dedicava al mio volume «La Repubblica», che ospitava

il 15 maggio una breve segnalazione di Lucio Villari, il quale — generosamente — attribuiva alla mia ed a quella di Romeo il carattere di biografie «definitive». Tuttavia, anche in questo caso, qualcosa delle ansie del presente traspariva nel titolo redazionale, *Il modello Cavour e la buona politica*, facile spia di quel desiderio di una «buona» politica che una stanca opinione pubblica veniva chiedendo in quei mesi.

Sul «Sole 24 ore», infine, Luigi Mascilli Migliorini, in una brillante recensione, valorizzò, contro tutte le nostalgie, da quelle nordiste per la «buona amministrazione» austriaca a quelle meridionali dei neoborbonici, il carattere liberale del processo unitario e il Cavour come suo massimo interprete. Erano i mesi nei quali alcuni «neoborbonici» cingevano d'assedio il torinese Museo Lombroso, chiedendo la restituzione al Mezzogiorno di fantomatici resti di non meglio specificati briganti dell'immediato post-unità.

Dunque forzature storiche (combattute dagli storici professionali), estraneità cavouriana all'Italia attuale, inadeguatezza del dibattito politico e storiografico agli esordi delle celebrazioni centocinquantesime comparivano con forte rilievo nelle discussioni del libro sulla stampa quotidiana di grande tiratura, seguiti, in misura diversa, anche da molti altri quotidiani di respiro regionale.

Sarà solamente a partire dalle prime recensioni comparse, se non ancora su riviste specialistiche, su periodici che si avvalgono della collaborazione di storici, come il «Times Literary Supplement» (di Adrian Lyttelton, 11 mar. 2011), «L'Indice dei libri del mese» del giugno 2011 (di Silvano Montaldo) e nel secondo fascicolo 2010 di «Studi piemontesi» (Pierangelo Gentile) che la vita di Cavour e la politica del suo tempo torneranno al centro del discorso.

Esse erano anche figlie, in parte, non solo della competenza degli autori, ma di un clima nel quale si stava tornando a considerare con serietà i problemi del processo unitario e dello Stato che ne era emerso, senza opportunistici, e spesso improponibili, anacronismi. Figlie, insomma, di quel 2011 che segnava un progressivo ritorno alla realtà, in un paese che per troppo tempo se ne era tenuto lontano, avvolto in superficiali e rozze semplificazioni che ancora tenevano il campo nell'esitante 2010.

ROBERTO PERTICI

IL PRIMO «REVISIONISMO RISORGIMENTALE»:
ORIANI, MISSIROLI, GOBETTI

1. Il Risorgimento (è ampiamente noto) è stato per un secolo e mezzo al centro del 'discorso pubblico' del paese Italia: rispetto ad esso hanno definito la propria identità le culture politiche otto-novecentesche, alcune delle quali si sono presentate come sue eredi, altre come critiche più o meno radicali. Tutti questi ripetuti dibattiti si sono sviluppati a livelli diversi: se è vero che a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento si è venuta progressivamente delineando una ricerca storiografica, che ha via via elaborato un proprio statuto scientifico e poi ottenuto — alla metà degli anni Venti — anche un riconoscimento accademico, è altrettanto certo che il dibattito sul Risorgimento è nato e a lungo si è sviluppato anche altrove: prevalentemente all'interno di una varia pubblicistica di tipo politico-ideologico. Questi livelli hanno fittamente interagito: non sono poche le suggestioni che la storiografia ha recepito (magari criticamente) dal dibattito pubblicistico. D'altronde anch'essa (la storiografia più criticamente elaborata, voglio dire) ha sempre avuto come punti di partenza degli assunti etico-politici difficilmente occultabili e quindi una valenza, almeno indirettamente, anche politica.

È proprio su un filone storiografico non accademico, anzi mosso esplicitamente da intenti politici e ideologici, che vorrei richiamare qui l'attenzione: su quello che è stato chiamato il 'revisionismo risorgimentale'. In particolare cercherò di ripercorrerne la prima fase, che possiamo considerare conclusa dalla recensione assai critica che Adolfo Omodeo dedicò nel 1926 a *Risorgimento senza eroi* di Piero Gobetti: come vedremo, sua intenzione era proprio quella di fare i conti con tutta una linea di pensiero storico che da Oriani giungeva proprio fino a Gobetti.

2. Ma, in via preliminare, è necessario definire con precisione di cosa si parla, perché — anche nei dibattiti di questo 150° dell'Unità d'Italia — si è creata, a riguardo, non poca confusione. Che io sap-

pia, non si è mai cercato di tracciare una storia della locuzione 'revisionismo risorgimentale'. Essa circolava in Italia già negli anni Venti,¹ ma chi le assicurò popolarità fu Rosario Romeo nella nota rassegna del 1956 su *La storiografia marxista nel secondo dopoguerra*, dalla quale fu poi ripresa nelle discussioni successive. Romeo definiva 'revisionismo risorgimentale' una serie di posizioni (richiamava esplicitamente i nomi di Oriani, Missiroli e Gobetti, a cui accostava polemicamente anche le analisi di Gramsci), «che sono tutte caratterizzate dal ricorso a un astratto ideale morale e politico, al quale arbitrariamente si presume che la storia realmente accaduta avrebbe dovuto adeguarsi, e insieme dal fondamentale anacronismo di questo criterio di giudizio, che non nasce dalla concreta storia del tempo, ma dai più tardi problemi che allo storico si pongono».²

Ma un ulteriore approfondimento del concetto scaturì da un dibattito fra Nicola Matteucci e Augusto Del Noce che si svolse nel 1961 (era il centenario dell'Unità d'Italia). Sulle orme di Romeo, Mat-

¹ Il termine «revisionismo» risale almeno alla metà dell'Ottocento e si diffonde quasi contemporaneamente in varie lingue europee: originariamente era usato in ambito giuridico (revisione di trattati) e anche storico. Ma la sua fortuna è legata — come tutti sanno — al dibattito nato in seno alla socialdemocrazia tedesca e internazionale alla fine dell'Ottocento (il «revisionismo» di Bernstein) in un'accezione che poi si è estesa a vari episodi e posizioni politiche nella prima metà del Novecento. Il termine ha conosciuto una rinascita negli ultimi decenni con riferimento alla nuova interpretazione della storia del fascismo e da una ventina d'anni è debordato per ogni dove (tanto che sul «Corriere della sera» del 31 dicembre 1996, Giovanni Sabbatucci, come proposito per l'anno nuovo, suggeriva di abolire la parola: «Un'espressione da bandire anche dai vocabolari. Nell'interesse della verità»).

² R. ROMEO, *La storiografia marxista nel secondo dopoguerra* (1956), ora in Id., *Risorgimento e capitalismo*, Roma, Bari 1974⁴, pp. 11-84, 21, 22: nella polemica contro tali posizioni, lo storico siciliano si rifaceva espressamente alle critiche a suo tempo avanzate da Omodeo, Croce, Antoni e Chabod. La categoria fu subito discussa da L. CAPAGNA, *Intorno al «revisionismo risorgimentale»*, «Società», XII (1956), pp. 1015-35. Ma già Walter Maturi, recensendo il vol. V della *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia* di Cesare Spellanzon («R. stor. ital.», LXX, 1953, pp. 463-65), aveva distinto fra il «revisionismo storico critico degli storici puri» (principalmente Alessandro Luzio), il «revisionismo storico critico cattaneano» (di cui era rappresentante, appunto, Spellanzon) e il «revisionismo storico critico marxistico». Ma Maturi non usava il termine in senso negativo o polemico, riconoscendo a questi indirizzi storiografici il merito di avere esteso l'orizzonte della storiografia risorgimentale alle correnti «eterodosse».

teucci definiva il 'revisionismo risorgimentale' come la «tendenza a muovere un processo al Risorgimento accusandolo di non avere risolto i grandi problemi della comunità nazionale». Esso — aggiungeva — era nato «nel clima del primo dopoguerra con gli scritti di Gobetti, di Dorso e di Gramsci: essi individuaronò il peccato originale della nostra storia nazionale, di volta in volta, o nel fatto che il liberalismo restò un semplice trasformismo dei vertici e non promosse una rivoluzione popolare; o nel fatto che l'unità nazionale venne raggiunta attraverso la conquista regia; o nel fatto che il Partito d'Azione non riuscì a legare le masse contadine alla sua politica con un programma di audace riforma agraria, come invece fecero i giacobini francesi».

Ma era stato nel secondo dopoguerra che tale 'revisionismo' era diventato un «fatto di costume», un «atteggiamento etico-politico predominante»: «basti pensare — sono ancora parole di Matteucci — al recente, incredibile successo della *Storia d'Italia dal 1861 al 1958* di Denis Mack Smith, nella quale il fascismo viene prospettato come il male antico della storia italiana, come un filo nero che si dipana attraverso avvenimenti lontani e diversi: il regime è la conclusione logica di una storia antica». Per Matteucci, dunque, il revisionismo non era storia, ma *politica in nuce*, non «comprensione del passato, ma soltanto programma d'azione».³

Del Noce precisava ulteriormente il concetto, abbozzando anche una tipologia delle interpretazioni revisionistiche, che risulta particolarmente utile. A suo giudizio il loro tratto comune era «l'idea che il Risorgimento sia un processo storico *incompiuto* (...), *anziché un periodo del passato cronologicamente chiuso*»: tale incompiutezza rinviava a una conclusione ancora da realizzare, ritenuta necessaria per risolvere i problemi di fondo della società italiana. Giungervi era il compito dei diversi attori politici, sociali e culturali, a cui tali interpretazioni volta a volta si erano rivolte: si sarebbe chiamata rivoluzione liberale o fascista o comunista, o anche rinascita cattolica. In questi casi l'analisi revisionistica del Risorgimento si è presentata come la

³ N. MATTEUCCI, *Interpretazioni del risorgimento: un nuovo revisionismo cattolico*, «Mulino», X (1961), pp. 151-57, specie pp. 151-53; a proposito di A. DEL NOCE, *Per una interpretazione del Risorgimento (il pensiero politico di Gioberti)*, «Humanitas», XVI (1961), pp. 16-40.

premessa storica di un'autocandidatura: ciascuna di quelle forze si proponeva di chiudere la fase costitutiva della vita nazionale, eliminandone con la propria azione i limiti e le aporie. Potremmo chiamarlo il *revisionismo delle 'forze vincenti'*.

Ma è esistita — aggiungeva il filosofo — anche un'altra forma di 'revisionismo', proprio di una serie di posizioni che, emarginate o comunque minoritarie nella storia italiana, hanno cercato una spiegazione della propria impotenza in un qualche peccato originale della storia nazionale (esempio classico: la mancata Riforma religiosa nell'Italia del Cinquecento, gli effetti morali della Controriforma, etc.). Del Noce parlava, a questo proposito, di 'revisionismo' come *surrogato di un'autocritica*. Alcune di queste analisi — lo vedremo — avrebbero operato una classica 'mossa del cavallo': in considerazione della propria, irrimediabile incapacità a inserirsi nella storia italiana, avrebbero attribuito ad altri la funzione di cui si erano mostrate incapaci, spesso a forze politiche e sociali lontane, quando non opposte.

Ma talora si è giunti a ritenere impossibile proprio la conclusione del Risorgimento e la soluzione delle questioni da esso lasciate aperte, e ciò per la profondità della 'malattia italiana'. Da qui una letteratura deprecatoria e catastrofica di 'antistorie d'Italia', che è emersa in determinati periodi e — possiamo aggiungere — periodicamente riemerge.

In base a questa analisi, Del Noce aggiungeva una distinzione importante, che mi sembra più che mai da tener presente nel confuso dibattito politico-storiografico attuale: *«risulta da quel che si è detto come in nessun modo le forme revisionistiche possano venire imparentate con le interpretazioni reazionarie*: perché queste devono muovere nel loro processo al Risorgimento dalla difesa dell'ordine preesistente (e in realtà la nostalgia di questo passato ordine può dar luogo a un'opera letteraria, non a un'interpretazione storica), e quelle invece da un ideale non realizzato». Insomma non tutte le critiche radicali del Risorgimento sono 'revisionismo', ma solo quelle rivolte al futuro, quelle che si propongono di realizzarne tutte le potenzialità liberatorie: riconoscendogli in tal modo una carica ideale da dispiegare pienamente, che invece le interpretazioni 'reazionarie' negano risolutamente.⁴

⁴ Id., *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione 'storica' del Risorgimento* (A

Ancora una domanda: a che tipo di storiografia ha dato vita questo 'revisionismo'? Proprio per il peculiare rapporto fra presente e passato che esso poneva, proprio perché prendeva le mosse da una critica radicale della società italiana e delle sue classi dirigenti, quali si potevano giudicare tra il 1890 e il primo quarto del Novecento, e cercava la radice di queste insufficienze nella storia del processo di unificazione, il 'revisionismo risorgimentale' ha alimentato un approccio eminentemente pessimistico alla storia d'Italia: ha insistito sulle specificità (negative) del 'caso italiano' piuttosto che inserirlo nella più generale vicenda dell'Europa occidentale attraverso una pur prudente indagine comparativa, ha espresso una serie di giudizi 'in negativo' sul passato, traducendosi in una storiografia dei 'limiti' non superati, delle possibilità perdute, delle occasioni fallite:

essi dicevano di proporsi la creazione dello stato moderno in Italia e produssero qualcosa di bastardo; si proponevano di suscitare una classe dirigente diffusa ed energica e non ci riuscirono, di inserire il popolo nel quadro statale e non ci riuscirono. La meschina vita politica dal '70 al '900, il ribellismo elementare ed endemico delle classi popolari, l'esistenza gretta e stentata di un ceto dirigente scettico e poltrone sono la conseguenza di questa deficienza.⁵

È un noto passo di Gramsci, che riecheggia in modo emblematico posizioni e stilemi del primo 'revisionismo risorgimentale'. Anche lo stile appunto: da Oriani a Gobetti si percepisce una continuità anche stilistica. Si tratta di una storiografia che procede per 'aforismi', preoccupata che ogni suo periodo suoni definitivo e si scolpisca nella memoria del lettore: per cui l'intimo filo del ragionamento e le scansioni concettuali spesso risultano di non facile individuazione.

proposito di una proposta interpretativa su Gioberti, «Civitas», XII, 11-12 (nov.-dic. 1961), pp. 15-34, specie pp. 15-20.

⁵ A. GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Torino 1949, pp. 94, 95. Questa passo è stato illustrato e discusso già da G. GALASSO, *Gramsci e i problemi della storia italiana* (1967), in *Id.*, *Croce, Gramsci e altri storici*, ed. ampliata, Milano 1978, pp. 116-72, specie 136-38 e da M. MIRRI, *La storiografia italiana del secondo dopoguerra fra revisionismo e no*, in *Fra storia e storiografia. Scritti in onore di Pasquale Villani*, a c. di P. MACRY e A. MASSAFRA, Bologna 1994, pp. 27-102, 40-42.

3. La madre di tutti i revisionismi è — lo si è ripetuto tante volte — l'opera di Alfredo Oriani, soprattutto nei suoi volumi storici e politici.⁶ Al primo, *Fino a Dogali* del 1889, pubblicato all'indomani della sconfitta africana di due anni prima, era sotteso il problema che è un po' la questione di fondo della riflessione dello scrittore romagnolo: se la politica estera e in particolare l'espansione coloniale sono il terreno fondamentale su cui si dimostra la vitalità di un popolo e la saldezza di uno Stato, perché l'Italia unita si è rivelata così debole e precaria nella sua azione internazionale e nella sua politica africana?

Oriani era convinto che «tutti gli sforzi millenari dell'Italia per costituirsi in nazione (...) non miravano che a questo giorno nel quale rientrando, attrice immortale, nella storia dopo essersi circonscritta nei confini del proprio diritto, veleggerebbe un'altra volta sui mari portatrice di nuova civiltà». Esisteva, insomma, un'inevitabile continuità fra le lotte del periodo risorgimentale e l'ingresso nella storia mondiale attraverso la partecipazione alla conquista europea dell'Africa.

La mente di Oriani si era plasmata in uno strano sincretismo culturale: dall'ambiente bolognese della sua giovinezza, in cui aveva incontrato Angelo Camillo De Meis, aveva mutuato una serie di suggestioni hegeliane, da cui ricavava una concezione agonistica della storia e la convinzione della missione civilizzatrice dell'Europa. Al tempo stesso era un patriota post-mazziniano, insoddisfatto dell'esito monarchico-moderato del processo risorgimentale e della classe dirigente che ne era derivata (soprattutto di Agostino Depretis, «volgare rivoluzionario costituzionale»).

Già in *Fino a Dogali*, insomma, cominciava ad emergere l'idea che

⁶ La bibliografia su Oriani è molto vasta, ma disuguale, e in definitiva manca un lavoro complessivo e adeguato su questo personaggio centrale nella storia politico-culturale dell'Italia primo novecentesca: mi limito a rinviare a F. VALSECCHI, *Introduzione alla storia del Risorgimento*, vol. II, Milano s.a. (ma 1947), pp. 27-54; Oriani, a c. di G. SPADOLINI, Faenza 1960 (si vedano soprattutto i saggi di Luigi Salvatorelli, di Mario Vinciguerra, di Fernando Manzotti e la recensione del 1912 di Georges Sorel alla *Rivolta ideale*, che qui viene ripresentata); W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, Torino 1962, pp. 377-99, che segnala e discute la bibliografia precedente e accenna alla fortuna dell'opera orianesca; *Alfredo Oriani e la cultura del suo tempo*, a c. di E. DIRANI, Ravenna 1985, con numerosi saggi di buon livello; V. PESANTE, *Il problema Oriani. Il pensiero storico-politico e le interpretazioni*, Milano 1996.

l'esito monarchico-moderato del processo di unificazione si era convertito — nell'Italia unita — in un *deficit* sostanziale di politica estera. Fu per approfondire l'analisi di questa situazione di *impasse* in cui si trovava la nuova Italia, che negli stessi anni (dal 1888 al 1890) Oriani concepì il suo ampio lavoro su *La lotta politica in Italia*, uscito poi nel 1892, in cui ricostruiva la storia italiana dalla caduta dell'impero romano al 1887. Com'è noto, almeno nella parte medievale e moderna esso deve molto alla *Histoire des révolutions d'Italie* di Giuseppe Ferrari uscita nel 1858, ma ne rovesciava il senso: se il federalista Ferrari scorgeva nella storia d'Italia una lotta continua fra *unità* e *federazione* (ma si dovrebbe parlare più propriamente di tendenze centrifughe o policentriche) e avversava il possibile esito unitario, il mazziniano Oriani mostrava come irresistibile fosse stata, secolo dopo secolo, la tendenza al superamento del particolarismo e alla formazione di aggregati territoriali sempre più vasti, fino alla conclusione monarchico-unitaria.

Ma il problema era un altro: che nella fase conclusiva di questo processo tutte le parti in gioco (la monarchia, il partito moderato, i rivoluzionari mazziniani) erano state incapaci di esercitare un'egemonia esclusiva, avevano mostrato tutte le loro debolezze e avuto bisogno continuamente del contributo e della spinta delle forze rivali. La politica di Cavour era stata priva — fino al 1860 — di un vero progetto unitario e l'unità le era stata quasi imposta dalle forze della rivoluzione; queste, da parte loro, erano state incapaci di giungere a un esito repubblicano e democratico, perché non sostenute da un sufficiente sostegno popolare.

Dall'incontro di queste due impotenze era nato il «compromesso» monarchico: una monarchia, quella dei Savoia, si era alleata con l'idea nazionale, piegandola ai propri fini, che però restavano quelli sabaudi dell'espansione. Dopo il 1870 quella dinastia era (per così dire) 'appagata': com'era pensabile che mettesse ora in qualche modo in pericolo il grande traguardo appena conseguito, perseguendo una politica estera energica in Europa e in Africa, con tutti i rischi che comportava? Si spiegavano così la politica delle 'mani nette' prima, la scelta triplicista poi e infine il fallimento della politica africana. Insomma la politica estera «ammalata di monarchismo» di Cairoli e Depretis.⁷

⁷ Id., *Fino a Dogali*, cit., p. 347.

Questa inerzia era l'effetto di un limite di fondo: il Risorgimento non era stato una vera rivoluzione (che differenza da quella francese, che aveva poi riscritto la carta d'Europa!):

Malgrado le vanterie rettoriche di tutti i partiti, unanimi nell'esagerare la grandezza della rivoluzione italiana, questa era stata piuttosto una insurrezione contro gli stranieri per conquistare l'indipendenza che una vera rivoluzione. Anzitutto, la stessa insurrezione non aveva potuto scoppiare che dopo l'intervento francese; l'impresa garibaldina non aveva potuto trovare ostacoli politici alla propria espansione; l'esercito borbonico si era pochissimo battuto; il popolo aveva assistito festeggiando alla caduta delle vecchie dinastie e all'impianto della nuova. I partigiani dei governi abbattuti, come non li avevano difesi nel pericolo, così non erano stati attaccati né prima né dopo dai pochi rivoluzionari combattenti: nessuno spostamento di classi era avvenuto, nessuna idea originale aveva cangiato col proprio trionfo la fisionomia della nazione. Tale comoda e simpatica rivoluzione senza spargimento di sangue era l'argomento più evidente contro la rivoluzione: la storia non ebbe e non avrà mai rivoluzioni incruente.

E inevitabile era il paragone sfavorevole con le altre precedenti rivoluzioni: «La rivoluzione italiana non poteva paragonarsi a nessuna vera rivoluzione popolare, né alla inglese, né alla olandese, né alla americana, né alla francese, né alla greca».

Emerge qui un motivo di fondo, che poi sarà comune a tutti i successivi esponenti del 'revisionismo risorgimentale': la sottolineatura delle insufficienze della rivoluzione italiana e il rinvio ad altre rivoluzioni ancora da compiere per completare il ciclo risorgimentale. Tanto che tracciare, sia pure sommariamente, la storia di codesto 'revisionismo' è anche un modo per segnare le peripezie dell'idea di 'rivoluzione' in non pochi ambienti della cultura italiana del Novecento.

4. Per Oriani i limiti del processo unitario imponevano una ripresa di iniziativa politica tendente al loro superamento e una tale iniziativa doveva verificarsi principalmente sul terreno della politica estera. Ma chi doveva assumere questa nuova iniziativa e con quali contenuti? Fu questo il tema di fondo del volume *La Rivolta ideale*, scritto nel 1906 e pubblicato nel 1908.

In esso Oriani auspicava l'avvento di una «aristocrazia nuova», cioè di una *élite* in formazione, estranea al clima culturale del positivismo e del materialismo di fine Ottocento. Sarebbe stata un'ari-

stocrazia 'aperta', pronta ad accogliere uomini e donne di ogni classe sociale, purché conquistati a un ideale 'eroico' di elevazione e di purificazione dalle tendenze del mero utilitarismo. Ad essa lo scrittore romagnolo rivolgeva un «appello» nella conclusione del suo ultimo libro, «adesso che la mia giornata s'interrompe nei crepuscoli della sera».⁸

La fama di Oriani era stata 'di nicchia' per tutto l'arco della sua vita (il che gli aveva provocate non poche frustrazioni e delusioni): essa ebbe un'improvvisa impennata dopo il saggio che Benedetto Croce gli dedicò sulla «Critica» del gennaio 1909. Poche settimane prima a Firenze era nata «La Voce» di Giuseppe Prezzolini e fu proprio l'ambiente vociano (anche se non mancarono — al suo interno — riserve e opposizioni) che accolse e rilanciò, anche sul piano editoriale, l'opera storica di Oriani. I 'vociani' lavorarono proprio per dar vita a una nuova classe dirigente, giovane e spregiudicata, critica dell'Italia ufficiale ed estranea ai suoi equilibri, quale Oriani aveva prefigurata nel suo ultimo libro: per questo, rifletterono a lungo anche sulle «origini dell'Italia contemporanea», per scorgervi le radici delle debolezze presenti, ma anche per ricavarne spunti di riflessione per la 'riforma intellettuale e morale' a cui aspiravano.⁹

5. Nel pensiero di Oriani ritroviamo così molti dei motivi che poi saranno sviluppati nel successivo 'revisionismo risorgimentale': l'incompiutezza della rivoluzione italiana, la sua mediocrità, l'incapacità da lei mostrata di eliminare radicalmente i residui del passato, il suo esito compromissorio, il pragmatismo privo di ogni ideale della politica post-unitaria, che si dimostra soprattutto in un'azione internazionale rinunciataria e opportunistica. Ma anche l'esigenza di riprendere in qualche modo la strada interrotta e di compiere il lavoro intrapreso: compito che doveva essere attribuito a una forza nuova rispetto ai tradizionali partiti risorgimentali e ai loro epigoni.

In *Fino a Dogali*, lo scrittore romagnolo aveva pubblicato un lungo saggio dedicato a don Giovanni Verità, il prete delle sue parti che

⁸ A. ORIANI, *La Rivolta ideale*, cit., pp. 378-91.

⁹ E. GENTILE, *Il mito dello stato nuovo dall'antigiolittismo al fascismo*, Roma, Bari 1982, pp. 3-79.

aveva salvato Garibaldi fuggitivo da Roma nell'estate del 1849: vi aveva trattato il «gran problema religioso» del Risorgimento italiano, cioè la dissociazione fra cattolicesimo e causa nazionale che esso aveva segnato, tema ripreso poi anche nella *Lotta politica in Italia*. L'unico, vero atto rivoluzionario portato a termine dall'unificazione italiana (Oriani lo aveva ripetuto spesso) era stato l'abbattimento del potere temporale dei papi, ma anche in questo caso la rivoluzione italiana non era andata fino in fondo: non aveva sfidato e messo definitivamente con le spalle al muro il «vaticanesimo», cercando invece una convivenza con il «potere teocratico», basata sull'alternarsi di minacce e di compromessi.

Il «problema religioso» del Risorgimento attrasse l'attenzione di un suo giovane discepolo, il bolognese Mario Missiroli. Nato nel 1885, Missiroli è un tipico esponente della nuova cultura emersa in Italia con la rinascita dell'idealismo: un vero e proprio «figlio del secolo, sensibile a tutte le variazioni d'atmosfera, incapace di chiudersi in una rigorosa disciplina di pensiero». ¹⁰ Nell'estate del 1906 aveva ascoltato dalla viva voce di Oriani i capitoli della *Rivoluzione ideale*, via via che venivano composti, e dopo la sua morte — anche grazie alla mediazione di Croce — si era fatto promotore dell'edizione delle sue opere presso l'editore Laterza.

Oriani aveva avuto un ruolo fondamentale nel riannodare Missiroli alla tradizione hegeliana bolognese della seconda metà dell'Ottocento ed 'hegeliano', sia pure in un modo del tutto personale, il giornalista sarebbe poi rimasto per tutta la vita. In lui tale hegelismo si tradusse soprattutto nel gusto per la nuda dialettica delle idee, che cercò sempre di rinvenire negli avvenimenti storici anche più complessi; nella tendenza al giustificazionismo storico e all'accettazione del fatto compiuto; nella concezione del mondo moderno come processo nato dalla Riforma protestante e percorso da uno spirito di continuo mutamento, che trova nel liberalismo la sua espressione più compiuta.

Dal 15 maggio al 15 luglio 1913, egli pubblicò sulla rivista «San Giorgio, giornale dei nuovi romantici», diretta dall'amico Eugenio Giovanetti, quattro articoli sull'argomento, poi raccolti l'anno suc-

¹⁰ F. VALSECCHI, *Introduzione alla storia del Risorgimento*, cit., p. 54.

cessivo in *La monarchia socialista. Estrema destra* edita da Laterza: era il suo primo libro, che gli diede subito una vasta e discussa notorietà. Il giornalista ricostruiva la storia italiana dopo il 1848 come un capitolo di storia religiosa: lo Stato moderno trova in se stesso la propria legittimità, senza aver bisogno di una sanzione religiosa 'esterna'; esso è nato con la creazione delle chiese nazionali seguita alla Riforma protestante e quindi si è sviluppato nell'Europa riformata.

Ma in Italia tale processo non si è verificato nel Cinquecento e tanto meno durante il Risorgimento. Di fronte all'avversario più conseguente, la Chiesa di Roma, sarebbe stato allora necessario elaborare una religione civile alternativa, che mettesse fuori gioco il cattolicesimo e offrisse una sanzione religiosa al nuovo Stato. Questa necessità di riconoscere il divino anche nello Stato fu avvertita solo da alcuni protagonisti del moto risorgimentale: Mazzini e quei filosofi hegeliani che poi si sarebbero riconosciuti nella Destra storica, ma tutti costoro avevano fallito. Avevano vinto l'empirismo cavouriano e il compromesso monarchico, da cui era nato uno Stato senz'anima, tutto ordinaria amministrazione e assolutamente impari di fronte alla sfida ideale del cattolicesimo romano.

Per tenere in piedi quella precaria realizzazione, la monarchia si era affidata al trasformismo di Depretis e poi si era imbarcata, con Crispi, nella grande politica internazionale e nell'avventura coloniale. Il culmine di questa rinuncia si era avuto nell'età giolittiana, col pratico coinvolgimento del socialismo negli equilibri di potere (donde la *monarchia socialista*): la monarchia salvava in tal modo se stessa, «sopprimendo tutti i contrasti, ma uccidendo l'anima nazionale». Si salvava volgendosi al socialismo che non era la rivoluzione, ma la reazione, «se per libertà s'intende quella del liberalismo moderno».

Con uno di quei funambolismi dialettici che saranno sempre tipici del suo pensiero, Missiroli — nell'ultimo capitolo del libro — indicava una soluzione paradossale (ma non per lui) per rivitalizzare il liberalismo nostrano: la forza e l'intransigenza proprio del suo avversario, del cattolicesimo romano. Con un'allure che sarà propria anche di Gobetti e che credo derivasse da Sorel, Missiroli ritenne sempre che al più netto dispiegarsi della dialettica storica giovassero piuttosto le posizioni estreme che quelle moderate o compromissorie. Quindi niente modernismo e conciliazione fra cattolicesimo e mondo moderno: il vero «maestro infallibile» era Pio X, un papa che era

sembrato «a molti un anacronismo, quasi un non senso, perché [aveva trovato] nella idea di cui era il massimo custode, la forza e l'anima per resistere a tutte le correnti del pensiero contemporaneo»: con lui la teocrazia cattolica si era mostrata capace di dar vita a una visione integrale della storia e della vita, senza imprestiti dalle concezioni opposte.¹¹

Nasceva qui un atteggiamento che sarà proprio anche di altri 'revisionisti' successivi (si pensi ancora a Gobetti): una sorta di *fasciazione del nemico*, a cui si finisce per affidare il ruolo propulsivo di cui le forze liberali si dimostrano incapaci. Lo si vide soprattutto negli anni del primo dopoguerra, quando il giornalista bolognese fu uno degli uomini che maggiormente caratterizzarono la cultura italiana. Ma allora — nella sua prospettiva — non fu più l'intransigentismo cattolico a svolgere un tale ruolo, ma il socialismo. Come direttore del «Resto del Carlino», egli fu uno dei più attivi sostenitori di Nitti e — al solito — cercò di farlo non solo su d'un piano strettamente politico, ma anche attraverso l'elaborazione concettuale. Così giustificò il «collaborazionismo» a cui guardava l'uomo politico lucano, elaborando una distinzione destinata a grande avvenire: quella fra «partito liberale» e «funzione liberale».

Tale «funzione» poteva essere svolta *oggettivamente* anche da forze non liberali, anzi esplicitamente anti-liberali: così in Italia, essa «da almeno quindici anni, è passata (...) ai socialisti. Il capo del liberalismo italiano, da quindici anni, è Filippo Turati». Tale «funzione» poteva tornare nelle mani del partito liberale, solo se esso si fosse mostrato capace di dare una risposta ai programmi politici altrui e di usare anche le forze apparentemente ostili per un'opera di rinnovamento: così doveva esercitare una certa tolleranza nei confronti della violenza proletaria e ricercare una collaborazione col socialismo 'riformista'.¹²

¹¹ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, Bologna 1971³, pp. 113-15, 135-39 e pass. (la prima edizione è — come si è detto — del 1914). Per un profilo biografico e la bibliografia su e di Missiroli, rinvio a R. PERTICI, *Missiroli, Mario*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXV, Roma 2011, pp. 60-65.

¹² M. MISSIROLI, *Polemica liberale*, Bologna 1954³, pp. XIII, 3-16 (la prima edizione è del 1919). Significativamente, ristampando la *Monarchia socialista* nel 1922, ne espungeva l'elogio di Pio X, dichiarando che la soluzione del problema italiano poteva trovarsi solo nell'ambito della vita e della coscienza moderna. La tesi stessa della

6. Come si vede, dunque, in Missiroli (un personaggio la cui importanza nel dibattito politico-culturale del primo quarto del secolo scorso è di assoluto rilievo) si definiscono altri elementi della prospettiva revisionistica (peraltro già variamente presenti anche in Oriani): innanzitutto il problema della negatività della tradizione italiana, in cui ha un ruolo centrale il retaggio cattolico. L'Italia contemporanea sconta gli effetti della mancata Riforma religiosa in Italia. In secondo luogo l'attribuzione di una 'funzione liberale' (e quindi di completamento del moto risorgimentale e di correzione dei suoi limiti) a settori del movimento socialista.

Elementi tutti che poi si ritrovano, certo con variazioni di rilievo, anche in Piero Gobetti, il cui debito verso tutta la linea Oriani-Missiroli è da lui dichiarato più volte esplicitamente:

Un tentativo di storia del Risorgimento (qui ne offro uno schema del tutto inadeguato) è tra le mie speranze. Professato tutto il mio debito all'Oriani (*La lotta politica in Italia*, nuova ediz., «La Voce», 1921) e al Missiroli (*La monarchia socialista*, 2ª ediz. Zanichelli, Bologna 1922) devo pure avvertire l'insoddisfazione che lascia questa storia schematica, psicologicamente troppo poco realistica, soprattutto dove si vorrebbe avere una descrizione più drammatica del contrasto degli uomini, e un'intuizione dei fattori economici. Le nostre obiezioni all'Oriani insomma sono del tutto diverse da quelle mosse per solito da letterati o eruditi e non possiamo dimenticarci che tra i nostri padri egli è stato il solo a insegnarci l'idea della storia dimostrando quanto sia educativa, per chi voglia capire la vita contemporanea, una visione precisa del Risorgimento.¹³

«funzione liberale» attribuita al partito socialista non era nuova e circolava già ampiamente prima della guerra: cf. l'art. anonimo *Il compito del partito socialista*, «Voce», VI, 7, (13 apr. 1914), pp. 55, 56, che riecheggiava quasi letteralmente («Così negli ultimi quindici anni il partito socialista è stato l'unico vero partito nazionale») negli scritti missiroliani del '19, con una importante differenza: con accenti soreliani, l'articolo vociano attribuiva la «funzione liberale» non alla minoranza riformista, ma alla politica e alle lotte della maggioranza massimalista e mussoliniana. Sull'origine orianesca di questo *topos* politico-culturale, che si ritrova — lo vedremo — anche in Gobetti, cf. A. RADICONCINI, *Gobetti e Oriani*, «N. Antologia», fasc. 2171 (lug.-set. 1989), pp. 154-78, specie 166-68.

¹³ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, con un saggio introduttivo di G. DE CARO, Torino 1969⁴, p. 37. Sulla visione risorgimentale di Gobetti, si può ancora ricorrere utilmente a P. BAGNOLI, *Il Risorgimento eretico di Piero Gobetti*, pref. di C. FRANCOVICH, Firenze 1976. Più in generale rinvio a N.

Gobetti si era formato sulle riviste fiorentine dell'anteguerra, in particolare «La Voce» di Prezzolini e «L'Unità» di Salvemini, ricavandone una cultura composita: la lezione dell'idealismo italiano, Croce, ma anche molto Gentile, i maestri liberali dell'università di Torino (Luigi Einaudi, Gaetano Mosca, Francesco Ruffini), sullo sfondo le letture di Sorel, di Pareto e di Péguy, il misticismo russo e le speranze di riforma religiosa che circolavano negli ambienti del cristianesimo eterodosso in Italia. Non certamente un liberalismo 'ortodosso' il suo, ma una cultura capace di entrare in contatto con quanto di vivo avvertiva anche in posizioni antitetiche: dal bolscevismo dei comunisti torinesi al fascismo intransigente di Curzio Suckert, al cattolicesimo antimoderno di Domenico Giuliotti.

Per Gobetti, 'liberalismo' significava soprattutto 'autonomia', libertà da ogni eterodirezione politica e culturale, da conquistarsi giorno dopo giorno con una lotta consapevole: si contrapponeva quindi «alle sterili ideologie di *disciplina, ordine, gerarchia*» e puntava a «una preparazione di costumi e di forme non provinciali [da cui] potrà scaturire un movimento libertario che viva di responsabilità economica e di iniziative popolari».

Alla base di questo composito mondo ideologico stava una visione del Risorgimento italiano mutuata (criticamente, come abbiamo visto) dalla storiografia revisionista di Oriani e di Missiroli. Una novità di rilievo era la scelta del Piemonte come laboratorio privilegiato di analisi: già nel Settecento piemontese, infatti, si prefigurano tutta una serie di caratteristiche che poi si manifesteranno nel moto del secolo successivo. Il centro del quadro gobettiano è tenuto da una serie di 'minoranze eroiche' e dal loro inevitabile oscillare fra integrazione e rivoluzione: nella storia piemontese, come successivamente in quella d'Italia, l'idea 'liberale' è patrimonio di alcuni intellettuali 'eretici', isolati dalle masse. Sono Radicati e Dalmazzo Vasco e il grande Alfieri, e poi, nell'Ottocento, Cattaneo, Cavour e Stefano Jacini, «la mente più lucida della politica italiana dopo Cavour e Sella». Intorno a queste minoranze, le masse, specie contadine, sono

BOBBIO, *Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920-1950)*, Torino 1977, pp. 1-9; ID., *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Torino 1986, pp. 124-27, 156-59 e ai molti altri interventi gobettiani del filosofo torinese.

prive di ogni autonomia e incapaci di qualsiasi iniziativa, totalmente soggette al clero cattolico e a un'etica di passività e di rinuncia. Consapevoli del loro isolamento, i più acuti fra gli illuministi piemontesi del secolo decimottavo scelgono come interlocutore il potere politico, si legano alla monarchia sabauda, nella prospettiva di piegarla ai loro scopi di modernizzazione e di sviluppo. Inoltre, per non trasformare in abisso il loro distacco dalle masse, evitano di assumere atteggiamenti risolutamente antireligiosi, ma si limitano a contrapporre un mitico, 'sano' cristianesimo delle origini al cattolicesimo controriformistico.

Un altro *clivage* tipico dell'indagine gobettiana è quello fra illuminismo e romanticismo, fra Cattaneo da una parte, e Mazzini e Gioberti dall'altra. Il contenuto spirituale del moto risorgimentale deriverà prevalentemente dal «romanticismo idealistico», che «rimaneva nei limiti posti dalla tradizione cattolica e nell'esigenza dell'ortodossismo, implicita in un sistema fondato sul principio della teocrazia e della trascendenza. (...) Il culto romantico della storia diede un fondamento di tradizione a questi ritorni cattolici». Gobetti è un nostalgico dell'illuminismo e vede nella svolta romantica un'involuzione culturale e politica:¹⁴ già in un patriota del calibro di Santorre di Santarosa, «l'espressione dell'esigenza religiosa si confondeva nell'ossequio alla Chiesa». Nel Risorgimento italiano avrebbero poi svolto una funzione decisiva il neo-guelfismo e il cattolicesimo liberale: essi riuscirono «a stroncare ogni moto che mettesse in discussione il passato. (...) respingono ogni proposito di aperta discussione e di libera iniziativa suggeriti dal liberalismo. L'ossequio alla Chiesa indebolisce le volontà che dovrebbero produrre il nuovo Stato».¹⁵

Insomma, per Gobetti lo stato di minorità e di sottosviluppo della realtà italiana scaturiva dall'orizzonte cattolico in cui era ancora calata tutta la società nazionale. Il Risorgimento (e qui si risentiva Missiroli) non era stato capace di spezzare questo giogo e di creare un'alternativa: «le metafisiche del mazzinianismo e del socialismo di

¹⁴ G. RICUPERATI, *Piero Gobetti e l'Illuminismo*, «R. stor. ital.», XCIV (2002), pp. 177-216.

¹⁵ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, cit., pp. 10, 31, 17-21.

Ferrari ebbero il torto di nascere come dottrine derivate dagli stranieri repugnanti al gusto e alla possibilità degli spiriti italiani, lontane dal giuoco e dall'equilibrio preciso delle forze». Non è quindi Mazzini il suo punto di riferimento, ma Cattaneo: «la sua finezza ci è attestata dall'atteggiamento anti-romantico, libero da ogni peccato di sensismo; il suo rigorismo morale dall'opposizione inesorabile contro i demagogismi unitari e le illusioni patriottiche». E poi Cavour: il suo liberismo «creava nella vita popolare le condizioni obbiettive per una rinascita moderna, fondata sugli imperativi dell'economia e non sui sogni della religione». Ma il suo capolavoro era stata la politica ecclesiastica: ponendo al centro il problema della libertà della Chiesa in uno Stato liberale, l'aveva costretta a cimentarsi col «problema formale della libertà di coscienza», obbligato «i paladini di una verità medioevale ad accettare per la lotta una pregiudiziale moderna». Morto Cavour, la rivoluzione era rimasta senza guida. I governi del cinquantennio liberale si erano basati sullo statalismo economico, sull'ingigantimento della burocrazia, sull'uso clientelare delle risorse: e lo avevano chiamato «riformismo»! Era in realtà l'antico spirito cattolico, che smussa i conflitti e punta perpetuamente al compromesso: «la teocrazia si continuava nella democrazia e nel riformismo, le tradizioni diplomatiche si riducevano a opportunismo di amministratori».¹⁶

L'arretratezza italiana aveva origine (Gobetti non aveva dubbi) nella mancata Riforma religiosa nel Cinquecento: altrove il capitalismo moderno si era alimentato del «rigorismo etico» e dell'«ascesi organica» nati dall'etica protestante, del «bisogno di limitarsi rinunciando e cercando la specializzazione» (attraverso Giovanni Ansaldo, Gobetti aveva notizia della nota ipotesi weberiana). In Italia, invece, niente lotta e niente concorrenza, ma tendenza al compromesso e alla conciliazione; niente «senso di dipendenza», niente disciplina, ma individualismo sfrenato.

Tuttavia questa analisi, che aveva alle spalle una lunga storia nella cultura ottocentesca (da Sismondi a De Sanctis), non spingeva il giovane torinese ad affermare «una necessità che in Italia si formi un movimento riformatore» di tipo religioso: in questo si distingueva

¹⁶ *Ibid.*, pp. 21-23, 24-27, 29.

dai tanti cenacoli neo-protestanti con cui pure era in contatto.¹⁷ Come nel Cinquecento «la nostra riforma fu Machiavelli, un teorico della politica» (altra chiara reminiscenza desanctisiana!), così ora era necessaria una rivoluzione politica, che riprendesse e portasse a compimento la rivoluzione liberale abortita nel Risorgimento.

Ma chi la poteva portare avanti? Non le classi medie, che «non hanno mai mostrato alcuna attitudine all'eroicità e al sacrificio politico»; non i contadini, che «sono condannati dalla storia ad una funzione conservatrice»; ma la classe operaia:

Ora è nostra ferma convinzione che l'ardore e lo spirito di iniziativa che condussero gli operai all'occupazione delle fabbriche non possano considerarsi spenti per sempre: né le lusinghe della legislazione sociale e del collaborazionismo parassitario instaurato dai fascisti addormenteranno insidiosamente la sola forza viva su cui si possa contare per il futuro. (...) Confessando una speranza, concluderemo che il nuovo liberismo deve coincidere in Italia con la rivoluzione operaia per offrire le prime garanzie e le prime forze di uno sviluppo autonomo delle iniziative. (...) La rinascita moderna della nostra economia incomincerà allora con la volontà di azione delle avanguardie industriali (operai e intraprenditori) del Nord, che sapranno offrire una soluzione unitaria del problema meridionale e liberarci dal politicantismo parassitario che fu durante sessant'anni il solo effetto dell'unità.

Mentre cioè Missiroli riteneva che la 'funzione liberale' spettasse al socialismo collaborazionista di Turati, Gobetti affermava che l'antagonismo di classe emerso nel biennio rosso e nell'occupazione delle fabbriche era stato una buona scuola di 'autonomia', che avrebbe giovato a operai e imprenditori: insomma era la classe operaia con tutta la sua carica antagonista, era la razionalità dei produttori che poteva finalmente spazzare via la tendenza al compromesso e alla passività che l'etica cattolica aveva radicato nel costume nazionale. E così portare finalmente a compimento la 'rivoluzione liberale' abortita nel Risorgimento, modernizzando il paese.

7. Se l'opera di Oriani è alle origini del 'revisionismo risorgimentale', la recensione del volume gobettiano *Risorgimento senza eroi* che

¹⁷ *Ibid.*, pp. 11-13. Su Gobetti e i circoli neo-protestanti nell'Italia degli anni Venti, cf. L. DEMOPONTI, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma 2003, pp. 149-297.

Adolfo Omodeo pubblicò sul «Leonardo» nel 1926 è la madre — lo abbiamo già avvertito — di tutte le successive polemiche anti-revisionistiche. In realtà non erano mancate negli anni precedenti significative prese di distanza dalle tesi dei 'revisionisti': nel 1914 il 'vociano' Antonio Anzilotti aveva riconosciuto la funzione svolta dalla *Lotta politica in Italia* di Oriani, ma ne aveva assai severamente segnato i limiti.¹⁸ Nello stesso anno Giovanni Gentile aveva ribadito che l'assunto di Missiroli di «ridurre tutta la Storia d'Italia dal '48 in poi al solo problema religioso non può significar altro che volerla considerare da un punto di vista unilaterale, astratto, insufficiente».¹⁹

Ma l'intervento di Omodeo fece scuola perché, partendo dal volume gobettiano, cercava poi di individuare tendenze più generali e di più lungo periodo (facendo esplicitamente il nome di Oriani, i cui difetti, «nel giovane seguace, (...) mettono radici e vigoreggiano»). Quali erano? La convinzione che l'unico modo veramente decisivo e risolutivo di mutamento politico-sociale sia quello che rompe radicalmente col passato, cioè la «rivoluzione», anzi la «Rivoluzione»; l'ipostatizzazione della rivoluzione francese, considerata il paradigma ultimo di ogni trasformazione politico-sociale dei secoli successivi; l'anacronismo storico, per cui «tutto finisce in una caccia a presunti presentimenti d'idee nostre in uomini fioriti in altra temperie»; una «diseroicizzazione» del Risorgimento che diventa liquidazione di un intero processo storico, la dichiarazione del suo «fallimento», mentre solo «una pacata storia, idealistica e insieme realistica, può apprezzare i risultati positivi», che non mancarono; il lamento sul carattere elitario del moto risorgimentale, che invece Omodeo giudica inevitabile, «perché un popolo non s'improvvisa in cinquant'anni. Si devono formare le tradizioni secolari. La nazione italiana era completamente nuova»; l'astrattezza dell'altro archetipo, quello della Riforma protestante, che impediva di analizzare «la vita religiosa sua interna» che pur ebbe il Risorgimento e che fu tale «da ridurre e risospingere in ristretti limiti le esigenze del cattolicesimo gesuitico».

¹⁸ W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, cit., pp. 382-85.

¹⁹ G. GENTILE, rec. di M. MISSIROLI, *La monarchia socialista* (Bari 1914), «Critica», XII (1914), pp. 234, 235.

Il tutto espresso in uno stile che accomunava Oriani, Missiroli e Gobetti, in cui «ogni parola vuol essere profonda, ogni sentenza epigrammatica, luccicante di colori iridescenti. (...) Ma, in questo scoppiettio, si frantumano le idee, o esse si sovrappongono a caso come in una pittura futurista».²⁰

8. La lezione di pensiero storico e di metodo impartita allora da Omodeo la sentiamo riecheggiare in una polemica, se si vuole 'minore', di qualche anno dopo fra due coetanei (entrambi nati nel 1902): Domenico Petrini e Felice Battaglia. Il primo è uno studioso di letteratura formatosi alla scuola di Cesare De Lollis, ma avverte da sempre anche il richiamo della storia, della politica e della problematica religiosa (ha collaborato alla «Rivoluzione liberale» di Gobetti e a «Conscientia» di Giuseppe Gangale); il secondo è un filosofo del diritto, che ha studiato a Roma con Giorgio Del Vecchio e Giovanni Gentile.²¹

Nel 1929 Petrini pubblicava a Rieti (dove abitava) il decimo dei suoi «Quaderni critici»: una raccolta dei suoi saggi storici (per lo più lunghe recensioni) che volle intitolare *Motivi del risorgimento*. Il volume era aperto da un lungo saggio dedicato a *Il Conte di Cavour* (in realtà una discussione della biografia cavouriana di Maurice Paléologue), che riprendeva molti dei motivi che abbiamo già rinvenuti in Gobetti e soprattutto in Missiroli.

Per Petrini il conte di Cavour non aveva avuto una nozione adeguata del liberalismo, e non poteva averla, egli, che per fortunate circostanze era stato più che altro un dittatore (questo era un motivo

²⁰ A. OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, Torino 1951, pp. 439-46.

²¹ Per Petrini si rinvia ai saggi raccolti in *Domenico Petrini nella cultura e nella politica degli anni Venti*, Atti del convegno di studi (Rieti, 15-17 aprile 1983), a c. di G. FORMICETTI e R. MARINELLI, Rieti 1986. Sul suo rapporto con Croce, cf. *Carteggio Croce-Petrini*, a c. di C. FARNETTI, Bologna 2001. Sulla collaborazione a «Conscientia» e sul rapporto simpatetico che intrattenne col neo-protestantesimo italiano («Ho studiato Spaventa, perché di lui mi sembrano le linee maestre del liberalismo nostro, anche come consapevolezza storica, — scriveva in un racconto autobiografico del 1926 — e di lì discendono le simpatie per la Riforma»), cf. L. DEMOFONTI, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, cit., *ad nomen*. Per un primo inquadramento della figura di Battaglia, cf. N. MATTEUCCI, *Felice Battaglia, filosofo della pratica*, in *Id.*, *Filosofi politici contemporanei*, Bologna 2001, pp. 55-66.

gentiliano). Il suo liberalismo risultò piuttosto una forma di moderatismo e fu minato alle basi dalla mancanza di una precisa nozione di libertà e di Stato. Questo perché Cavour non fu a sufficienza immanentista: concepì sempre la libertà come un compromesso tra l'asserzione che è l'uomo a far la storia e l'eteronomia religiosa che invece a questo principio pone continuamente dei limiti. Dalla sua opera politica scaturì uno Stato fondato sul compromesso che non riuscì a trovare una parola nuova, in senso etico, da dire e si dimostrò pronto a transigere nei problemi più rilevanti. Il limite fondamentale dello statista piemontese — per Petrini — consiste in una carenza di laicità: egli qui riprendeva la tesi di Missiroli e, prima di lui, di Silvio Spaventa, secondo cui i paesi protestanti erano riusciti a risolvere il dualismo tra spirituale e temporale nell'unità della libera coscienza e avevano così instaurato lo Stato moderno, uno Stato, cioè, che ha un contenuto etico suo proprio e non si appoggia su altre — diremmo oggi — 'agenzie etiche'. Mentre il liberalismo cavouriano realizza uno Stato che ancora viene a patti con la Chiesa, che nel suo fondo trattiene alcuni aspetti del neoguelfismo o peggio del paternalismo della Restaurazione.

Siamo — come si vede — all'identificazione, propria del liberalismo italiano di radice neo-hegeliana, di liberalismo e immanentismo assoluto: il separatismo cavouriano non ambisce a dar vita a uno Stato etico, non fa una guerra culturale contro il cattolicesimo, lascia che esso continui a permeare la vita degli italiani. Lo fa in nome di un presunto realismo: «Ma la sicurezza realistica di Cavour è la deficienza stessa del risorgimento: il compromesso è in pieno: c'è un'idea che non si risolve, c'è una idea che non s'afferma. E Cavour è qui. Il suo liberalismo è il liberalismo del risorgimento, che lascia insoluta l'eredità del passato».²²

Nella sua critica, Battaglia dimostrava di aver ben appreso la lezione di Omodeo, ma l'articolava con qualche originalità, soprattutto sul piano delle osservazioni di metodo:

Il problema di Cavour era un altro: problema speculativo neppure in via del tutto indiretta, bensì squisitamente politico, corrispettivo alle con-

²² D. PETRINI, *Motivi del risorgimento*, Rieti 1929, pp. 7-35, 33.

dizioni di fatto in cui ebbe ad operare. Ed egli lo risolse mirabilmente. Il suo liberalismo fu quello che poteva essere, con i suoi pregi e i suoi difetti. Giudicarlo diversamente, ci consenta il Petrini l'appunto, non è fare della storia, la quale deve spiegare e non condannare per una preconcepita idea, bensì sovrapporre, assegnare ad essa fini che non sono suoi, fini pratici, miti, «motivi», che sono invece la risultante della speculazione nostra, il precipitato ideologico del nostro atteggiamento politico. Lo Stato etico (è questo l'alto ideale alla cui stregua il Petrini misura il liberalismo cavouriano) non può essere canone per un giudizio individuale e storico, esso che è nato, almeno per gli eroi del nostro Risorgimento, non in sede filosofica e assoluta ma nella sfera dell'astratto. Gli Spaventa, il Fiorentino, il De Meis, quando ne parlavano, ne parlavano da ideologi e non da uomini politici; quando furono veramente uomini politici, il loro Stato non poté non essere transigente, lo Stato dei «moderati», come Stato moderato fu quello del ferreo Ricasoli. Stato «moderato», che attua quella conciliazione di antagonistiche forze, quella perenne risoluzione che non elide senz'altro gli opposti, ma li compone nella vita in comune, quell'equilibrio di atteggiamenti che solo rese possibile l'unità d'Italia. Liberalismo negativo, dirà il Petrini, che vuol accentuato non il momento della conciliazione bensì l'altro del contrasto, che il liberalismo intende come urto di partiti, dialettica spontanea di energie sociali; rispondiamo: sia pure liberalismo negativo, ma il solo possibile, il liberalismo italiano nel secolo XIX. Deplorarlo significa giudicare la storia oltre la storia e non spiegare, cioè intendere e assolvere.

Battaglia sottolineava che la nozione di Stato etico era stata ripresa dagli ideologi della Destra soprattutto nella polemica contro la Sinistra ormai al potere: era insomma stata «l'ideologia *a posteriori* di un gruppo, il quale, sul terreno pratico, ha contraddetto e contraddice se stesso, che la Chiesa riguardò sempre fuori di sé, il compito etico e pedagogico non sempre asserì con pari forza, negò talora al partito avverso quel posto che la libertà doveva pur concedergli».²³

Petrini volle rispondere pubblicamente ai rilievi dell'amico, con una lettera a Ernesto Codignola, direttore di «Civiltà moderna», la rivista che ne aveva ospitato lo scritto. È un testo significativo, che denota un mutamento e una maturazione rispetto alle posizioni 'revisionistiche' di qualche anno prima: nel frattempo erano state pubblicate la recensione di Omodeo a Gobetti, ripresa con pieno consenso da Croce nell'ultimo dei saggi *Intorno alle condizioni presenti*

²³ F. BATTAGLIA, *Lo stato etico e l'ideologia politica della destra liberale*, «Civiltà moderna», I (1929), pp. 421-31, specie 422, 423.

della storiografia in Italia uscito nell'estate del 1929, e la *Storia d'Italia* dello stesso Croce, che aveva criticato il mito della Destra storica e ridimensionato il tante volte evocato 'abbassamento' della vita politica italiana dopo la sua estromissione dal governo. Soprattutto tutti questi motivi orianeschi e missiroliani rischiavano di fare il gioco del partito al potere in Italia, che ripeteva di continuo di voler superare i limiti dello Stato liberale e dare un compimento adeguato alla rivoluzione risorgimentale.

Petrini tracciava quindi una sorta di autocritica generazionale e in qualche modo chiudeva il discorso sull'orianesimo:

Caro Direttore, io non soffro di alcun *morbo degli artefici*, e perciò sono grato veramente e di cuore, all'amico Battaglia del suo scritto (...) E gli do piena ragione in quel ch'egli dice sull'orianesimo, il missiroliano, il gobettismo ancora radicati in quei miei studi. L'orianesimo fu un po' la scarlattina storiografica (c'è anche, come la *politique* una *rougeole historique*) di tutti noi che, scontenti della storia degli eruditi, mal cogliendo, per difficoltà intrinseche, quel che c'era di nuovo nell'attività, poniamo, di un Volpe o di un Salvemini (a parte quel che d'arido e di dottrinario c'era in quest'ultimo), prima dei grandi esempi di Croce, un maestro per la storiografia credemmo di poter riconoscere in Oriani. (...) Ma dove credo Battaglia abbia torto è nel non vedere come quell'orianesimo fosse già in quei saggi corretto da una forte esigenza di un più sicuro storicismo: quando egli mi dice che la storia «non deplora» ma «intende e assolve» dice cosa di cui sempre sono stato convinto; e quando egli del trasformismo dice che non va «condannato in nome dell'ideologia della Destra» ma invece va «inteso nei motivi che furono i suoi», dice cosa che dico anch'io che in uno di questi miei studi ho scritto, precisamente in questo senso che «gli uomini della democrazia portarono nuove esigenze nella vita italiana» e che la loro opera, e le sue forme furono «il prezzo del riscatto di una plebe che nasceva a popolo» (p. 54).

Ma aggiungeva un'ultima osservazione: l'approccio storicistico aveva ragioni da vendere nella sua polemica contro Oriani, ma bisognava mantenere un controllo critico anche in quel «non deplorare ma intendere e assolvere»: «altrimenti — annotava — si rischia di far da Candide e dar sempre ragione a chi vince o sembra vincere».²⁴

²⁴ D. PETRINI, *Risposta a Battaglia*, *ibid.*, pp. 715, 716. La lettera era datata in Rieti, 20 novembre '29. In quei mesi, Petrini entrò in contatto con gli ambienti post-gobettiani di Torino, in particolare con Aldo Garosci, allora impegnato in un pro-

9. Nel suo fondamentale saggio su *La crisi della storiografia politica italiana* del 1930, il venticinquenne Walter Maturi si impegna in un bilancio critico del 'revisionismo risorgimentale' (parlava di 'orianesimo'), riprendendo quasi *ad litteram* le osservazioni di Petri. Anch'egli lo giudicava una specie di «malattia infantile» della storiografia idealistica in Italia: una generazione insoddisfatta della storiografia erudita e positivistica, ma incapace di comprendere le novità presenti nelle opere di Gioacchino Volpe e di Gaetano Salvemini, aveva trasformato Oriani in un «Maestro assoluto per la storiografia». Il tutto era nato da una «cantonata» di Croce (il saggio su Oriani del 1909), ma poi era stato lo stesso idealismo storiografico a debellare la malattia: Maturi citava la recensione di Gentile alla *Monarchia socialista* di Missiroli e soprattutto quella di Omodeo a Gobetti. Da ultimo l'autocritica di Petri: con lui «*habemus confitentem reum*, poiché egli ha acquistato storiograficamente consapevolezza dell'errore ed ha promesso solennemente di emendarsi». Insomma si era trattato di «un errore nato inconsapevolmente, svoltosi, criticato e finito in famiglia. Infatti, positivamente, gli esempi storiografici del Croce, e negativamente le critiche del Gentile al Missiroli, dell'Omodeo al Gobetti e del Battaglia al Petri hanno disciolta la scuola». ²⁵ La scuola revisionistica era «disciolta», l'orianesimo esaurito.

Non fu proprio così, per un motivo che Maturi allora non poteva

getto editoriale di quaderni dedicati a «una serena revisione dei rapporti tra il nostro Risorgimento e la Chiesa cattolica, che è lo storico problema incombente su tutta l'attività italiana del secolo passato». Ma da quel mondo ormai avvertiva una notevole distanza culturale: «Quei giovani di Torino — scriveva a Croce il 18 ottobre 1929 — mi sembra che abbiano idee non molto precise: ci rivedo un po' il mio ritratto ai tempi degli entusiasmi orianiani, e peggio missiroliani. Stanno ancora al tempo della scarlattina storica: ma pure potrebbero, con la loro cultura, lavorare anche bene, cioè mettendo in luce cose utili. Ma io non vedo nulla ancora e sono costretto a cercare fra i miei amici più vicini» (*Carteggio Croce-Petri*, cit., pp. 83, 84). In effetti furono gli ambienti che avrebbero traghettato molti dei temi del «revisionismo risorgimentale» nell'Italia del secondo dopoguerra attraverso la varia cultura 'azionistica'.

²⁵ W. MATURI, *La crisi della storiografia politica italiana* (1930), ora in Id., *Storia e storiografia*, a c. di M.L. SALVADORI e N. TRANFAGLIA, Torino 2004, pp. 81-112, 91-92. Su Maturi (biografia e bibliografia), rinvio a R. PERTICI, *Maturi, Walter*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXXII, Roma 2009, pp. 345-49.

prevedere. L'affermarsi del fascismo in Italia introdusse temi nuovi nel dibattito sul Risorgimento: cominciò inevitabilmente a essere dibattuto il rapporto fra il moto risorgimentale, l'Italia liberale e il nuovo regime, e più in generale il posto del fascismo nella storia d'Italia. E si aprì allora una fase nuova anche del 'revisionismo risorgimentale': si sviluppò una 'storiografia della disfatta' (Giuseppe Antonio Borgese, Giulio Colamarino, Fabio Cusin) che poneva un legame diretto fra il Risorgimento e il fascismo, coinvolgendo il primo nella condanna senz'appello del secondo. Il fascismo diventava così la 'rivelazione' più completa della negatività della storia italiana. Si ebbe soprattutto la grande fortuna dell'interpretazione gramsciana del Risorgimento (si è discusso all'infinito se e fino a che punto essa si inserisca nel filone 'revisionistico' o sia comunque influenzata dai suoi autori).²⁶

Ma questa — direbbe Kipling — è un'altra storia ...

²⁶ Sul problema cf. M. MIRRI, *La storiografia italiana del secondo dopoguerra fra revisionismo e no*, cit., pp. 39-49, che non mostra esitazioni a parlare di 'revisionismo risorgimentale' anche per Gramsci («Una forma di 'revisionismo', per quanto a pretesa 'scientifica'»), quantunque diverso da quello dai «tratti fortemente intellettualistici della linea Oriani, Missiroli, Gobetti». L'analisi di Mirri è di particolare rilievo perché ha origine da una prospettiva che continua a rifarsi alla lezione marxista.

FULVIO TESSITORE

«BEGRIFFI», «NON-BEGRIFFI», «STORICISTI» A NAPOLI
DI FRONTE AL PROBLEMA DEL NUOVO STATO

1. Un intervento, pur breve, su un tema classico¹ della cultura filosofica e storico-politica del nostro Ottocento, quale mi è stato richiesto, avrebbe poco senso, oggi, se non partissi dalla contestazione — e più che contestazione — negazione di un paio di luoghi comuni, che adugiano l'argomento che devo trattare. In vero uno di essi è poco più di una invenzione di improvvisatori, che, purtroppo, continua ad essere ripetuta non solo nelle gazzette e dai gazzettieri, come capita quasi sempre alle osservazioni banali, che non costano fatica né a ripeterle né a prenderle sul serio. Mi riferisco alla tesi, davvero sorprendente, secondo la quale a Napoli (e lì dove Napoli ha fatto e fa sentire la sua incidenza) tutto è finito, quanto a vita civile e a dignità di vita statale, con il fallimento della meteorica, gloriosa Repubblica del 1799, che avrebbe decapitato — e in senso non solo metaforico — una intera generazione, quella alla quale era affidato l'avvenire della libertà e della modernizzazione dello Stato, al di là del vecchio autoritarismo monarchico. Una autentica sciocchezza. Non che intenda togliere gloria ai martiri del '99, ai quali, uno dei miei autori preferiti, Vincenzo Cuoco dedicò il commosso ricordo dell'ultimo capitolo del *Saggio storico*. Ma il fatto è che se fosse come si dice con stolidità tenacia, pur ammettendo, come non si può ammettere, che la vita possa consentire una *histoire immobile*, non si capirebbe nulla o quasi delle vicende otto-novecentesche di Napoli e del Mezzogiorno d'Italia. Non si capirebbe l'indubbia modernizzazione del decennio napoleonico; non si capirebbero i moti

¹ Lo testimonia una immensa letteratura, lunga più di un secolo. Per brevità rinvio a miei lavori, che possono fornire indicazioni bibliografiche. Cf. il mio libro *Crisi e trasformazioni dello Stato. Riflessioni sul pensiero giuspubblicistico italiano tra Otto e Novecento* (Napoli 1963¹; Milano 1988²) e l'altro *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana dell'Ottocento* (Napoli 1988), nonché una serie di saggi raccolti in vari volumi.

del 1821 e il sussulto rinnovatore dei primi anni '30; non si capirebbe il 1848, ossia le tappe della cosiddetta 'iniziativa democratica' meridionale, quella alla quale si devono — per chi conosce la storiografia avvertita — le prime rivendicazioni dell'unità nazionale. Direi anzi la prima in assoluto, se è vero come è vero che proprio al Cuoco, nell'indomani immediato del fallimento della Rivoluzione, al *Saggio storico*, al *Platone in Italia* e alla sua imponente attività pubblicistica va attribuita una delle prime teorizzazioni e ricostruzioni storiografiche della ineluttabile necessità dell'unificazione per conseguire la libertà, una tesi (come si vedrà quando accennerò al secondo e più serio luogo comune di una parte della storiografia in argomento) accettata solo per giuocarla in senso anti-cuochiano e, più ancora, anti-democratico-liberale. Ma di ciò a tra poco. Qui, per togliere ogni probabilità di consistenza al suddetto luogo comune sulla fine di tutto con il '99, basta riferire una pagina importante, che Benedetto Croce scrisse nel 1896² quando raccolse in volume, la prima volta, i saggi su *La rivoluzione napoletana del 1799*. È una pagina assai notevole, pur se poi superata dallo stesso suo autore, anche al di là di quanto specificamente sostiene interpretando il significato e il valore della rivoluzione del '99, che è ciò che a noi qui interessa prevalentemente. E tuttavia non è possibile, nel citarla, non rilevare come in essa, pur tra incertezze e argomentazioni non sempre lineari di problemi non risolti, Croce mostrasse di avvertire che «ogni fatto storico può essere oggetto di doppia misurazione, o doppio criterio: l'ovvio criterio morale e quello propriamente storico». Ciò consentiva a lui storico di ritrovare nei vinti del '99 «i precursori dell'Italia nuova contro i conservatori dell'antica». Ma consentiva altresì al moralista di sentire «per quei vinti e contro quei vincitori (...) la ribellione del proprio sentimento etico; e la condanna non è qualcosa di vano e di superfluo, non è un postumo infierire: è una di quelle colonne infami che la civiltà deve innalzare per ricordare i limiti che nelle necessarie lotte sociali, non è lecito calpestare da chi non voglia trarsi fuori dall'umanità». Certo qui etica e storiografia restano distinte e addirittura distanti nella diversa natura dei giudizi che compongono ed esprimo-

² B. CROCE, *La Rivoluzione napoletana del 1799*, a c. di C. CASSANI, con una nota di F. TESSITORE, Napoli 1998, pp. 9-20.

no. Eppure a me sembra che allora, nel Croce storico del '99, che aveva vissuto l'esperienza marxiana e labriolana, si affacciasse una componente storicistica, poi risolta, fin ad essere a tratti dissolta, dal provvidenzialismo hegeliano ed idealistico. Intendo l'esigenza che la comprensione della storia, il giudizio storico non sia soltanto e soprattutto giustificatore, ma anche e innanzitutto giustiziere. Il che allora significa opporre, sia pure con un non celato travaglio, agli oppressori e ai carnefici, ai vincitori cioè alla storia effettuale, la condanna di essere venuti meno al «bene generale», di aver violato «le regole elementari della giustizia e della pietà». Essi, dice Croce, «non possono violare le regole suddette e se lo fanno» il vincitore diventa «un assassino, la guerra un delitto comune», che la storia deve riconoscere, denunciare, giustiziare, in senso metaforico, cioè condannando e non giustificando. Orbene, partendo dalle idee or ora ricordate, quanto all'esito della pur sconfitta rivoluzione, Croce osservò con acutezza che «essa valse a creare una tradizione rivoluzionaria e la tradizione dell'esempio nell'Italia meridionale». «Essa mettendo a nudo le condizioni reali del Paese, fece sorgere il bisogno di un movimento rivoluzionario, fondato sull'unione delle classi colte di tutte le parti d'Italia e gettò il primo germe dell'unità italiana, mentre spinse i Borbone ad appoggiarsi sempre più sulla classe che li aveva meglio sostenuti in quell'anno, ossia sulla plebe, trasformando via via l'illuminata monarchia di re Carlo Borbone in quella monarchia lazzaronesca, poliziesca e soldatesca, che doveva finire nel 1860. Essa, finalmente dette ai liberali italiani moderni i primi rudimenti della saggezza politica, insegnando a diffidare delle parole dei governi stranieri (...). Così per effetto dei sacrifici e delle illusioni dei patrioti, la Repubblica del '99, che per se stessa non sarebbe stato altro che un aneddoto, assurso alla solenne dignità di avvenimento storico», cui si rivolse lo sguardo di quanti ricercavano — e li trovarono — «le origini sacre della nuova Italia». Altro, dunque, che fine di tutto. Al contrario inizio di una nuova stagione, come spesso accade proprio in seguito al rivelarsi della spietatezza della storia universale.

Giova tener presente questa conclusione suggerita da Croce, nel passare al secondo «luogo comune» che è, questa volta, un'autentica falsificazione storiografica, tanto più pesante in quanto armata di vasta documentazione pur se governata da deprecabile settarismo

ideologico (da cui deriva, in fase di ingenua declinazione pseudo-storiografica, la fin qui accennata ipotesi di storici gazzettieri sul crollo epocale segnato dal '99). E andiamo avanti.

Non è possibile, oggi, affrontare e intendere il tema dello Stato nell'ottica degli hegeliani di Napoli, i cosiddetti 'Begriffi', se si parta da una inventata semplificazione del contesto politico, sociale, culturale, filosofico del Mezzogiorno d'Italia prima dell'avvento dello hegelismo modernizzatore. Anche questa ricostruzione finisce per essere una negazione di quanto s'è visto nascere dal fallimento del '99, sia pur giocata con diversa intenzionalità critica e capacità comunicativa.

Si partì da una semplificata lettura del Settecento riformatore napoletano, fissato ad esempio su una presunta contrapposizione tra Vico e Genovesi, nella cui ottica Vico viene considerato un platonico in ritardo, espressione suprema dei *veteres* contro i *novatores* tardo seicenteschi e settecenteschi, in quanto, ignaro della nuova scienza, della nuova storia e della nuova politica, fu alla ricerca, armato di una attardata filologia, delle sterminate antichità dentro cui individuare l'antichissima sapienza degli italiani. Per tal via il filosofo venne (da alcuni con dotte e eleganti argomentazioni, da altri con banali semplificazioni) considerato il capostipite del moderatismo conservatore o reazionario, che avrebbe costituito un blocco sociale persistente negativamente nella storia dell'Italia contemporanea. Ciò tanto più quando la lucida interpretazione vichiana di Vincenzo Cuoco viene considerata come criterio di fondazione della «rivoluzione passiva», frutto della non compresa e contestata razionalità illuministica, astrattamente e antistoricamente incapace di cogliere le eversioni della vita e perciò proclive a riconoscere la storia giustificatrice del realismo politico più determinato, fino a comporsi nella conservazione del nuovo primato italiano pre-giobertiano, volto al mantenimento di vecchie forme di organizzazione sociale in vista di tradursi nella eticità dello 'Stato forte'. In quanto tale la tradizione vichiano-cuochiana della cultura di Napoli non poteva incrociare, se non stando all'opposizione, i percorsi rivoluzionari delle forze culturali nuove, sostenuti dallo Hegel letto a Napoli, già prima del '48, secondo la sua riposta intenzionalità politica, che ne faceva il 'filosofo della rivoluzione'. Secondo questa lettura il proprio della dialettica hegeliana andrebbe trovato là dove se ne può dedurre che «l'idea è la razionalità della rivoluzione:

per essa la rivoluzione è e vive, ha potere e dignità». «La ragione è scopo a se stessa, e questo scopo è la libertà». Al contrario, la tradizione vichiano-cuochiana, lontana dall'accettazione delle forme di siffatta razionalità, non poteva che prosperare nell'alleanza col galluppismo divenendo parte di uno «schieramento coscienzialistico» (e chi sa che cosa intendono per coscienza i sostenitori di siffatte tesi), riducendo Vico e il vichismo tutto e soltanto negli schemi della filosofia scolastica in nome di una ortodossia metafisica, intesa come provvidenzialistica, teologica e non storica, anche in virtù del principio di causa presentato come criterio insieme dell'essere e della conoscenza. Vico incarnava l'eterno moderatismo napoletano destinato a sfociare in Croce e in Gentile, anzi, secondo questa ipotesi, più in Croce che in Gentile,³ il quale almeno aveva da subito sostenuto che il materialismo storico era una forma — e delle più evolute — di filosofia della storia contro la riduttiva negazione crociana, che condannava questo materialismo ad essere soltanto un criterio di interpretazione storiografica della tormentata realtà sociale in movimento. E non si capì che questa era una lucida interpretazione del materialismo storico e del marxismo, capace di esorcizzare le alcinesche seduzioni della giustizia e dell'umanità generali ed astratte, quelle che, consentendo la giustificazione dei mezzi in ragione dei fini, avrebbero condotto a condividere la fine nel terrore della trascrizione del materialismo risolto nella pratica del comunismo. In tal modo il quadro socio-culturale napoletano nella prima metà dell'Ottocento si riassume nella semplificatrice forma della contrapposizione tra tradizione e progresso. In sostanza uno schema riduttivo di un contesto ben più ricco ed articolato che può essere inteso solo se si neghi la solitudine di Vico nel secolo suo e nel successivo, in quanto umanista attardato, serrato in quell'«angoletto morto», che Gramsci riteneva che fosse la Napoli settecentesca. Utilizzando siffatte formule e ipotesi si è smarrito il significato della svolta umanistica che fa di Vico, e non solo di Vico, nel Settecento napoletano e non solo napoletano, il testimone della

³ Cf. G. OLDRINI, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Roma 1974, su cui mi sono fermato nel «B. Centro Studi vichiani», IV (1974), pp. 202-04, che provocò un'astiosa, insultante polemica, promossa dallo studioso molti anni dopo, a scoppio ritardato.

crisi epistemologica della rivoluzione scientifica. Vico respinse ogni ontologizzazione della matematica, anche quella nascosta nella metafisica dell'universo-macchina, tutto calcolo e tutto calcolabile da cui rischiavano di restare fuori le *anfractuosa vitae*, il senso della vita, i fini e i valori degli uomini. Egualmente smarrito era il Vico che, secondo quanto vedeva De Sanctis, stette in lotta su due fronti, contro i dogmatici e contro gli scettici per salvare da un lato la fisica sperimentale, dall'altro tutto l'ambito delle costruzioni umane, contrastando l'ipotesi della possibilità di costruire *a priori* il sistema del mondo come postulato dalla corrispondenza del mondo in sé alle strutture mentali che lo definiscono. Se questo era come è il Vico assertore della storicità di tutto il mondo umano, che ripensa il passato e se ne distacca perché fonda il senso dinamico della vita, il problema della distinzione e del rapporto tra ciò che è storico e ciò che è metafisico; egli era davvero incompatibile con l'idea della ragione scopo a se stessa, in cui, secondo Bertrando Spaventa, lo spirito si manifesta e si realizza come libertà, mentre il lavoro della storia tende soltanto al risultato di esprimere, in sede teorica e quindi in sede pratica, i momenti essenziali del concetto e dello spirito, la cui volontà concreta è lo Stato.

In base a quanto fin qui accennato, intendo dire che il quadro del primo Ottocento napoletano è ben diverso da quello dedotto da una unilaterale assolutizzazione della funzione fondante della determinazione ideologica, delle strutture di classe e delle condizioni economiche della società meridionale, le cui 'proiezioni' si tratta di rintracciare nel mondo reale, senza una effettiva volontà di dipanare i fili della complessa, drammatica, dolorosa realtà di illusioni e delusioni, quale fu quella della Napoli ottocentesca.

Se da siffatte elucubrazioni ideologiche si voglia uscire, come oggi si deve e finalmente si può, bisogna non confondere e non legare strettamente i fili del discorso complesso, al contrario individuarli uno ad uno, attentamente rintracciandoli nel loro significato e nella loro valenza, come purtroppo non posso fare qui, dove non posso che fornire qualche suggerimento nella direzione che ritengo corretta, purtroppo in forme apodittiche delle quali mi scuso.

2. Per entrare nella situazione indicata fino ad ora, è necessario però ancora un'altra premessa. Il discorso politico dopo la seconda re-

staurazione borbonica non si intende se non si seguono le linee del discorso teorico, le elaborazioni storiografiche delle conseguenze ricavabili dalla valutazione di una stagione drammatica e solenne insieme della rivoluzione in movimento e della rivoluzione fermata.⁴ In questa direzione dico subito che a mio giudizio bisogna partire ben prima del 1848 per capire il '48, perché bisogna partire dall'effettuarsi di un fatto che non abbandonò mai più le culture e le condotte di vita di quella che possiamo chiamare la 'filosofia del Risorgimento italiano'. Dobbiamo partire da dove e da quando nacque la prima (una delle prime) consapevoli formulazioni del problema dell'organizzazione politica e morale delle genti viventi su quel pezzo di terra che si chiama, e già da molto tempo si chiamava, da circa ottocento anni, Italia: la augustea *una cunctarum gentium patria*. Bisogna partire, come ho già accennato, dal 1799 a Napoli, dal 1799 napoletano e fermarsi su quella che fu la più lucida diagnosi della rivoluzione di quell'anno e forse, per me senza forse, la più lucida interpretazione della storia italiana, dei suoi moti, delle sue rivoluzioni, delle sue crisi e dei suoi trionfi.

All'indomani del fallimento della rivoluzione di Napoli, Vincenzo Cuoco scrisse: «la nazione napoletana si potea considerare divisa in due popoli diversi per due secoli di storia e per due gradi di clima». E a questa divisione o frattura riportò la causa del fallimento della rivoluzione, più ancora il modo d'essere di quel moto generoso. Non si tratta per Cuoco d'una divisione antropologica di tipo razzistico. Si tratta di cultura nel senso ampio e profondo della parola (caratteri dei popoli, condizioni climatiche, condotte di vita) anche perché, anticipando Francesco De Sanctis, che peraltro, a sua volta, lo rielaborava, la rivoluzione, come ogni grande movimento e mutamento nella vita di un popolo, è considerata da Cuoco un fatto di cultura, con le sue leggi che non è possibile definire seguendo una ragione astratta, sollecitata di uniformità e soddisfatta di idee tutte ideali, anziché seguire il rapporto dialettico tra idee e fatti, secondo i principi di Vico. I rivoluzionari del '99 napoletano non furono colpevoli di aver voluto la rivoluzione, che era necessaria e tutto sollecitava, ma di non averla saputo volere. In altre parole essi non seppero tradurre la realtà

⁴ Su ciò mi sono intrattenuto in un lavoro ancora inedito del 2011 su *Gli Storici e l'Unità*.

(*Realität*) in realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Solo questo processo, insieme logico e storico, avrebbe potuto superare la dualità non in una snaturante infelice coazione dell'un popolo nell'altro, bensì nell'armonico convivere dell'uno e dell'altro. Si trattava di suturare i 'due popoli' particolari, ormai consolidati dal premere di diverse esigenze, prendendo atto della varietà delle situazioni e dei costumi, attraverso un'organizzazione costituzionale che riguardasse gli «oziosi lazzaroni» di Napoli, i «feroci calabresi», i «leggieri leccesi», gli «spurei sanniti», insieme con i raffinati aristocratici di nascita, di cultura o di professione. Insomma bisognava «guadagnare l'opinione del popolo». Il che vale a dire che il vero problema della storia presente, come di quella accaduta e di quella a venire, era di carattere sociale, capace di prendere atto di un secolare dualismo divenuto drammatico dopo la rivoluzione francese, erede e interprete della conflittività del mondo moderno derivante dall'affermazione della responsabilità dell'uomo storico, capace di concepire la «filosofia dell'effettività delle leggi». La storia che può narrare e far capire tutto ciò non è la storia «de' geni, de' spiriti», affidata «all'astratta e sottile metafisica», e neppure la «storia filosofica», che fa capolino e ben più che capolino nella «storia della civiltà», assai spesso incapace di distinzione e cioè di comprensione della molteplicità della realtà effettiva.

Per Cuoco la «storia civile» di ciascun popolo, di ciascuna nazione va intesa e praticata in base a precisi criteri che tengano distintamente e però congiuntamente presenti i fattori della vita, giacché «tutto cangia nella natura», e «nel mondo morale, che l'uomo si forma con le sue idee, si spererebbe invano quell'eternità che nel mondo fisico non si ritrova. Le leggi di una nazione non sono quelle di un'altra; i costumi di un secolo non sono quelli di un altro». Bisogna superare le deficienze della storia della *Civilization*, tenendo conto della «necessità dello studio della storia» empirica. In un frammento inedito Cuoco scrive:

Si è troppo distinta la statistica dalla storia, e si è ristretta la prima a descrivere ciò che è, si è lasciata la seconda alla cura degli avvenimenti. Né questo è stato tutto il male: gli oggetti stessi si sono divisi: la statistica ci ha parlato di arti, di commercio, di industria, di finanza; e la storia di leggi, di ordini pubblici, di rivoluzioni, di costumi, di guerra. Quindi due mali gravissimi: le osservazioni economiche si sono avute a spezzoni e separate dalle operazioni politiche. Era più facile vedere che le leggi, gli ordini, i

costumi, le guerre doveano influire sull'economia civile di un popolo; che le sue arti, la sua industria, la sua ricchezza doveano egualmente influire sulla sua politica! Ma ecco che per mancanza di unione di queste osservazioni noi delle nazioni sappiamo più la cronologia che la storia, perché sappiamo meglio le epoche del loro accrescimento e della loro caduta che le cagioni.

Di conseguenza, ritornando al mai dimenticato mondo della sua Napoli, quello che ha conosciuto il 1799, Cuoco ritenne di dovere risalire a quando si spaccò la sintesi tra «popolazione-nazione» e «organizzazione politica-Stato», e nel *Platone* riprese e trasformò il suo Vico senza dimenticare le utilizzazioni che ne avevano fatto i suoi maestri e amici del Settecento riformatore. Da qui la tesi, «più propriamente storica, al di là della mitologia dei primati italici, di riconsiderare la storia dell'antichissima Italia non già come esclusiva storia di Roma ma di tutte le genti che la abitarono, come storia di innumerevoli relazioni e di intrecci politici; da qui il gusto e la necessità di risalire alle scaturigini della civiltà italica, e della stessa comune civiltà mediterranea, inserendola in un diagramma di chiara struttura vichiana; di qui il sapore di contemporaneità della storiografia e della stessa archeologia contenuta nel *Platone*, perché l'antichità, la sua storia e le sue opere, non è più guardata con la distante deferenza di una concezione platonizzante e parabolica della storia, ma con critica serietà come momento dell'esperienza del mondo e degli uomini nell'eterna storia degli uomini, in uno schema diacronico, in cui permane critica la condizione dell'interpretare; da qui la risentita polemica anti-greca ed anti-romana che è più storiografica che storica».

Negli stessi anni del *Platone* questo autentico ripensamento filosofico e storico dell'orizzonte scoperto nel *Saggio* per capire il fallimento della rivoluzione che tutto giustificava e voleva 'attiva', non 'passiva', Cuoco si domandava se non fosse indispensabile la sintesi tra 'legislazione', 'religione', 'filosofia', che si realizza 'in quella città' in cui si ottiene ciò che di tutte le istituzioni civili deve essere il fine: «la massima concordia tra le parti e la massima energia del tutto». Cosicché, quando egli pone la drastica alternativa: «uno de'due: o convien che la classe dominante distrugga la servente, o convien che divida con lei tutti i vantaggi della vita civile», a parte la fin troppo trasparente allusione a note tesi machiavelliane, ciò che viene allo scoperto non è un Machiavelli come suggeritore di conservazione sociale fornita alla classe dominante dei proprietari. Piuttosto si

definisce un programma politico che mira alla definizione di «uno Stato unitario costituzionale, per il cui realizzarsi la rivoluzione non è stata inutile», se è vero che, per mezzo sua, si è ottenuta «una forma di governo costituzionale, e, quand'anche si volesse credere che questa non sia ancora perfetta, si è sempre ottenuto molto avendone una»; uno Stato che è in grado di scongiurare sia il fallimento della rivoluzione sia la sua involuzione in quelle «rivoluzioni distruttive» che sono il contrario delle «utili riforme». Programma politico liberale, quest'ultimo, che si affida a un convincimento ben importante, capace di dare un significato 'liberale' e 'democratico' anche all'esaltazione dell'agricoltura come virtù primigenia. «Da tre secoli in qua (...) tutti gli Stati d'Europa sono cresciuti di forza per l'accrescimento del numero, dell'industria, dell'attività di quella parte di popolazione che chiamasi in Francia e si potrebbe chiamare presso ogni nazione, 'terzo stato'». E chi sono, la borghesia, il 'terzo stato', i liberi proprietari agricoltori nel quadro interpretativo del Cuoco? Sono gli eredi dei vinti, degli sconfitti di tutte le potenze imperialistiche, assolutistiche, uniformizzanti, negatrici — nel passato e nel presente — della nuova realtà delle diverse patrie nazionali. Una «realtà» che Cuoco non trovava nella storia effettuale ma rintracciava nella mitica, immaginaria storia di «tempi antichissimi» in cui «l'Italia tutta fioriva per leggi, per agricoltura, per armi e per commercio», quando «tutti gli italiani formavano un popolo solo». L'età, la stagione di un'Italia libera e unita che l'imperialismo culturale di Grecia prima, l'imperialismo militare di Roma poi, avrebbero schiacciato, distrutto fino al punto di vantare primogeniture culturali e civili inesistenti. «Roma antica», avverte una pagina dettata nella napoleonica Repubblica italiana, addirittura la pagina di uno scritto semiufficiale, «consumò tutta la sua forza in conquiste che erano devastazioni e, quando finì di conquistare, si ritrovò come un torrente che avea sparso tutte le sue acque sopra i campi vicini e che poi si ritrovò a secco». E il *Platone* fa eco, ammonendo con non minore carica polemica: «rimarrà un solo popolo dominatore di tutta la terra, innanzi al cui cospetto tutto il genere umano tacerà; ed i superbi vincitori, pieni di vizi e di orgoglio, rivolgeranno nelle proprie viscere il pugnale ancora fumante del sangue del genere umano; e quando tutte le idee liberali degli uomini saranno schiacciate ed estinte sotto l'immenso potere che è necessario a dominare l'universo, e le virtù di

tutte le nazioni prive di vicendevole emulazione rimarranno arrugginite, e i vizi di un sol popolo e talora di un sol uomo saranno divenuti, per la comun schiavitù, vizi comuni, sarà consumata allora la vendetta degli Dei, i quali si servono delle grandi crisi della natura per distruggere, e dell'ignoranza istessa degli uomini per emendare la loro indocile razza». Mi sembra evidente che così si definiva un canone storiografico di andamento dualistico, persino al di là della «teoria dei due popoli», nel senso che investiva l'anomalia italiana che la Rivoluzione e Napoleone dei regni napoleonici, in Europa e in Italia, avevano fatto scoppiare in tutta la sua rilevanza, fin drammatica: il dualismo tra la consistenza di una nazione antichissima e forse vivente da secoli e rafforzata nei secoli da energie conflittuali, e la inconsistenza delle numerose forme di organizzazioni politiche e statali che questa nazione aveva conosciuto nei secoli della sua vita ferace. Era l'anomalia che, dopo la Rivoluzione (in Italia il triennio rivoluzionario 1796-99), dopo Napoleone, dopo la Restaurazione, l'Italia, entità geografica, si trovava di fronte.

Con Cuoco, qui assunto a campione di un discorso di certo più ampio in ragione della sua lucidità, veniva fissato il criterio di fondare sui «costumi» e sugli «ordini dei tempi» i processi di configurazione istituzionale dello Stato. Siffatto criterio richiede che siano investigati minutamente gli elementi che a Napoli e nel Regno di Napoli consentivano di sceverare il modo dei costumi perché si componessero in ordine socio-culturale, premessa indispensabile dell'ordine civile e politico. Cuoco, anche qui, fornisce un suggerimento prezioso e forse il centro del problema. Si tratta di ciò che favorisce nel modo più risoluto il tradursi dei costumi in «educazione popolare» indispensabile alla creazione dello «spirito pubblico», senza di cui non si dà Stato. Questo elemento è la religione, uno dei temi centrali della riflessione di Cuoco non distante dalla laica preoccupazione dello Humboldt dello scritto, quasi coevo, *Ueber Religion* (1789), e dalle diverse ma avvicinati argomentazioni del Constant di *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-31). Basti ricordare il fondamentale capitolo XXV⁵ del *Saggio* che s'apre con una

⁵ V. CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, a c. di A. DE FRANCESCO, Manduria, Bari, Roma 1988, pp. 380-86, con le varianti della edizione del 1806.

dichiarazione decisa e precisa: «oggi le idee de' popoli d'Europa sono giunte a tale stato che non è possibile quasi una rivoluzione politica senza che strascini seco un'altra rivoluzione religiosa, dovché prima la rivoluzione religiosa produceva la politica».

Un'affermazione che anticipa Hegel. E Cuoco specifica il suo *incipit*, aggiungendo che «la religione cristiana ridotta a poco a poco alla semplicità del Vangelo (...) era la religione che meglio convenga alla democrazia». «Nessun'altra religione tra le conosciute fomenta tanto lo spirito di libertà quanto la religione cristiana», che «ha per base la giustizia universale, impone dei doveri ai popoli egualmente che ai re; e rende quelli più docili e questi meno oppressori. La religione cristiana è la prima che abbia detto agli uomini che Iddio non approva la schiavitù: per effetto della rivoluzione cristiana abbiamo nell'Europa moderna una specie di libertà diversa dalla antica». Più tardi, nel 1804, nella Milano cisalpina, Cuoco ritorna su «la religione e la virtù, cose tanto buone e tanto necessarie allo Stato», per affermare l'importanza per i popoli della «pace religiosa», a condizione che si sappiano «vincere le 'dispute frivole'» sapendo bene, nel ricordo delle divisioni provocate dalla *Unigenitus*, che persistendo in queste cose «la religione (...) ha perduto la metà dell'utilità sua, ogni qual volta, da soggetto di venerazione pel popolo e di carità per i suoi ministri, è divenuta e per questi e per quelli soggetto di contese». La quale non si accende — dice con accenti premanzoniani Cuoco, riconosciuto «maestro in politica» dal gran lombardo — quando «i pontefici fattisi re delle preci» — per ripetere cuochianamente Manzoni — con «nobili anatemi» hanno saputo impedire «maggiori oppressioni e desolazioni maggiori», ottenendo con la «religione quello che non ha potuto ottenere la filosofia», ossia «la dichiarazione solenne che la schiavitù fosse contraria alla religione». Poco più tardi⁶ — ricordando, ed è testimonianza dell'acutissima intelligenza cuochiana, il *Saggio sullo spirito e l'influenza della Riforma di Lutero* — come traduce il titolo francese del libro di Carlo Villers — Cuoco sottolinea il rapporto tra «la religione» e la «libertà di pensare», condividendo il rammarico per quanto l'Europa ha perduto e invece avrebbe potuto ottenere se la

⁶ «G. italiano», 53 (2 mag. 1804), ora in Id., *Pagine giornalistiche*, a c. di F. TESSITORE, Roma, Bari 2010, pp. 147, 148.

religione avesse «potuto (...) divenire più pura e (...) più tollerante», senza trascurare l'influenza della religione su quella che Cuoco chiama «l'educazione del cuore», considerato che si deve «prima insegnare la morale per fare amare la religione» perché «il solo uomo virtuoso può aver religione: senza virtù non v'è ne è che l'apparenza, la superstizione». Col che viene chiarito, non a caso in pagine che chiamano in questione Kant, il «nesso (...) tra religione e morale», kantianamente riportato da Cuoco ad un insegnamento della *Diceosina* di Genovesi, il «Plutarco dell'Italia», il quale «ammette» la rilevanza della religione e della morale a condizione di ritenerle «indipendenti e dimostrabili ciascuna per se stessa», in modo da far diventare gli uomini vichianamente «piùssimi», poiché «delle verità che tanto importa al genere umano di credere, dividendole, raddoppia per ogni dire la dimostrazione». Ritengo che senza mettere in luce la ricordata preoccupazione di Cuoco, sia difficile intendere alcuni temi importanti del giovane De Sanctis, falsamente ed erroneamente riportati ad un inventato reazionarismo cattolico di stampo neo-guelfo. Si tratta di temi teorici e storiografici che mai De Sanctis avrebbe abbandonato, non a caso studiando Manzoni per un'intera vita, fino agli anni più tardi delle lezioni della *Scuola liberale* e della straordinaria prolusione su *La scienza e la vita*, incredibilmente battezzata come prova di un «reazionarismo di ritorno»⁷ (agli anni giovanili), dimostrando dove può condurre una davvero catafratta ideologia, nel caso nostro quella dello hegel-marxismo, a forza ricercato nella cultura napoletana e italiana primo-ottocentesca, per distinguere i 'buoni' e i 'cattivi' a riprova dell'eterna anomalia italiana, sempre in attesa di una rivoluzione che si ostina a non scoppiare e che quando scoppia «non è compiuta», ripercorrendo i pericoli della cuochiana «rivoluzione passiva». Ma su De Sanctis ritornerò, mentre qui — e sempre dentro questi problemi da richiamare per dire della complessità dell'ambiente napoletano pre-'48 — mi sembra opportuno ricordare un singolare momento della fortuna della cuochiana teoria dei «due popoli», nel pre-'48 napoletano.⁸

⁷ Mi riferisco ai libri molto diversi di S. LANDUCCI, *Cultura e ideologia in F. De Sanctis*, Milano 1965 e M. MIRRI, *F. De Sanctis politico e storico della civiltà moderna*, Messina 1961, che condivido a differenza del primo.

⁸ Si veda il mio libro *Filosofia, storia, politica in V. Cuoco*, Lungro di Cosenza

Congiungendo, secondo un modulo che, in qualche misura, era stato anche della cultura milanese del primo Manzoni, la tradizione vichiana del riformismo napoletano (Genovesi, Filangieri, Pagano) a Romagnosi, Carlo Pisacane si richiama esplicitamente a questi autori, ai quale aggiunge, giustamente, Cuoco, per interpretare alcuni momenti determinanti della storia d'Italia al fine di intendere la necessità — e cioè l'effettività — della rivoluzione, che egli sentiva ancora indispensabile per riequilibrare le vicende storiche, politiche e sociali degli italiani, pur a distanza di quasi cinquant'anni dalla fallita rivoluzione del '99. Nel terzo dei *Saggi storici, politici-militari* sull'Italia, quello dedicato alla *Rivoluzione* (edito postumo nel 1860), Pisacane cita Vico per indicare la dialettica bisogni-forze quale strumento della rivoluzione che ha successo, soddisfacendo i bisogni, in quanto «le idee, i ragionamenti, le dottrine politico-sociali, non sono che lo stesso dei mali che opprimono la società e la ricerca dei modi come lenire questi mali». Vale a dire che Pisacane legge Vico in base alla lettura cuochiana interessata a verificare l'effettività delle leggi che devono accordarsi con le circostanze (gli usi e i bisogni) della gente in quanto — scrive ancora Pisacane traslitterando il Vico cuochiano — «le Nazioni funzionano come l'individuo, che prima avverte appena, poi con turbamento, quindi riflette, in ultimo opera». Del resto, proprio a proposito della rivoluzione che riesce (la rivoluzione attiva) quale è stata quella di Francia, la citazione della fonte primaria di Pisacane compare esplicita. Dice Pisacane: «il popolo di Parigi, come scrive Cuoco, il più compresso sotto il peso de'suoi mali, quello ove regnava la massima contraddizione tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e i costumi, iniziò la grande lotta del passato e del futuro». Questa lotta fu 'attiva', ossia coronata da successo, perché tradusse in azione il nesso idee-bisogni (ossia il costume), senza sfuggire la durezza

2002, dove si trova uno scritto del 2000 qui ripreso. Confesso che quando ho scritto il mio saggio *Cuoco lungo due secoli* (1999, ora in *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 2002, pp. 113-44) dove ho fatto cenno del 'cuochismo' di Pisacane, non conoscevo il bel saggio di M. Parigi (*Appunti per una storia della «fortuna» di V. Cuoco*, «Ricerche stor.», X/1, 1980, pp. 141-69), nonostante che esso dedichi diverso spazio consenziente alle mie letture cuochiane (pp. 148-51). Faccio ammenda di questa ignoranza, sottolineando la finezza della lettura di Pisacane, e dei suoi riflessi cuochiani, fornita dalla Parigi.

dell'effettività, come invece capitò a Napoli, anche a giudizio di Pisacane, sempre suggestionato da Cuoco. A Napoli «la prostrazione della popolazione» non era «meno vergognosa», «Carolina ed Acton, la Mesalina e il Seiano dell'epoca, abbindolando un re malvagio ed indolente, avevano fatto cadere in dispregio tutto ciò che era nazionale: i giovani napoletani, ne' costumi, nelle vesti ed eziandio nell'aspra favella, ponevano ogni studio ad imitar stranieri. E così la nazione correva a completa ruina attraverso l'avvilimento e la miseria». Questi, si badi, non sono accenni occasionali o di comodo, sparsi in un'argomentazione pur al tutto autonoma, anche se non voglio riportare a Cuoco l'ordinamento costituzionale di stampo socialista di Pisacane. E però la prima pagina del primo dei *Saggi* citati, quello dedicato ai «cenni storici», enuncia il disegno dell'opera subito con un motivo cuochiano.

Convinto che ogni nazione ha il proprio Essere, la propria coscienza, che risulta dall'indole del popolo, dalle tradizioni, dalle condizioni presenti, dalle aspirazioni ad un avvenire, e che la rivoluzione altro non è che la libera manifestazione di queste facoltà nazionali, non trasmissibili da nazione a nazione (...), intesi ripugnar per quelli scrittori che vogliono concedere supremazia alla Francia, da distruggere affatto i principi della rivoluzione che essi stessi propugnano.

Tra questi autori non può essere annoverato Cuoco, alcune parole del quale Pisacane riconosce, dopo poche righe da quelle or ora citate, come il «centro di gravità sul quale equilibrasi tutto il [suo] lavoro». E il principio è il seguente, enunciato con parole del Cuoco:

le virtù dei privati non sono che passioni, i soli ordini pubblici possono farle diventare vera virtù. La natura non dà che energia, energia da agire, energia di resistenza. Ma ambedue possono produrre grandi virtù e grandi vizi secondo che lo scopo a cui sono dirette sarà nocivo o utile alla società intera. Se la legge rivolge la cupidità dell'uomo armato contro il nemico, formerà dei suoi armati tanti eroi; ne formerà tanti assassini rivolgendoli contro gli stessi cittadini.

Anche per Pisacane la verifica e la certificazione di queste idee va cercata nella storia, nella storia d'Italia, della quale, non diversamente di quanto fatto da Cuoco, esplicitamente citato in proposito insieme a Guarnacci, Mazzoldi, Micali, Chiverio, vanno rintracciate le antichità autoctone pre-greche, pre-etrusche e pre-romane. In questa ricerca non mancano in Pisacane accenni antiagemonici, sia con riferimento a Roma

antica sia al nuovo Cesare, assai simili a quelli del *Platone* cuochiano, così come non difettano osservazioni dedicate alla funzione civile della filosofia italiana, nata con Telesio e consolidatasi con i Genovesi, i Filangieri, i Pagano, i Cuoco, pur se «in questa misera Patria (...) divenne impossibile (...) quel lavoro» che, elevando «alla pratica le astrazioni della scienza, con linguaggio piano e popolare, e con l'esempio, trasfonde la filosofia nelle moltitudini e stabilisce l'occulto legame fra il fremere della plebe arretrata e le astrazioni del filosofo chiuso nel suo gabinetto». Vale a dire il limite, il difetto che condannò al fallimento la rivoluzione del '99, così come rischia di fare anche Mazzini, che Pisacane contesta in nome di Cuoco, del quale cita esplicitamente un altro gran principio, e cioè che come i *philosophes* napoletani di fine Settecento, anche Mazzini s'avvicinò ai mistici, «da rivoluzionario si trasformò in ripetitore, ammorzando così, egli medesimo, gli slanci del suo pensiero».

Si tratta, come si vede, di una utilizzazione di Cuoco ben lontana dal presunto conservatorismo reazionario, degno di essere assemblato sotto il cappello del «catonismo politico degli italiani», di cui proprio il Molisano sarebbe un capostipite in ragione dell'inventato xenofobismo classicistico a lui attribuito, depurato, invece, dalla hegeliana filosofia della rivoluzione.

Negando questo arzigogolo e tenendo presente la lettura vichiana di Cuoco, diventa più agevole capire il ruolo centrale svolto nella cultura italiana, precedente e successiva all'Unità, dalla intenzionalità politica del discorso storico e culturale del De Sanctis della prima scuola napoletana, senza ricorrere, come s'è fatto negli anni Sessanta e giù di lì — gli anni d'oro del nostro hegelomarxismo — all'«ideologia neocattolica» (da «ideale di ritorno») per definire il presunto sentire conservatore o addirittura reazionario del giovane De Sanctis, che ben più semplicemente e correttamente può ritenersi sensibilità a motivi del cattolicesimo liberale, coerente con gli originari interessi della incipiente modernità avanzati dal giovane maestro irricognoscibile dentro il quadro della «ideologia religiosa neocattolica», ignara di presente e pregna di passato da depurare, pur con difficoltà, attraverso l'incontro con Hegel.⁹ Sia chiaro che non

⁹ Si veda il mio scritto *La filosofia di De Sanctis* (1984), ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Roma 1997, pp. 34 sgg.

intendo negare la determinante incidenza dello hegelismo nella formazione storica, filosofica e politica desanctisiana. Intendo coglierne i tratti originali, che dislocano lo storico su un terreno diverso da quello dei suoi amici Spaventa, per far solo un esempio. Col che, la mia preoccupazione non vuole essere un impoverimento della vita civile e politica di Napoli, prima e dopo il '48, ma un arricchimento, senza negare alcuna presenza in essa variamente incidente. Intendo dire che non mi interessa — e non credo che interessi alla rigorosa indagine storiografica — definire le forme e i modi di quella che è ritenuta la più rilevante palinodia desanctisiana, provocata dal '48 e consumata tra il '48 e il '58 all'insegna di un sempre più consapevole hegelismo inteso quale ideologia portante del programma di «egemonia borghese» proteso alla costruzione della moderna «forma-Stato», realizzato dal conservatore Cavour contro l'impostazione democratico-rivoluzionaria benedetta dallo Hegel di Bertrando Spaventa, a sua volta avvicinato, non senza eccessivi arbitrii storiografici, alla sempre sconfitta iniziativa democratica a dimostrazione della storica chiusura della realtà italiana nella sua eterna insopportabile anomalia. Hegel fu centrale in De Sanctis, a condizione di non negare l'originalità dell'approccio, che parte dallo Hegel dell'*Estetica* e delle *Lezioni di filosofia della storia* anziché dallo Hegel della *Logica*, che arriva più tardi e specie quando, nel carcere conseguente al '48, De Sanctis si avvicinò direttamente ai testi tedeschi. Lo Hegel della *Logica* sopravvenuto a Napoli, dopo Cousin, discusso e variamente criticato da Colecchi e da Galluppi. Questa diversa scelta, in parte costretta anche dalle modalità di conoscenza del filosofo tedesco, prima attraverso la mediazione dell'eclittismo francese (e fors'anche di quello napoletano, da Blanch a Cusani e a Gatti), configura un percorso diverso da quello dei 'Begriffi', un percorso rimasto sempre diverso anche a proposito della utilizzazione dello Hegel della *Logica*. Infatti lo Hegel presente negli scritti giovanili servì a foggiare la *concretezza* dello spirito desanctisiano di fronte alla funzione in lui esercitata dal purismo e dal cattolicesimo liberale (come preferisco dire anziché ricorrere alla metafora della «ideologia neocattolica»). Quanto al purismo De Sanctis gli attribuisce il merito di avere effettuata una 'rivoluzione morale' restituendogli con l'antica purezza la lingua e lo stile degli italiani, rompendo, con indiretto valore etico-politico, «il vezzo delle mode straniere». Siffatto 'purismo' per De Sanctis si coniugò con istanze clas-

sicistiche, che, nella lettura desanctisiana, sono da intendere come ritorno alla natura nella sua originaria, vergine semplicità, nel che sembra ritrovarsi nel conoscitore degli Schlegel il senso dell'incontro/scontro tra *Klassik* e *Romantik* alla scoperta del nuovo senso della storia. Più ancora le esperienze vissute del purismo e del classicismo forniscono la spiegazione della reazione contro le astrattezze del razionalismo settecentesco, che completa l'incontro con il cattolicesimo liberale, attraverso cui De Sanctis contestò la storia teocratica di stampo 'neo-cattolico', e la storia metafisica di stampo idealistico, entrambe collocate sul piano inclinato contrastante il realismo, il significato desanctisiano del realismo storico che è per lui il gran fatto del secolo XIX, in parte anche del XVIII. De Sanctis, ripensando a questa fase, ricca e frastagliata fino ad essere arruffata del processo della sua formazione, lo chiarisce in una pagina tarda delle lezioni sulla *Scuola liberale*, che val leggere per intero. Dice De Sanctis¹⁰ che il secolo XVIII era incolpato di falsare la storia «perché anziché di servirsi del (...) materiale religioso, filosofico, politico per ispiegare la storia, si torcevano, si mutilavano, si esageravano fatti, cangiandoli in strumenti per propagare certe idee religiose, filosofiche, politiche. E, come suole accadere, la reazione, combattendo il secolo XVIII, cadde nello stesso errore, e mutilava, torceva, esagerava i fatti per la propaganda e la giustificazione di un nuovo complesso di idee (...). Ben presto la reazione religiosa si mutò in movimento filosofico: a Schlegel si contrappose Schelling, più tardi Hegel (...). Che accadde quando la storia uscì dalle mani teocratiche e capitò in mani metafisiche? Ci fu sempre la profanazione della storia come storia, si partiva da certi preconetti e si usavano fatti scientificamente e no per mostrare la giustezza e la verità di qualche concetto filosofico. Pure nella storia, che chiamiamo metafisica per distinguerla, c'era un certo spirito di conciliazione (...), è veduta molto dall'alto, così alto che vi trova luogo il mondo orientale e il mondo pagano e il mondo cristiano (...) e come una sistematica comprensione di tutto lo scibile». In realtà, fin dagli anni giovanili, la polemica antirazionalistica, se si vuole di stampo cattolico-liberale, non è indiscriminata ed esprime una precisa consapevolezza storiografica, assai importante dopo i fallimenti dei

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

moti rivoluzionari del 1820-21, che pur rappresentavano, rispetto alla rivoluzione del '99, il tentativo di definire i limiti liberali del movimento democratico. La critica del razionalismo astratto non poteva essere indifferente a De Sanctis preoccupato, come sempre fu, fin dalle esperienze giovanili, di «dar valore ai fatti», che era il suo modo di tradurre gli entusiasmi democratici nelle meno frementi e però non meno democratiche istanze liberali, quando, come negli anni tardi, si dovettero cavare i «principi generali, i quali debbono dirigere la storia moderna. Ma appena comparvero questi principi (...) si ebbe il sospetto del dolo e per vent'anni si tornò indietro, contro di quello che dovea naturalmente accadere (...). E quindi venne la scuola del purismo (...) in cui si vide lo sforzo continuo di ritornare a noi, di unirci ai tempi ed alle idee da cui fummo separati e non avrebbe potuto darsi un passo senza questa fatica, perocché, quando si vuol creare, bisogna che si abbia coscienza di quello che si è fatto, e di quello che esiste».¹¹ Sono parole di una delle lezioni del corso sulla storia e sulla filosofia della storia del 1847, dov'è trasparente la ricerca dei caratteri della nazionalità italiana, studiata nella sua storia, libera da suggestioni straniere, anche quelle provenienti dalla Francia. Lo stesso criterio si ritrova, poco dopo, quando nel carcere di Castel dell'Ovo, De Sanctis traduce lo Hegel della *Logica* e chiede di riavere tra le mani l'opera di Ottavio Colecchi che, ancora nel 1868 viene ricordato come l'iniziatore del progresso della cultura napoletana, anch'egli in nome dei maestri della filosofia tedesca, anche da Colecchi (uno dei pochi che conosceva il tedesco a Napoli già all'indomani degli anni Quaranta) letto senza mediazioni delle traduzioni francesi. E Colecchi, con le sue *Questioni filosofiche*¹² significava la conoscenza di Kant che De Sanctis tentava di coniugare con Hegel, giusto un criterio da lui già enunciato nelle lezioni di «Grammatica», specie in quelle degli ultimi corsi, anch'esse risalenti al 1846-47, tutte intessute di sottintesi vichiani, ad esempio dove si sostiene che «la sola logica non basta alla

¹¹ F. DE SANCTIS, *Opere*, III/2, *Lezioni*, a c. di A. MARINARI, Torino 1975, pp. 1667, 1668.

¹² Si veda il mio *Colecchi e gli eclettici* (1980), pubblicato come introduzione alla ristampa anastatica a mia cura di O. COLECCHI, *Questioni filosofiche*, Napoli 1980, pp. VI-XLI e poi nel cit. *Da Cuoco a De Sanctis*.

grammatica, perché questa non esprime solo l'intelligenza, ma tutto il pensiero umano, cioè l'intelligenza, la fantasia, la volontà. Né questo basta, ma si deve tener conto dei profondi cambiamenti, che la società apporta alla grammatica, perché l'uomo non si trova solo ma in relazione ad altri uomini». Dunque, bisogna considerare la grammatica «come la manifestazione di tutto l'uomo e delle sue condizioni sociali», evitando di restringere il discorso all'«utopia» di una lingua universale, «formata da una assemblea di filosofi». Il rifiuto del logicismo in grammatica, in nome della storicizzazione della lingua, non è rifiuto della razionalizzazione della grammatica storica, allo stesso modo come non è rifiuto della ragione che non sia viziata dalla «onnipotenza della ragione», che indica la interpretazione desanctisiana dell'Illuminismo settecentesco nel quadro delle culture nazionali europee, dove non manca, seguendo suggestioni giobertiane, la rivendicazione delle specificità della cultura nazionale italiana, il cui primato però viene affermato senza esclusivismi e quindi in termini più consoni ai criteri cuochiani, recepiti in accordo con un certo Gioberti — come si sa ben presente anche in Silvio Spaventa fin dal '48, ben prima dell'importanza che gli avrebbe riconosciuto Bertrando col libro del 1863.¹³ Per De Sanctis la «ragione onnipotente» provocò «errori gravissimi» e però questi «errori terribili» furono «fecondi di verità» nel senso che contribuirono a non «essere stazionari» come gli antichi. Essi nacquero da «soverchie attività di pensiero», che, come la «soverchia metafisica» di Vico, criticata da Cuoco, fu un modo per collocarsi, originalmente, sul percorso moderno della «nuova scienza», da Cartesio a Galilei, cioè «la filosofia che trasse la poesia [De Sanctis intende la 'fantasia poetica'] dal privato, dall'individuale, dall'amoroso» per portarla al «patrio, al sociale, al religioso». In tal modo si evitò il rischio di diventare tutti «schiavi della scienza, distruggendo la spontaneità» della vita e della poesia». D'altronde l'ambigua complessità del moto riformatore non escludeva la possibilità, secondo quanto sostenevano Rousseau e Saint-Pierre, di una letteratura sollevata «dalle inezie e dalle sdolcinature» alle corposità del sociale, vera «eredità tramandata dal secolo XVIII al XIX». Ne fu esempio la

¹³ B. SPAVENTA, *La filosofia di Gioberti*, Napoli 1863, che non mi risulta più ristampato.

cultura italiana, che «rimase conforme all'antica civiltà» e però senza adagiarsi troppo nella 'retroguardia' (che pure la investì) rispetto alle altre nazioni europee. L'Italia, pur legata alla sua antichità classica, rimase pur sempre la patria di Galilei e di Machiavelli, che le impedirono di restare al tutto lontana dalle scienze e dalla filosofia europee. L'Italia, secondo la lettura originale di De Sanctis, «in ciò che i nuovi principi giovarono (...) li seguì», evitando «gli eccessi» e difendendo contro essi le «cose che intrinsecamente erano vere», convenendo «coi moderni nel rifare quello che [dell'antico] era transitorio e falso». Per De Sanctis (che qui sembra offrirsi in pasto ai critici sostenitori della sua «ideologia neo-cattolica» conservatrice) ciò fu opera della «cultura cattolica», almeno di quella capace di «una utile e legittima riforma» del tipo auspicato dal Manzoni, e insieme del razionalismo italiano, che così rivelò la sua specificità rispetto alla cultura francese: ancora un accenno al «primato» italiano, che ancora una volta De Sanctis legge con gli occhiali di Alfieri e di Cuoco. «Il Pagano, il Verri, il Filangieri, il Beccaria, il Genovesi (...) levarono tra noi la voce; e pieni di zelo» distrussero «il passato e ora ricostruendo ora togliendo le false e guaste istituzioni, e ponendo in loro vece ottimi provvedimenti». Il che si ritrova anche in chi come Filangieri «si rivolse ai nuovi principi» del tutto «lasciando il passato», ma sempre accompagnandosi alle «riforme per migliorare la sorte di un popolo, il che non fu fatto in Francia».

Nelle poche pagine qui ricordate e nelle molte sottintese,¹⁴ De Sanctis sembra ancora muoversi nel rifiuto della contrapposizione tra classico e romantico (temi schlegeliani da lui ben conosciuti), tra antico e moderno (temi di Schiller, anch'egli letto da De Sanctis), l'uno scuola dell'ideale, l'altro scuola del reale, da non vedersi puramente sganciati l'uno dall'altro. De Sanctis lo ragiona in articolate interpretazioni che qui non posso seguire analiticamente come altrove ho fatto, indicando che cosa egli intenda per letteratura moderna (già qui, nella prima scuola, considerata come sinonimo di storia culturale di una nazione, nel caso che lo interessa l'italiana), sempre con pre-

¹⁴ Rinvio al mio già cit. *La filosofia di De Sanctis* (qui cit. in n. 9) e all'altro *F. De Sanctis e la «Storia della letteratura italiana»*, «Arc. Stor. Culturale», XXIV (2011), pp. 109-44.

occupazione rivolta a fare della letteratura «il frutto della società» nelle sue evoluzioni, senza cedere alle astrattezze del 'filosofismo', che, come dice lo storico, «non è principio, ma abuso di principi», contro «il vaneggiamento dell'assoluto», che «cancella ogni differenza né a luogo né a tempo», coperto com'è «di nebbie e di tenebre», armato di «formule», «ragionando quasi a priori», e disdegnando il frutto che si trae «dall'esperienza». Ciò sta a significare che la polemica contro l'onnipotenza della ragione è sì aspra e astiosa, ma non è assimilabile all'«ideale di ritorno» della reazione neo-cattolica: «il ritorno al passato, dice De Sanctis, non trae seco l'abdicazione del presente». È una ricerca del 'reale' della storia in cui si incarna l'«ideale» della poesia, anche di quella scettica quale fu quella del Leopardi, un altro interesse costante di De Sanctis insieme a Manzoni, dalle lezioni della prima scuola (1839-48) a quelle della seconda (1872-74). Per De Sanctis la ricerca della connessione tra ideale e reale fu comune a Manzoni — (che Cuoco aveva educato a leggere Vico) e fu il poeta e il filosofo «che pensa solo all'uomo, all'infelice, che spera e crede in Dio, protettore e difensore dell'umanità» — e a Hegel filosofo della storia, per il quale «la ragione è l'essere in se stesso, destinato a manifestarsi ed attuarsi nella storia». Per De Sanctis Hegel non è — come scriveva — «il fondatore della Scuola moderna», la quale «confessando progresso e libertà finisce per dire che esso progresso è finito, che l'umanità non può andare più oltre» o che sostiene che l'assoluto, l'ideale si è ormai svolto in tutti i suoi vari modi, che ha percorso tutti i vari cieli, che il presente è l'ultimo e che l'umanità s'è fermata raggiungendo la esplicazione dell'essere nella sua pienezza. No. Lo Hegel che interessa De Sanctis è quello che vichianamente incarna la ragione nelle cose ritenendo così di potere allontanare il vero Hegel dal panteismo, dal panlogismo e dall'apriorismo del sistema. Per De Sanctis Hegel, anziché filosofo della ragione assoluta, quella che, come dirà a una lettera a De Meis del 1858, gli ha «seccata l'anima», stanco com'è diventato più che mai dell'*assoluto*, dell'*ontologia*, dell'*a priori*; per De Sanctis Hegel è il filosofo delle 'cose', della 'situazione', del 'carattere' degli uomini osservati in tutte le distinzioni e persino contraddizioni della vita. In sostanza, anche dopo avere conosciuto la *Logica*, De Sanctis resta allo Hegel fenomenologo che aveva rintracciato nelle lezioni sull'*Estetica* e sulla *Filosofia della storia*. Lo Hegel di De Sanctis, non a caso avvicinato al Manzoni, è il filosofo

che aiuta a risolvere il problema dell'«enigma della vita», il «gran problema — specifica De Sanctis — dell'universo, Iddio, l'uomo, la natura: enigma cui si rivolge lo spirito in ogni suo momento»,¹⁵ avvalendosi non solo della 'scienza' (sotto il cui nome hegelianamente De Sanctis intende la filosofia), ma anche l'arte. In queste affermazioni della prima scuola napoletana (chiusa col '48) può, forse, intravedersi e più che intravedersi l'eccezionale formulazione di un elemento portante della filosofia di De Sanctis (il rapporto scienza-vita della maturità, quando scienza significò qualcosa di diverso dal ricorrere della parola nelle lezioni della prima scuola); certo è che, alla fine degli anni '40, in coerenza con le suggestioni del cattolicesimo liberale, De Sanctis torna su un'idea poi scomparsa nell'evoluzione instancabile del suo pensiero. Ed è la tesi secondo cui «la religione riunisce la scienza e l'arte».¹⁶ In ciò, di certo, va segnalata un'eco di Gioberti, come si sa studiato già in un corso di «Storia della critica», tenuto tra il 1845 e il 1847, e presente nel *Discorso ai giovani* del '48. Ma il Gioberti di De Sanctis non è quello che Massari nel 1841 oppone al razionalismo cartesiano e all'ecllettismo, e ancor meno il Gioberti che i redattori de «La Scienza e la Fede», con in testa padre Luigi Taparelli D'Azeglio, impugnarono come arma per combattere Cousin e più ancora il liberalismo, che l'ecllettismo favoriva a sistemarsi in dottrina etico-politica. Il Gioberti di De Sanctis è quello di *Del bello* (1845) e dei *Prolegomeni del Primato morale e civile degli italiani* (1845), cioè l'opera con la quale Gioberti, non tanto alfiere del neo-gualfismo come nel *Primato* del 1843, ma dell'approdo ad una forma di cattolicesimo pronto a combattere il gesuitismo e l'ultramontanismo, fa appello all'«orgoglio» delle giovani nazioni e dei giovani protagonisti dei movimenti di «opinione», che è «la ragione stessa fatta pensiero», la «storia dello stesso umano pensiero», che De Sanctis utilizzava e interpretava nel giovanile *Discorso ai giovani*, dove, in qualche modo, ardimentosamente cercava di mettere Gioberti d'accordo col Manzoni della «rivoluzione morale» e col Mazzini nel proclamare una nuova «emancipazione dell'uomo», grazie alle lotte generose dei giovani, nel consacrare la nuova religione «della patria» e della «virtù cattoli-

¹⁵ F. DE SANCTIS, *Opere*, III/2, cit., p. 1438.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 1442, 1443.

ca».¹⁷ Di questo Gioberti, come vedremo di qui a poco, altre e più consistenti tracce si ritrovano nei primi scritti di Silvio Spaventa de «Il Nazionale». Per ora devo ricordare a sintesi di quanto sin qui detto, come per De Sanctis politica significhi «cultura politica» e «moralità» non solo nel senso di onestà personale ma come eticità, fatto di costume, etica pubblica. Perciò il programma di De Sanctis non è quello della politicizzazione dell'etica, ma l'altro dell'eticizzazione della politica, che, secondo quanto emerge con chiarezza fin dalle lezioni della prima scuola, va tenuta lontana, perché è cosa diversa, da ogni forma di tatticismo che possa indurre al «fatalismo politico» per cui «ciascuno crede di essere libero, ubbidisce a certe condizioni di eredità, di temperamento, di ambiente che sono il suo fato; e perciò non ci è libertà, non ci è imputabilità e non ci è moralità», che sono idee le quali ritornano in età matura e fanno di De Sanctis un drastico negatore dello *Stato neutro*, «indifferente alle lotte e ai movimenti sociali», alla cui confutazione De Sanctis aveva di già educato i suoi allievi della prima scuola napoletana. Sono qui, a mio credere, le premesse delle tesi che De Sanctis enuncia dopo il conseguimento dell'unità istituzionale sul nuovo compito della politica e dello Stato, in direzione pur ripensata e modificata dell'antica critica al classicismo, individuato e denunciato già da Cuoco. Si tratta di quella che De Sanctis chiama «l'assimilazione della nazione nello Stato» e noi potremmo chiamare il passaggio dalla libertà formale dinanzi alla legge alla libertà materiale delle condizioni, delle condotte di vita (i vecchi «costumi») senza cedere alle suggestioni universalistiche ed astratte dello Stato etico, dell'eticità dello Stato, ancora una volta puntando sul valore culturale della vita sociale e storica.

Quando perciò uno dei più intelligenti e certo il più amato degli allievi, lo sfortunato Luigi La Vista, ucciso a ventidue anni il 15 maggio del '48 a Napoli, dirà in un appunto del 1847: «Se potessi insegnare e professare un corso [come uno di quelli ascoltati da De Sanctis] farei una storia della letteratura italiana», precisando però che «Tiraboschi, Andres, Sismondi, Ginguené, Corviani, Maffei, Villemain» fanno «chiacchiere, chiacchiere, chiacchiere. Una storia della letteratura italiana sarebbe una storia d'Italia», non fa che tradurre in

¹⁷ ID., *Opere*, XV, a c. di F. FERRI, Torino 1960, pp. 6, 10, 11 e pass.

carta, con acutezza, il significato profondo delle lezioni che De Sanctis andava svolgendo. E De Sanctis si ricorderà di questa geniale traduzione del suo pensiero offerta dall'allievo — dopo aver letto gli sparsi lacerti e appunti del giovane sfortunato, pubblicati da un altro allievo, Pasquale Villari, nel 1863 — e lo ripeterà quasi tal quale quando si trovò impegnato a preparare e scrivere la *Storia della letteratura italiana*,¹⁸ che è appunto una storia d'Italia e una filosofia del costume italiano, dove viene espressa anche l'idea desanctisiana della politica e dello Stato, ormai sempre più dislocato sul piano del realismo storicistico e non idealistico, quale, al contrario, fu quello dei suoi amici Silvio e Bertrando Spaventa, veri, rigorosi 'begriffi'.

3. In Silvio Spaventa, grazie alle preziose testimonianze che il giovane Croce raccolse direttamente da lui nel 1891, quando, dopo il terremoto di Casamicciola, visse a Roma appunto nella casa dello zio, temi non diversi, a guardar bene, da quelli di De Sanctis, si ritrovano, tuttavia con diversi intenti e criteri di sviluppo. Assai importante l'*Introduzione* spaventiana d'una rivista del 1844 dei cui pochi fascicoli pubblicati Croce diceva di tenere innanzi agli occhi «i due primi lacerti e monchi».¹⁹ In questa *Introduzione* Silvio, armato del principio paolino (della lettera agli Efesini) *solliciti servare unitatem spiritus* posto a esergo, affronta anch'egli il problema, sempre più drammatico, della decadenza italiana che il fallimento delle rivoluzioni del '99 e del '20-'21, a Napoli e non solo a Napoli, avevano aggravato mettendo in non cale il pur immaturo «lavoro» di quanti «negli ultimi due secoli» hanno confutato il «gusto degli italiani al nullismo» (la parola è di Silvio) in cui giacevano con «pochi effetti positivi», giacché «avvenimenti precipitosi e lacrimevoli [mi par chiaro che Spaventa si riferisce alla rivoluzione fallita]» azzeravano «tutti gli sforzi per una ricostituzione solida di principi», espressione quest'ultima da avvicinare al programma desanctisiano di 'ricostituzione' delle coscienze, già vivo nelle lezioni della prima scuola e poi consacrato e sviluppato come riconosciuto progetto di Machiavelli e prima ancora di Dante nella

¹⁸ Su ciò rinvio allo scritto qui cit. in n. 4.

¹⁹ S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a c. di B. CROCE, Napoli 1898, p. 4.

Storia della letteratura italiana. La colpa di ciò è per Silvio la «decadenza del pensiero», manifestatasi specialmente nell'Italia non napoletana (per dir così). Il «tutto rimanente dell'Italia», scriveva Silvio, soggiacendo più miseramente alle condizioni intolleranti di quei tempi, «debilmente rispose all'invito dei filosofi napoletani», cosicché «lo studio (...) di filosofiche discipline rimase» tutt'al più «solitario fra le mura del genio, scompagnato dalla pratica e dagli usi della società», dove compare la stessa preoccupazione di De Sanctis per il sociale (che vuol dire qui popolare) della letteratura e della lingua destinate a restare orpelli del logicismo. Anche Spaventa si rifugiava nella storia per trovare la via d'uscita indispensabile dinanzi alla sentenza «di qualche ardito filosofo, il quale, per una male immaginata teoria, attentando alla fama di Dante e Galilei, s'è piaciuto di fare di questa nostra decadenza letteraria e politica, una necessità, una emanazione della sfavorevole idea del tanto predicato Assoluto [dove par di risentire anche in Spaventa il rifiuto dello Hegel della metafisica], largheggiando col settentrione d'un vastissimo monopolio di grandi intelletti e materiali negozi». Spaventa non manca di indicare chi è «l'ardito filosofo»: è «l'elettico francese, alla coda della Scuola di Berlino, arrivata a sostenere l'incapacità del Mezzogiorno», «dove forse gli aggrada di rappresentare la sua immobile idea dell'umanità», di «trovare attitudine propria alla civiltà moderna, oggi in forse più o meno in tutto il Nord». A questo punto, forse anch'egli sollecito del 'primato' cuochiano e giobertiano dell'antica Italia, Silvio ammonisce severo quanti seguissero pappagallescamente «l'elettico francese» ritenendo che dal «passato italiano non discendano gran frutti di quelli in cui si misura la moderna civiltà, e sotto lo cui vessillo essa a gran passi si avvanza al suo avvenire». Affermazione che anche in Silvio sta a significare non il retorico appello al passato, ma piuttosto quanto l'Italia «romana e medievale» aveva prodotto e che ormai era da riprendere per capire, dice Croce con Spaventa, la civiltà del Risorgimento.²⁰

Se è vero, come Silvio crede, che «il medioevo concentrava tutta la sua luce» in Italia, necessariamente «gli elementi dell'avvenire doveano scaturire dal suo grembo, e quindi, quasi frastagliati dal loro corso naturale dalla società materiale di quel tempo rifermata tutta

²⁰ *Ibid.*, pp. 6 e n. 1, e pp. 6, 7.

sulla antichità [ossia l'Umanesimo e il Rinascimento], riversarsi in estranee terre, ove lo spirito viveva più vergine e sgombro di quei elementi eterogenei, e la società materiale presentava meno intoppi alla loro edificazione». Nel che il ventiduenne Silvio Spaventa sembra formulare auroralmente la tesi della «circolazione della filosofia italiana nella filosofia moderna», grazie alla diffusione fuori d'Italia delle conquiste italiane del nuovo mondo in conseguenza delle condizioni etico-politiche, non perciò accettando la lettura riduttiva e quasi razzistica che si voleva dare della decadenza italiana. «Tutti gridano: è Lutero che ispira Descartes. La filosofia moderna vien dal Protestantesimo. E ciò può esser vero fino a un certo punto. Ma, perché mai non abbiamo avuto Protestantesimo, non avremmo diritto alla filosofia moderna?», si domanda ironico Spaventa. E noi, a nostra volta, ci dobbiamo domandare che cos'è questa sua protesta: una esternazione di conservatrice, miserevole «ideologia neocattolica», ravvisabile anche nello hegelismo immaturo del giovane Spaventa? «Sarebbe — risponde Spaventa — una conseguenza stranissima dell'ordine retto delle cose umane». E senza cedere ad unilateralismi antistorici nell'incitare a studiare senza pregiudizi il passato italiano così da poterne svolgere la dottrina che 'virtualmente' racchiude, «fecondando i germi di ideale che lo conservano vivo ancora nella mente di pochi», Spaventa annuncia il programma del lavoro da svolgere, del lavoro che si assegna. «Noi ci riserveremo di dimostrare che tutto il movimento filosofico, che oggi agita popoli interi, è venuto egualmente operato nel nostro paese», e tuttavia presentando siffatta attività senza rivendicare alcun primato, ma al contrario rilevando come siffatta attività fosse in Italia il prodotto di un «individuo filosofo, letterato, pensatore», rimasto senza la «forma e organizzazione pubblica», al contrario di quanto verificatosi fuori d'Italia. «Qui [in Italia] resta secreto sotto forme antiche, in guardia di persecuzioni, tormenti, povertà». E val chiedersi se anche Spaventa non condivida, in tal modo, la già ascoltata tesi desanctisiana circa il ruolo del pur attardato classicismo italiano, che però ha evitato gli eccessi dei nuovi principi, al contrario di quanto è successo, precisa il giovane letterato con vera lucidità di comprensione storica, «là — nel Settentrione — fuori d'Italia, dove la filosofia nuova soffre tutte le crisi, a cui si assoggetta l'organizzazione di un pensiero finché non arrivi all'esaurimento di se stesso». In Italia al contrario la filosofia,

«casta ed assennata, s'ispira nei patimenti e nei bisogni dell'umanità, senza che la patria risponda al suo invito».²¹

Mi par chiaro che già qui, embrionalmente, è enunciato il programma del «Nazionale», il giornale pubblicato nel fervore drammatico della crisi del '48, quando gli stessi problemi tornavano, con forza, come nel '99, nei termini non più vichiano-cuochiani e desancisiani alla ricerca della filosofia dell'effettività delle leggi, bensì in quelli di un rinnovato «salto utopico» nella nuova rivoluzione, che si riteneva potesse conseguire, a differenza della passata e ancora vicina, la propria effettività nella conquista di una efficace nazionalità, quella di una realtà finalmente consapevole nella propria razionalità assoluta. E allora bisogna sostare su «Il Nazionale. Giornale quotidiano politico e letterario», pubblicato, non senza interruzioni, dal 1 marzo al 17 luglio 1848 e giustamente ritenuto da Elena Croce, che non fu sola in tale giudizio, «il giornale più notevole fra i molti che nel '48 fiorirono nelle provincie meridionali».²² Orbene, con ancora acerba teoresi, già nel primo numero si avverte il tentativo di dimostrare la convinzione nutrita sulla 'necessità' razionale della rivoluzione, resa esplicita nel numero 48 del 2 maggio, lì dove, ad esempio, si proclama che «l'autonomia delle nazioni civili è la conseguenza necessaria di quella personalità che Iddio ha largito ai popoli come scaturigine di ogni sociale benessere».²³ Qui, tuttavia, il ricorso alla categoria dell'assoluto non evita un sentire giusnaturalistico (la «nazionalità» è «il primo dei diritti e doveri di cittadino. È come il puro diritto e fonte degli altri e precipua base del giusuniversale»), per cedere a momenti a sollecitazioni del *Volksgeist* in nome del «diritto eterno delle nazioni», che devono necessariamente, ineluttabilmente svolgersi, quali che siano gli ostacoli incontrati nel proprio cammino, conservando il nucleo costitutivo originario. Va però non taciuto che qualcosa di genovesiano²⁴ si ravvisa lì

²¹ *Ibid.*, pp. 5-8.

²² Cf. E. CROCE, *Silvio Spaventa*, Milano 1969, p. 43 e si veda l'edizione anastatica del «Nazionale», a c. di C. SCARANO, con una premessa di E. GARIN, Napoli 1992, vera benemerenda dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

²³ Si veda il n° 1 del «Nazionale», ed. anast. cit. Il brano cit. non si trova nell'ed. Croce (qui n. 19).

²⁴ Si veda l'articolo *Della rivoluzione delle Due Sicilie in ordine al Risorgimento italiano* nel n° 1 del «Nazionale», cit., pp. 2, 3.

dove si accede alla «temperanza (non vogliamo dire *moderazione*, sendone già troppo abusato e svilito il vocabolario)», la quale deve servire a collegare il «progresso», che è della «legge divina», con «l'umana legge dell'effettività». Allo stesso modo qualcosa di cuochiano si può ritrovare dove si riconosce la necessità di farsi «propugnatore indefesso delle libertà municipali, dappoiché esse toccano più da vicino il popolo e sono il miglior fondamento delle altre libertà; e per noi in particolare sono il principio da cui debbono, come da natia fonte, scaturire e ricevere alimento e vigore le libere istituzioni, sendo che dal municipio ebbero sempre cominciamento tutte le nostre glorie e la nostra grandezza». In questa direzione (che diverrà pure un principio cardine della cosiddetta 'Scuola storica napoletana' anche di estrazione neoguelfa),²⁵ si va vicino al giobertismo dell'affidamento del processo di unificazione (culturalmente e nazionalmente prodromico del godimento della piena libertà) al «concetto della lega italiana», «simbolo di nazione e desiderio inestinguibile, ed un'alta necessità di fatto in quello de' principi».²⁶ Condivisione che diventa esplicita e piena già nel numero 2 del 5 marzo²⁷ dove, quasi in termini che sembrano anticipare l'hegelismo forse inconsapevole del Gioberti quale venne affermato nel 1863 da Bertrando, si afferma che «la nazionalità» altro non è «che la coscienza dell'Infinito della Società», «lo Stato secondo il suo concetto», cosicché, storicamente, «la libertà dell'uomo s'ebbe una forma astrattissima ed universale, più alta e comprensiva della nazionalità». «Questa forma fu la Chiesa», «onde lo Stato italiano divenne per la società italiana, siam per dire, accidentale e non proprio: poco durabile ed estraneo: dacché l'Infinito e l'Eterno dell'animo umano si raccolse tutto nella religione». E però, «quando per opera del processo logico della storia, questo Infinito fu ritrovato di nuovo nella vita mondana dello spirito, nel pensiero, nelle arti e nel diritto; ed un uomo, tenuto per infallibile, venne a riconoscere che l'Infinito della religione è uno con l'Infinito della società

²⁵ Mi riferisco a E. CENNI, *Studi sul diritto pubblico*, Napoli 1870. Su Cenni e la cosiddetta 'Scuola storica napoletana' si veda il mio libro *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il 1860*, Napoli 1962.

²⁶ Cf. l'editoriale del n° 1 del «Nazionale», cit., p. 2, dove il corsivo è di Spaventa.

²⁷ Cf. l'articolo *Idea del movimento italiano*, nel «Nazionale», cit., p. 2.

(...): quando quest'uomo dall'alto del Vaticano disse quelle memorabili parole: Iddio è con noi; allora lo Stato italiano fu ricostituito sopra la vera base, la nostra nazionalità fu ravvivata di novello spirito e fu proclamata la nostra indipendenza. Quest'uomo fu Pio IX», col quale «comincia la storia esteriore del Risorgimento italiano», mentre «la storia intima» ha più alta origine, che va ritrovata negli 'oscuri' eroi dell'antica e nuova rivoluzione, che «era anch'essa preordinata nel concetto dell'italiano Risorgimento», tanto che «alla formula indefessa della Riforma» — scrive Spaventa quasi riprendendo il precedente discorso del 1844 — «noi abbiamo sostituito quella della Costituzione: accordo tra lo Stato e la Società, tra le Istituzioni e il Popolo, e nell'effettuazione pacifica di questa formula sta il compimento e il trionfo della nostra rivoluzione, coordinata e consentanea allo spirito del movimento italiano in generale». ²⁸ Ossia il giobertismo politico (che ritorna di frequente nel «Nazionale») ²⁹ è tutto risolto nel processo razionale dello spirito assoluto, che con sintesi dialettica par abbia superato e dissolto il 'dualismo' cuochiano, non più solo tra 'due popoli', ma ormai tra la nazione e lo Stato, che Pisacane e De Sanctis diversamente riscontravano tutt'altro che vinto nell'effettività della storia, ben più cogente della realtà dello spirito razionale, se non debba confondersi il proprio della storia con l'essenza della ragione logica. Talché qui non può essere taciuto, cedendo alla opportunità di una anticipazione cronologica, che quando nel «Nazionale» Silvio abbozza un'interpretazione dei rapporti tra Stato moderno e Chiesa e poco più tardi tra Stato e nazione, è possibile ritrovare la tesi più tardi enunciata articolatamente, con ferrea argomentazione in senso hegeliano, da Bertrando. Il quale, nelle pagine del 1851 su *False accuse contro l'hegelismo*, ³⁰ tiene a precisare che il «diritto consiste nella ragione, in ciò che Hegel chiama libertà o volontà» obiettiva, che la collezione delle volontà particolari possono esprimere più o meno imperfettamente, ma non mai costituire, giacché tale compito è asse-

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 5, n. 2.

²⁹ *Ibid.*, pp. 20, 52, 91, 117, 125.

³⁰ B. SPAVENTA, *False accuse contro l'hegelismo* (1851), a c. di G. GENTILE, «Critica», XVIII (1920), pp. 250, 251 (ora in B. SPAVENTA, *Opere*, a c. di G. GENTILE, Firenze 1972, p. 615 e sgg.).

gnato a «l'elemento divino dello Stato». In base a ciò, qualche decennio dopo, in una digressione non occasionale del saggio del 1865 su *La dottrina della conoscenza di G. Bruno*,³¹ in fedeltà alla convinzione che il «Risorgimento» culturale della rinascenza prepara il «Risorgimento» politico della rivoluzione nazionale, Bertrando affronta anch'egli il problema del modo d'essere dello Stato e della Chiesa, conseguita ormai l'Unità. Questa relazione «può essere ed è sta intesa in tre modi diversi, che si possono esprimere nella formula: libero Stato *in* libera Chiesa, libera Chiesa *in* libero Stato e libera Chiesa e libero Stato», tutte criticate da Bertrando in virtù del principio che tutti e due, Stato e Chiesa, «sono infiniti». In tal modo il principio stesso della «separazione» va contestato e non solo perché non è stato «conseguito». Infatti, i due infiniti non avranno altro modo di far valere la loro infinità che mettere innanzi un diritto assoluto, il quale mette necessariamente «l'uno contro l'altro». «La stessa parola *separazione* — la sua origine — esprime il difetto che vuol rappresentare». Il che, dice esplicitamente Bertrando, la Chiesa ha inteso meglio dello Stato «fiutando» e «tastando un po' meglio e più profondamente di qualche statista [evidente il riferimento a Cavour] la essenza dello Stato moderno». «Lo Stato separato essa [la Chiesa] dice» «è Stato ateo», senza Dio, perciò non vale la «separazione» in quanto questa trascura «l'elemento divino nello Stato», commettendo con ciò il solo errore di ritenere questo un «suo privilegio». Errore grave, certo ma eguale e contrario a quello dello Stato, «forse ancor più pericoloso, com'è il non capire che cos'è il concetto del divino», che dovrebbe essere ed è la sostanza naturale dello Stato. Il «divino» dello Stato «è lo spirito concreto della comunità umana, la universale potenza etica», non «un'istituzione esterna e meccanica», incapace di concretizzare nell'effettività del reale-razionale l'essenza spirituale, etica dello Stato. Di fronte a tali affermazioni è chiaro che De Sanctis, il cavouriano e manzoniano De Sanctis, stava su un'altra sponda, quella del rifiuto dell'ontologia, dell'assoluto, della metafisica hegeliana, che gli avevano «fatto un gran bene, ma anche un gran male», gli avevano «seccata l'anima», la sua anima, sempre protesa alla storicizzazione dell'ideal-

³¹ ID., *La dottrina della conoscenza di G. Bruno* (1865), in *Scritti critici di filosofia, politica e religione*, Roma 1899, pp. 222-24.

reale, lontana da emanatismi triadici, provvisorie incarnazioni, inconsistenti in sé, dell'assoluto sovrastante nell'iperurario dei concetti.

Al contrario Bertrando, negli anni immediatamente precedenti e in quelli successivi all'unificazione finalmente conseguita, sistema gli enunciati principi in una lettura di Hegel tanto acuta quanto fedele, riprendendo i problemi irrisolti o ambigualmente presenti nel *Saggio* su Giordano Bruno già citato e si ritrova con convinzioni che Silvio aveva affidato al «Nazionale», quando lì affermava che lo Stato non è «punto un'istituzione arbitraria e indipendente dalla volontà di alcun individuo, sia il Principe sia qualcun altro». Lo Stato è «cosa più alta ed assoluta», che rende esplicito il «concetto» da cui nasce, il cui contenuto non è altro che il suo essere «secondo il concetto», e non sembri una tautologia. Si tratta, infatti, di capire che esso è radicato nelle origini e nello sviluppo della filosofia moderna, e rappresenta storicamente quel che nel secolo XVIII realizzò la riforma religiosa, politica o filosofica. In fedeltà a questa riforma lo Stato accoglieva in sé «il principio spirituale», l'elemento razionale, «divino», «così da concepire ordini e leggi proprie», che lo configurano come un'individualità sì, ma in quanto l'individualità è l'universalità del concetto che «diventa una moralità concreta, reale, esistente nello Stato», appunto.³² Col che, secondo il più rigoroso ragionamento idealistico, Bertrando non intende negare il «diritto dell'individuo», come non lo negava Hegel, a condizione di sapere che esso individuo «con poca proprietà di linguaggio si chiama individuale, sebbene sia *nello* individuo», ove questo *nello* sostituendo il *dello* chiarisce ogni cosa, giacché l'individuo può essere considerato «assoluto» in quanto è «la materia infinita dell'attività individuale», in cui traduce infinitezza e divinità nella serie di «forme organiche, nella famiglia e nella società, nello Stato e nella storia».³³ Bertrando è convinto, con lucida interpretazione di Hegel, che questo non significa annientare la libertà individuale, distruggere la personalità nuova, in quanto, al contrario, «eleva libertà e personalità al loro concetto» e ciò non

³² Cf. ID., *Del principio della riforma religiosa* (1854-55), *ibid.*, p. 308. Si veda anche *Principi della filosofia politica di G. Bruno* (1851), *ibid.*, pp. 146, 147.

³³ ID., *La libertà d'insegnamento, una polemica di settant'anni fa*, a c. di F. ALDERISIO nel volumetto *Lo Stato moderno e la libertà d'insegnamento*, Firenze 1962, pp. 71, 72.

configura Hegel come il «metafisico del *Contratto sociale*» perché di Rousseau realizzava la scoperta di aver «posto il *volere* come principio dello Stato» sulla strada della storia ideale dello Spirito che si concretizza. Il fatto è che, a differenza del filone interpretativo ripreso da De Sanctis, Bertrando coniuga Hegel con Fichte piuttosto che con Kant, fino a ripercorrere formulazioni nell'intimo giunaturalistiche, nella comune convinzione dell'assolutezza della ragione, in grado di proclamare — come Bertrando dirà nel 1867 nella famosa lettera *Paolottismo, positivismo, razionalismo*³⁴ — la «*naturalità*» (direi quasi la naturalezza e quindi la ragionevolezza) «di Dio»; e «la *umanità*» (la popolarità e quindi la ragionevolezza) «dello Stato». Con la sola differenza nella ripresa e nell'aggiornamento di testi antichi, che allo Stato, grazie ad Hegel, si aggiunge una componente essenziale col riconoscere che «l'identità attuale [che qui sta idealisticamente per la storia sempre contemporanea dello spirito che pensa se stesso per conoscersi] del bene e del volere si realizza nell'*Ethos*», che «non è semplice diritto e semplice moralità» ma «essenzialmente *comunità*, spirituale, comunità di spiriti buoni», la quale non è «un individuo tra individui, un soggetto tra soggetti, ma la *sostanza*, cioè l'unità fondamentale, necessaria, assoluta degli individui, de' soggetti, delle persone»; la loro essenza unificata comune, «l'unità riflessa», ossia non immediata (nel senso dell'esperienza storica), ma mediata nella superiore realtà razionale del concetto.³⁵ In tale ottica, rigorosamente logica, è facile realizzare la traduzione di siffatta sarabanda concettuale (dove tutto è riconosciuto in quanto elevato — *Aufhebung* — nella sola realtà effettiva che è quella dello Spirito razionalmente compreso di sé) nei percorsi storici che hegelianamente Bertrando legge quali sviluppi del concetto, quello della riforma religiosa del secolo XVI, quello della Rivoluzione francese del secolo XVIII, quello della nazionalità del secolo XIX. Tutte forme, organicamente determinate, dello sviluppo della modernità consistente nella promozione dell'«universalità del benessere» realizzata dallo Stato come suprema forma dell'emanatismo dello spi-

³⁴ Id., *Paolottismo, positivismo, razionalismo* (1867), in *Scritti filosofici*, a c. di G. GENTILE, Napoli 1900, p. 301.

³⁵ Id., *Principi di etica* (1867), a c. di G. GENTILE, Napoli 1904, pp. 138, 139, 150.

rito assoluto, sulla via del più nobile eudemonismo dell'Illuminismo, forse persino alleato col dispotismo illuminato, e poi della rivoluzione giacobina in nome di valori che non sono quelli degli individui in quanto particolari, concreti soggetti storici, in quanto tali non assoluti, bensì il valore degli «interessi comuni», quelli della «società civile» che è comunità, come abbiamo sentito, non nel senso dell'«acomunarsi» di individui singoli, bensì in quello di essere causa, criterio, principio, ragione dell'individuo, degli individui finalmente consapevoli del loro essere in sé e per sé soggetti assoluti, incarnazione dell'assolutezza del concetto. Di conseguenza, secondo quanto Bertrando concepisce, anche la libertà moderna, la libertà dei moderni non è quella constantianamente affidata e garantita dalla costituzione e dalle leggi politiche; è quella dell'amministrazione e delle leggi amministrative, espressione della «forza e autorità» dello Stato, creatore e garante del «benessere», della «moralità». Qualcosa che è precisamente l'opposto del principio della sicurezza che assicura gli individui di carne e sangue proprio delle posizioni liberali. Questa conclusione sembra suggellare il percorso comune di Silvio e di Bertrando in nome dell'idea di Stato come concetto assoluto della ragionevolezza della razionalità popolare, proclamata già dal «Nazionale». E però proprio quando la convergenza sembra realizzarsi in forma compiuta, si assiste a una divaricazione, anche se sempre all'interno di una concezione dello Stato la cui eticità e religiosità è quella dell'Infinito, non quella dei finiti individui animosamente preoccupati di ricostituire la loro coscienza etica storicamente indirizzata alla convivenza, non essendo sufficiente ad affrontare le *anfractuosa vitae* l'etica pacificata nell'assolutezza del concetto vivente nel mondo dello spirito. Il giurista Silvio, per quanto intriso sia di hegelismo, non può condividere col filosofo Bertrando l'idea della «attualità»³⁶ dell'«ideale», dell'attività dello Stato, secondo il suo concetto, che, «ha in se stesso la sua guarentigia», rispetto a cui il garantismo giuridico-costituzionale si risolve, secondo quanto ritiene Bertrando, in una serie di «espediti, ripieghi, ammennicoli», perché la vera garanzia è «nello spirito stesso del popolo, della nazione». Troppo semplice, troppa pe-

³⁶ La parola qui è usata nel senso proprio idealistico e nella precisa accezione idealistica di ciò che intende esprimere, direi in senso pre-gentiliano.

ricolosa fiducia da filosofo per il giurista e statista Silvio, che aveva non solo ragionato ma vissuto (anche negli anni di carcerazione) la rivoluzione, della quale conosceva bene le difficoltà, la complessità, le asprezze.

Già nel «Nazionale» la specifica competenza di Silvio per i problemi della configurazione di uno Stato costituzionale, capace di essere espressione compiuta della nazionalità realizzante la vita dello spirito del popolo, presta attenzione a quegli elementi «materiali» che a Bertrando apparivano come «ammennicoli» rispetto alla sostanza dello spirito razionale, che teneva dentro di sé il riconoscimento di essere l'incarnazione di un principio logico. Troppo poco, lo ripeto, per Silvio che nel suo giornale sembra più consapevole della impossibilità di fermarsi alla «libertà in carta» (come dopo il '60 dirà con lucidità De Sanctis) ed appariva preoccupato di definire la libertà materiale, non ritenendo sufficiente, perché priva di effettività, la pura indipendenza rappresentata dall'eguaglianza di ogni individuo dinanzi alla legge, dovendosi al contrario definire concretamente i contenuti di questa eguaglianza. Non a caso, le parti forse più interessanti — anche se prosaiche e perciò poco attraenti per interpreti soddisfatti di altre argomentazioni — sono quelle dedicate alle decisioni dei 'governi' costituzionali, a valutare le condizioni delle provincie, al sostegno della guerra per battere il separatismo siciliano, in una parola tutto quanto rappresenta la vita dello Stato «liberale» e perciò indipendente. Per Silvio la vera polemica contro lo Stato «ateo» o «neutro» deve riguardare la considerazione della «sostanza» della politica in confronto con le condizioni pratiche della vita. Non più la ricerca della migliore forma di governo, ma, lockianamente, quella della forma più efficace e perciò effettiva secondo la storia e non soltanto secondo la logica. Il che implicava ricercare nella «amministrazione» la «volontà sostanziale» dello Stato e della legge, e cioè l'azione umana piena di coscienza e volere nell'atto della pratica. La legge deve diventare azione non pacificata nella pacificazione logica, ma come conquista ottenuta attraverso la lotta continua con gli interessi particolari. In una parola non è più sufficiente la libertà formale. «Noi liberali — dirà Silvio nel 1879³⁷ — abbiamo commess-

³⁷ Cf. S. SPAVENTA, *La politica della Destra*, a c. di B. CROCE, Bari 1910, p. 42.

so un grave errore a credere nell'efficacia illimitata degli ordinamenti liberi per la conservazione della pace e della sicurezza sociale. Questo dottrinarismo o dommatismo filosofico liberale fu causa di grandissimi mali, avendo ritardato o in gran parte impedito la distruzione del brigantaggio, della camorra, della mafia e simili lordure del nostro Paese», le grandi questioni della vita sociale, e sembrano parole di oggi. Per tal via la polemica contro lo «Stato neutro» richiede di tornare a riflettere sull'idea di eguaglianza, che si ricostituì secondo Bertrando, deducendola dalla essenza hegeliana dello spirito assoluto, di cui lo Stato è suprema incarnazione come comunità. Per Silvio invece essa va ricavata — e questa idea è già presente nel «Nazionale» — partendo dalla base, dalle condizioni materiali del popolo. E perciò bisogna guardare ai «beni della vita», come Silvio diceva, precisando subito dopo «che non si può dire civile un popolo, che sappia solamente; come non dirò civile un popolo che goda solamente. La civiltà è l'unità della cultura e del benessere», il quale si coniuga qui, sin quasi a fare tutt'uno, con la sicurezza nel godimento dei «beni della vita». Silvio poteva così incontrare De Sanctis come non poteva capitare — al di là dell'amicizia personale — a Bertrando o ad Angelo Camillo De Meis, pur riconoscendosi allievo dello storico avellinese. Anche De Meis contro lo «Stato neutro» invocava la storia, a condizione che questa fosse intesa come «il diritto divino della storia», secondo quanto dice nel saggio del 1869 su *Lo Stato*. Il «diritto divino» si incarna in «colui che sta tra i due popoli opposti», dice De Meis riprendendo la formula di Cuoco, ma declinandola ben diversamente da Cuoco, e da De Sanctis, perché per lui «il compromesso vivente tra il gran popolo che sente e il piccolo popolo che pensa» si realizza soltanto nella «ragione» assoluta, la cui esplicazione, nella positività del termine medio risolutore è sì l'individuo ma nel senso della individualità del «Sovrano», ossia, hegelianamente con Bertrando, «la persona del Re». «Lo Stato moderno — dice De Meis — è l'individuo», però in quanto non assoluta particolarità, bensì in quanto «verità» dell'individuo; non il soggetto naturale (che qui, evidentemente, sta per storico) «ma il soggetto assoluto». «Al secolo XIX è un errore positivo e grossolano sostenere che l'individuo è il fine e lo Stato il mezzo per lui». Ciò poteva andar bene, rivendica De Meis a costo di cedere ad una palinodia, nell'epoca del «Risorgimento», non quando lo Stato, costituito secondo legge e

diritto, «reclama fin il sacrificio dell'individuo», dove l'hegelismo mostra la sua faccia più inquietante che la sottile esegesi di Bertrando aveva saputo scansare.

Orbene non può essere questa la sede per ritornare — almeno per me che l'ho già fatto altre volte — sulla polemica che contrappose De Meis (e con lui Bertrando e Vittorio Imbriani) al ripensamento hegeliano di De Sanctis, specie il De Sanctis della eccezionale prolusione napoletana su *La scienza e la vita*, tutta incentrata sul «dualismo» tra «l'ordine logico» e «l'ordine storico» contro ogni «onnipotenza della ragione», un tema antico risalente alle lezioni prequarantottesche della prima scuola napoletana e mai abbandonato, sempre ripensato, approfondito, articolato fino a farne il principio di uno storicismo realistico, che non rinnega l'idealismo a condizione di non rinchiuderlo nella metafisica, nell'ontologia, nell'iperuranio dell'assoluto che tutto comprende e giustifica, giacché tutto può «risolvere» nel gioco triadico che De Sanctis respinge, attento, al contrario, al «dualismo» dell'ideal-reale. La cui dialettica è senza sintesi e senza compromessi perché fedele al momento della «particolarità», della molteplicità individuale del reale, le cui sistemazioni etiche sono altra cosa dal sistema «risolutore» della ragione che «porta su conservando ogni cosa nella razionalità della sostanza assoluta».³⁸

A questo punto a me sembra che il quadro articolato e complesso della cultura politica napoletana intorno allo Stato negli anni della unificazione da conquistare e finalmente conquistata, può ritenersi, pur succintamente, chiaro, sia pure osservandolo nell'ottica parziale dell'idealismo. Tuttavia credo sia opportuno dedicare ancora qualche parola a un altro personaggio ritenuto, a torto, minore, Luigi Settembrini, anch'egli interpretato, sia pure con dottrina e dovizia di documentazione, in forme scolastiche e costrette ad affidarsi a palinodie e rinnegamenti, che sono altro dalle modificazioni e trasformazioni indotte dal ripensamento di sé, in coerenza con l'esperienza

³⁸ Gli scritti di A.C. DE MEIS, *Lo Stato* (1867) e *Il Sovrano* (1868) si trovano oggi nel vol. *I problemi dello stato moderno*, a c. di S. BATTAGLIA, Bologna 1947, pp. 3-90, insieme con altri a essi connessi di F. Fiorentino e G.B. Tolotti. Su di essi rinvio al mio *A.C. De Meis tra hegelismo e liberalismo*, ora in appendice alla III ed. cit. del mio libro *Crisi e trasformazioni dello Stato*, pp. 261-79.

vissuta e non con la logica astratta delle ideologie. Quella sempre disposta a soddisfarsi nella descrizione dell'«uno e due» di personalità complesse, anche a costo di sfociare nella progressione pirandelliana «uno, nessuno, centomila», che tutto sono tranne che interpretazioni storiografiche. Orbene, perché ricordare qui Settembrini? Perché Settembrini è una figura di «pedagogista politico», anch'egli sensibile, cuochianamente, al gran tema dell'«educazione» su cui poggia «lo spirito pubblico», preoccupazione dei suoi amici De Sanctis, De Meis, Silvio e Betrando Spaventa. E però anche in tal caso le differenze non mancano ed avrebbero richiesto di rifiutare gli schemi dell'omologazione con tanto entusiasmo seguiti dai mediocri. In Settembrini l'eredità settecentesca, raccolta attraverso il classicismo giacobino e il conseguente antiromanticismo di sapore puristico, non riesce a risolvere il fatto pedagogico nel fatto politico antropologicamente fondato. Ciò significa che il discorso di Settembrini, lontano da idealismo e da storicismo, resta sempre ad un livello nobilmente moralistico. Di ciò sono testimonianza tutti i temi della sua riflessione, precedenti, coevi e successivi al '48, tutti con al centro il realizzarsi delle «virtù», sollecitamente ricercate già negli scritti del '38-'39 e poi nelle *Meditazioni* del '51, o nelle pagine successive al '60 dedicate alla simbologia del potere, all'esaltazione — per dirla alla De Meis — del «monarca potentissimo» della *Lettera di Carlo III* del 1851, il «re sopra un cavallo bianco» del '63. Né diversa ispirazione va rintracciata nelle riflessioni sulla politica come arte di governo, buona o cattiva secondo che buoni o cattivi siano i Principi e i governanti, sicché cacciati i «ribaldi e odiati» ministri dell'*ancien régime*, tutto può comporsi nel giusto procacciamento ad opera di sovrani illuminati meglio quando potenti. Gli stessi temi si trovano nella *Cronaca degli avvenimenti di Napoli nel '48* (risalente al 1848-49) e nelle *Lezioni di letteratura italiana*, impartite dalla cattedra napoletana a partire dal '62. Qui il tema, come sappiamo diffuso in tutti i protagonisti degli anni presi in considerazione in questo scritto, del rapporto tra riforma religiosa e riforma politica ricorre come una opzione per la necessaria precedenza della prima sulla seconda, in quanto garanzia di virtù prima morale e poi politica. In tal senso si potrebbe trovare una consonanza tra il moralismo settembriniano e quello giobertiano indipendentemente dal programma politico giobertiano, al quale il letterato non assegna alcuna considerazione. Il che perfettamente si concilia con un

purismo non solo letterario ma ideologico, quale emerge, ad esempio, nell'*Elogio di Basilio Puoti* del 1847, alleato di un autonomismo spirituale mai coincidente con alcuna ipotesi o forma di autonomismo quale movimento politico variamente sfaccettato, dalle forme neoborboniche a quelle murattiane a quelle liberal-conservatrici, nessuna di esse accolte da Settembrini. Il suo autonomismo spirituale fu tenacemente conservato pur dopo e specie dopo la conseguita unità entusiasticamente accolta e difesa contro ogni rischio, anche a costo di rifiutare la necessaria revisione della struttura conservatrice dello Stato, appunto perché l'autonomia spirituale era per Settembrini il fondamento della morale privata e pubblica foggiate dalla pedagogia civile. Se è vero, come ha scritto bene Luigi Russo, che Settembrini «fu uomo di convinzioni e non di problemi», riecheggiando la commossa pagina in morte dell'amico scritta da Francesco De Sanctis, secondo il quale ciò che Settembrini «pensa non è un pensiero ma una immagine», bisogna riconoscere che la «politica» di Settembrini non va cercata nei concetti della teoria, ma nella «popolarità» della sua religiosità antidogmatica, nella semplicità della sua anima di artista, nella forza morale delle sue convinzioni, che lo fecero uomo di battaglie sempre nobili, anche quando impopolari e persino retrograde. Il fatto è che il *Saggio storico* di Cuoco non poteva essere lanciato, nei frementi giorni della rivoluzione del '49, nella carrozza di Ferdinando II, come poté succedere con la settembriniana *Protesta del popolo delle Due Sicilie*. La «semplicità» della *Protesta* fu politica perché fu esortazione all'«educazione politica», come lo furono le *Ricordanze della mia vita*.³⁹ Non fu pensiero logicamente rivolto alla costruzione istituzionale dello Stato liberale.

E qui, il mio settoriale discorso può davvero chiudersi, assumendo a propria chiave l'immagine che poco fa mi è tornata sotto la

³⁹ Cf. anche per le citazioni degli scritti del Settembrini il mio scritto *L. Settembrini e la politica come pedagogia* (1978), ora anch'esso nel cit. *Crisi e trasformazioni*, pp. 281-88, in polemica con gli studi di M. THEMELLY, *L. Settembrini nel centenario della nascita e L'ultimo Settembrini* del 1976 e del 1977. Ho l'obbligo di avvertire che la documentazione qui ripensata è quella dei miei lavori dedicati alla filosofia e alla storiografia italiana dell'Ottocento, la più parte dei quali sono raccolti, specialmente nel cit. vol. III dei *Contributi*, pp. 31-249, nonché in altri più recenti voll. VI-X degli stessi *Contributi*.

penna: la distinzione tra il *Saggio* cuochiano, storicisticamente o idealisticamente ripensato da De Sanctis e dagli Spaventa, e il nobile moralismo pedagogico della *Protesta* di Settembrini. Ciò che ancora una volta va ripetuto è che non si fa storia dell'idea di Stato prima e dopo il '48 a Napoli, se ideologicamente e non storiograficamente si assolutizza una sola faccia della complessa situazione culturale e sociale napoletana. Ciò che serve è la logica delle «sistemazioni» non quella del «sistema», sempre riduttivamente interessata alla spasmodica ricerca del «ciò che è vivo» contro «ciò che è morto», vero o presunto che sia il «vivo» e il «morto» delle astratte elucubrazioni, secondo le quali, se le cose non corrispondono alle idee, sono sbagliate le cose e non le idee. Una vera utopia persino un po' ottusa.

GIUSEPPE GALASSO

CROCE, LA STORIA D'EUROPA E L'UNITÀ EUROPEA

Dalla Storia d'Italia alla Storia d'Europa.

Benedetto Croce pubblicò la sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono* nel 1932, poco dopo la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, apparsa nel 1928.¹ La *Storia d'Italia* era nata dalla necessità, profilatasi immediatamente a Croce, di una replica all'*Italia in cammino* di Gioacchino Volpe, a sua volta apparsa nel 1927. D'onde, invece, la spinta a scrivere una storia dedicata all'Europa dopo quella dedicata all'Italia?

Il rapporto temporale di prossimità fra le due opere fa pensare di per se stesso a una loro relazione più stretta di quella cronologica. Si sa che, in effetti, sia a una storia italiana che a una storia europea Croce aveva pensato da tempo;² e si sa che aveva anche parlato di una storia europea del secolo XIX «che desse quasi mano alla *praxis*».³ Poi né l'uno, né l'altro disegno aveva avuto seguito, e non sappiamo se, ove non vi fosse stata la sollecitazione dell'opera del Volpe, sarebbe nata la *Storia d'Italia*. Certo è, peraltro, che, nel mettersi all'opera per questa *Storia*, l'autore aveva pensato a una sorta di introduzione che trattasse dei «contrastati d'ideali politici in Europa dopo il 1860».⁴ Pensiero poi abbandonato perché gli era sembrato in ultimo che convenisse mantenere separati questi due argomenti, e la *Storia d'Italia*

¹ Per entrambe le opere rimandiamo all'edizione a nostra cura: *Storia d'Europa*, Milano 1991; *Storia d'Italia*, ivi 1991. In entrambe la nostra *Nota del curatore* offre la cronologia della composizione delle due opere e una serie di elementi e di riferimenti che servono a indicarne il significato in rapporto al contesto storico e culturale.

² Si vedano i suoi consuntivi e 'piani di lavoro' dal 1902 al 1912 in B. CROCE, *Memorie della mia vita. Appunti che sono stati adoprati e sostituiti dal «Contributo alla critica di me stesso»*, rist. anast., Napoli, 1992.

³ Cf. Id., *Contributo alla critica di me stesso*, a c. di G. GALASSO, Milano 1989, p. 69.

⁴ Cf. Id., *Taccuini di lavoro. 1927-1936*, Napoli 1987 (ma 1992), p. 18, al 4 maggio.

nacque, come la conosciamo, senza una tale introduzione. Ma l'idea di scrivere su quei contrasti assolutamente non svanì. Nel 1928, l'anno stesso della *Storia d'Italia*, apparve pure sia negli Atti della Società reale di scienze, lettere e arti di Napoli così come in un opuscolo pubblicato a Rieti, in una piccola collana diretta da Domenico Petrini presso un editore locale, il saggio *Contrasti d'ideali politici in Europa dopo il 1870*, che, in ultimo, nel 1931, sarebbe stato dal Croce compreso nel volume *Etica e politica*, nella serie delle sue opere nella classica edizione Laterza.

Su questi dati di fatto occorre brevemente fermarsi. Già rileviamo che per l'introduzione in un primo tempo pensata per la *Storia d'Italia* il saggio sui *Contrasti* partiva dal 1860, laddove nella sua finale redazione esso partiva dal 1870. Aveva subito, cioè, la stessa vicenda toccata alla periodizzazione della *Storia*, che anch'essa doveva iniziare dal 1860, e iniziò poi dal 1871. Lasciamo da parte la questione di merito di questa periodizzazione.⁵ Quel che qui importa notare è che il legame fra la *Storia* e i *Contrasti* era indubbiamente molto solido. L'autore non rinunciò, infatti, a scrivere quel saggio neppure dopo aver abbandonato la prima idea di iniziare così, a mo' d'introduzione, la *Storia d'Italia*; e lo ripubblicò poi nella canonica sede laterziana nel 1931,⁶ l'anno prima che apparisse la *Storia d'Europa*, e quando già dalla metà del 1930 aveva cominciato a scriverla, per terminarla poi alla fine del 1931. E, ciò considerato, dovrebbe anche essere, a nostro avviso, più che lecito pensare che l'idea di scrivere una storia europea in parallelo con la storia italiana che aveva già scritta sia nata in Croce proprio nello scrivere il saggio sui *Contrasti* e nel successivo renderlo autonomo rispetto alla *Storia d'Italia*.

Questa genesi immediata, e, per così dire, nel caldo del suo lavoro storico del decennio 1923-32, della *Storia d'Europa* rende, in sostanza, superfluo il riferirsi per entrambe le *Storie*, d'Italia e d'Europa, a piani di lavoro e a progetti crociani di molto precedenti, come quelli a cui abbiamo accennato, che vanno dal 1902 in poi. L'opportunità di evitare un tale riferimento più remoto nasce innanzitutto dal fatto che tra

⁵ Si veda per questo la *Nota del curatore* in B. CROCE, *Storia d'Italia*, cit.

⁶ Cf. ID., *Etica e politica*. Aggiuntovi il *Contributo alla critica di me stesso*, Bari 1956⁴, pp. 309-22.

l'Europa di quegli anni e quella dei successivi anni Venti un solco profondo era stato scavato dalla prima guerra mondiale, e nessuno più di Croce era stato immediatamente consapevole della profondità di questo solco e della distanza storica di gran lunga maggiore di quella cronologica che esso aveva segnato tra il mondo dell'anteguerra e quello del dopoguerra. Una distanza tale che tra i vecchi propositi di storie d'Italia e d'Europa e le opere di questo tema scritte fra il 1927 e il 1931 il legame maggiore era paradossalmente costituito da quell'idea di dare quasi «mano alla *praxis*». Già nel 1915, quando nel *Contributo* l'aveva formulata, questa indicazione era un riferimento abbastanza — anche se forse non del tutto — congruente con l'idea della storia come storia sempre contemporanea, che Croce aveva definito e teorizzato negli ultimi anni anteriori alla prima guerra mondiale, e ancora di più lo era con l'idea della storia etico-politica maturata in Croce all'inizio degli anni Venti, quando andava prendendo forma sempre più compiutamente la sua riflessione sulle conseguenze della 'grande guerra' o 'guerra europea', secondo le denominazioni che precedettero quella definitiva di 'prima guerra mondiale'.⁷

Cogliere la genesi del tutto prossima dell'idea di scrivere una storia europea in parallelo con quella italiana che apparve nel 1928 non solo consente di rendersi pienamente conto, come è indispensabile, della profonda diversità tra il mondo post-bellico e quello pre-bellico e del segno che Croce ne portava nel suo pensare e sentire, ma permette anche di intendere meglio come e perché il richiamo del 1915 alla *praxis* avesse negli anni Venti, anche se non esplicitamente richiamato, un senso ancora maggiore.

Nel caso della *Storia d'Italia* lo si capisce subito per il già richiamato riferimento al Volpe e al suo breve, ma denso profilo della «Italiotta» liberale, della quale egli celebrava un ambiguo elogio: da un lato, appariva anch'essa un'«Italia in cammino», come suonava il titolo di quel profilo, e quindi un'Italia già sulla via di quel 'manifesto

⁷ Per lo svolgimento filosofico di Croce cf. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Roma, Bari 2002², al quale, come alle sopracitate *Note del curatore*, ci riferiamo come contesto di riferimento delle presenti pagine, così come ugualmente ci riferiamo al nostro articolo *Croce e l'unità europea*, «N. Stor. contemporanea», 2/5 (1998), pp. 15-44.

destino' di grandezza e di potenza profetizzato per essa dai nazionalisti e, allora ancor più, dal fascismo; dall'altro lato, appariva debole, incerta, non all'altezza di quel destino, o addirittura a un tale destino riluttante, e anche, vista dall'interno, più Bisanzio che Roma appiattita su una discutibilissima e molto mediocre prassi liberal-democratica, fra 'ludi cartacei' e clientelismi e privilegi, inadeguata a delineare e, ancor più, a realizzare una politica degna di una nazione obbligata dalla storia a misurarsi e a mettersi a paro con le grandi potenze dominanti sulla scena del mondo contemporaneo.⁸ *Realpolitik*, politica di potenza, Stato forte, classe dirigente coesa e all'altezza di tali esigenze, disciplina politica e sociale: queste erano le parole d'ordine che sembravano emergere con icastica forza dalle pagine del Volpe, e la loro consonanza con le parole d'ordine del regime dittatoriale ormai affermatosi e vigente in Italia sollecitò immediatamente Croce a dare una ben diversa rappresentazione di quella *Italietta*; a raffigurarla quale egli l'aveva sentita e, soprattutto, la sentiva ora, *post fata*: modesta, semplice, concretamente realistica, laboriosa, più ordinata e disciplinata nella sostanza di quanto apparisse, felicemente sviluppatasi anche nella sua dimensione economica moderna, oltre che come potenza europea, di molto più libera e liberale di quanto non fosse all'atto della sua unificazione; una evidente dimostrazione di quella logica della 'libertà liberatrice' che il nuovo regime aveva disconosciuto e conculcato.

Azione politica, dunque, quella *Storia d'Italia*, concepita e realizzata attraverso il ristabilimento di una prospettiva storiografica profondamente sentita come effettiva verità storica, e per ciò opera politica, ma non di parte, e di alto livello intellettuale e letterario. L'eco suscitata dall'opera (quattro edizioni in poco più di un anno) voleva anche dire che, nella misura del possibile, l'operazione politico-culturale che Croce aveva con essa tentato era riuscita, e si sa che al suo effetto non restarono indifferenti il regime e la sua *intelligentsija*. Non è un caso che Mussolini nella replica alla discussione in Senato sui Patti Lateranensi, alla cui ratifica il Croce, con pochi altri, votò

⁸ Per l'opera del Volpe si veda G. GALASSO, *Storici italiani del Novecento*, Bologna 2000, *pass.* e pp. 53-57; oltre che G. BELARDELLI, *Introduzione*, in G. VOLPE, *Italia in cammino*, Roma, Bari 1991.

contro, attaccò il filosofo definendolo un «imboscato della storia»: ⁹ quasi che con quella qualifica si volesse dire che si trattava di avversario ritiratosi dall'agone della lotta politica nelle comode stanze degli studi. Certo è che sulla *Storia* del Croce si abbatté una vera ondata di critiche e recensioni, a volte platealmente, a volte untuosamente, negative, che, per la verità non vennero solo da parte fascista, ma anche da varie altre parti politico-culturali, e che battevano sul registro specialmente dell'ottimismo ideologico e filosofico e dello spirito e senso conservatore ravvisati nell'opera. ¹⁰

Lo stesso Volpe, nel 1928, per la terza edizione del suo libro (anch'esso molto fortunato: tre edizioni in un anno), scriveva un'ampia nota introduttiva in cui discuteva dell'opera del Croce su un doppio registro: di chiara contrapposizione politica, in via generale; di valutazioni di merito, nell'imputazione di alcuni aspetti specifici («ha fatto l'elogio di quel passato, ora con l'accento del *laudator temporis acti*, ora con le argomentazioni dell'abile avvocato»; «che quadro leggiadro lo storico ci dà di questa Italia!»; e così via, fino ad affermare: «è terribile l'opacità delle ultime pagine della *Storia d'Italia!*»). ¹¹ Che era, a ben vedere, anche questo un indizio di quanto Croce avesse colpito nel segno e costringesse a una replica che nel Volpe era anche non priva di oscillazioni significative tra il tono difensivo della propria opera e il tono offensivo di un attacco a un contraddittore avvertito nel suo spessore intellettuale, del quale il Volpe era bene a giorno e non poteva mostrare di non far conto.

La *Storia d'Europa* ebbe anch'essa una notevole fortuna editoriale (tre edizioni nello stesso 1932) e suscitò discussioni non meno impegnate della precedente *Storia*, anche se l'eco, dal punto di vista

⁹ È noto che per questo notissimo episodio Umberto Cosmo, professore di letteratura italiana nell'Università di Torino, promosse un'attestazione di solidarietà a Croce, che valse a lui e a suoi amici un procedimento giudiziario con relativa condanna. Cf. B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1927-1936*, cit., 24 e 25 maggio 1929, p. 133; e ID., *Epistolario*, I. *Scelta di lettere curata dall'Autore*, Napoli 1967, p. 161 n. 1 (e anche pp. 28, 29).

¹⁰ La raccolta dei ritagli di giornali e di riviste nell'archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» è, a questo riguardo, una vera miniera, come sa chiunque se ne sia avvalso.

¹¹ Cf. G. VOLPE, *A proposito di storia d'Italia*, in ID., *Italia in cammino*, cit., pp. 5-18.

politico più che dal punto di vista culturale, ne fu minore. Il che può essere meglio precisato osservando che la *Storia d'Italia* era stata letta e aveva operato con il suo impatto sia negli ambienti della superstita opinione liberale e antifascista, non ancora completamente annichilita o ridotta a nulla, sia in quelli del fascismo o ad esso allineati; la *Storia d'Europa* fu letta soprattutto negli ambienti di quell'*ecclesia pressa* che ormai la dissidenza dei fautori della libertà rappresentava rispetto all'*ecclesia triumphans* del regime.¹²

Croce non poteva non prevederlo, considerando che seguiva sempre con la più partecipe attenzione il corso delle cose italiane ed europee. E, infatti, l'*animus* che traspira nelle pagine di ciascuna delle due opere è, con tutta evidenza, alquanto diverso.

Per la storia italiana, «i legami di questa storia con la situazione presente — aveva annotato l'8 luglio 1927, mentre la scriveva, nei suoi *Taccuini di lavoro* — mi hanno portato a meditare e fantasticare dolorosamente su presente e sull'avvenire»; e «mi costa uno sforzo penoso — aveva aggiunto — attendere alla storia che mi sono proposto di scrivere come dovere da adempiere verso i miei connazionali»; e «mi si aprono piaghe — aveva concluso — come forse non accadrebbe se potessi occupare la mente in altri studii meno vicini alla politica attuale». ¹³ È un passo, come si vede di straordinaria importanza, e sul quale non ci si fermerà mai abbastanza, per la esplicita dichiarazione di quella vicinanza dell'opera alla «politica attuale» alla quale ci siamo già riferiti. È anche, però, allo stesso tempo, la dichiarazione di qualcosa che è più di una semplice amarezza; è la persuasione convinta, profonda di combattere ancora una battaglia politica, sottoponendo ai suoi connazionali una storia dell'Italia contemporanea che ammoniva a considerare il passato prossimo del paese al di fuori della logica fatale, negativa, opposta con cui il regime vigente la presentava, presentando, insieme, se stesso come via alla realizzazione dei destini più autentici della nazione.

¹² *Ecclesia pressa* e *ecclesia triumphans* sono, come è noto, espressioni usate da Croce per indicare l'alterna vicenda della libertà: cf. B. CROCE, *La storiografia meramente politica e il pessimismo morale*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1967², p. 170.

¹³ Id., *Taccuini di lavoro. 1927-1936*, cit., p. 28.

Per la storia europea fu diverso l'*animus* sotteso alla ideazione e redazione dell'opera. Non vi si ritrova più il senso di quella battaglia politica implicita, ma effettiva, dissimulata, ma evidente, che con la *Storia d'Italia* l'autore avvertiva di combattere, e dal quale era stato animato a superare pene e amarezze nascenti in lui *ratione materiae*, sotto l'impulso dei ricordi e delle esperienze e consuetudini di quel recente passato. Vi si ritrova, invece, un tono che a Federico Chabod diede l'impressione di una meditazione religiosa.¹⁴ Neppure vi si ritrova la compatta unità concettuale e rappresentativa della *Storia* precedente, tanto che si è potuto parlare, per la *Storia d'Europa*, di una composizione 'stratigrafica', e di un 'triplice piano di svolgimento genetico e critico': storiografia, filosofia della storia, polemica politica.¹⁵

Se, inoltre, si scorrono le pagine dei *Taccuini*, si può notare che l'intento era sempre quello di parlare di problemi del recente passato europeo come di uno specchio nel quale si potesse vedere riflessa la triste immagine di un presente politico fatto di oppressione e di paura. Non per nulla, questo della paura è il tratto dominante che Croce mette in risalto nell'epoca in cui ora gli toccava di vivere. «Tempi imperiali — li definiva il 15 agosto 1930, quando aveva già cominciato a scrivere la *Storia d'Europa* — caratterizzati dal fatto che tutti hanno paura, e il moto avviene per un addossarsi di paure l'una sull'altra». ¹⁶ Che non era un'analisi particolarmente profonda del proprio tempo, ma esprimeva l'effetto immediato che la congiuntura politica suscitava nelle relazioni personali e sociali di quel tempo, quasi che la paura da sola costituisse un regime del terrore, a prescindere dal terrore ben altrimenti materializzato nella violenza praticata in Europa non solo nei paesi totalitari e dittatoriali. E, per di più, fra il 1930 e il 1931 il quadro di un'Europa «impoverita, agitata, triste»¹⁷ si andava tingendo sempre più dei colori di una crisi

¹⁴ Cf. F. CHABOD, *Croce storico*, «R. stor. ital.», 64 (1952), p. 512. Una simile ispirazione religiosa aveva ravvisato nella *Storia d'Italia* del Croce A. OMODEO, *Difesa del Risorgimento*, Torino 1951, p. 436.

¹⁵ G. GALASSO, *Nota del curatore*, in B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., pp. 445, 446 e 451, 452.

¹⁶ B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1927-1936*, cit., p. 203, 204.

¹⁷ Id., *Storia d'Europa*, cit., p. 425.

generale dei regimi liberali e democratici e di una marcia progressiva di regimi autoritari, dittatoriali, totalitari.¹⁸

Si spiega, così, come e perché, a differenza che nell'opera precedente, nella *Storia d'Europa* si avverta un tono di memoria e di testimonianza, di perorazione e di esortazione ben più che di rivendicazione pugnace nell'argomentazione e certa del suo effetto. Nelle pagine finali tutto ciò si traduceva in un autentico 'atto di fede' negli ideali liberali, i quali erano tali da non poter neppure concedere che «una storia informata al pensiero liberale», quale egli la vagheggiava, potesse chiudersi, «neppure nel suo corollario pratico e morale, con la ripulsa e la condanna assoluta dei diversamente senzienti e pensanti», e in tali affermazioni si vedeva anche risuonare l'eco della propria «educazione e vita cristiana» e si indicava «il loro luogo, come [per] altre della stessa origine, nella 'religione della libertà'». ¹⁹ La quale 'religione' era postulata come sempre vittoriosa, anche quando sembrava che più clamorosamente perdesse le sue battaglie, e sempre rinasceva dai suoi tramonti più giovane e robusta, quasi *lucus* anche *a non lucendo*.

Una «storia informata al pensiero liberale».

Era, in effetti, a ben vedere, proprio questo 'atto di fede' di quella «storia informata al pensiero liberale» — definizione che Croce non diede mai per la *Storia d'Italia* — a costituire il legame con la *praxis* della nuova *Storia* di Croce. Il «corollario pratico e morale» era rimasto vivo e attivo nella sua opera, ma, come si è detto, in un registro diverso, con altro *animus*: più chiuso nel 1930-32 che nel 1927-28, e, in entrambi i casi, lontanissimo da quello dei 'piani di lavoro' del 1902-15. Se, però, l'animo era diverso e il legame della *praxis* postulava nel 1932 un autentico 'atto di fede' del quale assolutamente non si sarebbe sentito il bisogno prima del fatale 1914 per l'Europa o del 1915 per l'Italia, certamente non così recente era la

¹⁸ Per un quadro dell'Europa del tempo cf. G. GALASSO, *Storia d'Europa*, Roma, Bari 2001², pp. 812 sgg.

¹⁹ B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 438.

diagnosi dei fattori di crisi, l'individuazione dei tarli che rodevano, già prima della 'grande guerra', nella sua vita morale e culturale, l'organismo di un'Europa che appariva, a ripensarla dopo la guerra, «ordinata, ricca, fiorente di traffici, abbondante di comodi, di facile vita, balda e sicura di sé». ²⁰

Quella diagnosi aveva già trovato una prima, decisiva formulazione nel saggio del 1907 su quello che l'autore definiva «un carattere della più recente letteratura italiana». ²¹ Qui era denunciato con vigore il mutamento intervenuto dal momento in cui ai grandi ideali risorgimentali della libertà e del progresso — comuni alle opposte ali del movimento nazionale italiano, benché quegli ideali fossero diversamente intesi e armonizzati fra loro — erano subentrati altri «tipi psicologici», portatori di nuove dottrine: misticismo, estetismo, imperialismo e altri varii *ismi*, «tutti operai della medesima industria: la grande industria del vuoto». Un vuoto che generava una particolare insincerità, che era non la semplice mancanza di lealtà con gli altri, bensì «poca chiarezza interiore», che non si aveva il coraggio e la costanza intellettuale e morale di chiarire fino in fondo. Si cadeva così in una serie di antivalori: «nell'arbitrio, nella sensualità, nel sentimentalismo, nella fede all'inconoscibile e al miracolo». Né si trattava di un male solo italiano, tanto che, per spiegarsene «le cause più remote e profonde», bisognava rifarsi «alle condizioni generali dell'Europa nel secolo decimonono, le quali per una parte l'Italia entra a comporre e per un'altra rispecchia». ²²

A livello europeo emergevano, così, due 'colpe' degli europei di quel secolo. La prima era stata contro il Pensiero, per avere contrapposto e sostituito all'idealismo filosofico il positivismo e, attraverso di esso, il misticismo. La seconda rinviava all'ordine economico e sociale con le sue lotte, «in particolare di quel gran moto storico che è il socialismo, ossia l'entrata della classe operaia nell'agone politico». La prima colpa configurava una mancanza di ordine morale; la se-

²⁰ *Ibid.*, p. 425.

²¹ Apparso su «Critica», 5 (1907), pp. 177-90, il saggio fu poi compreso in B. CROCE, *La letteratura della nuova Italia*, vol. IV, Bari 1916, e poi nelle successive edizioni di quest'opera fino a quella del 1964⁷, pp. 194-212.

²² *Ibid.*, pp. 201-06 e 209, 210.

conda un rifiuto della storia: entrambe stravolgenti e apportatrici di disastrosi sbandamenti della vita e della società umana (Croce parlava di «quell'Egoarchia, quell'Egocentricità, quella Megalomania, che è tanta parte della vita contemporanea»).²³

È interessante e sintomatico che in Croce ricorressero in questo discorso — originariamente di critica letteraria, ma immediatamente trasformatosi in una grande critica storica, filosofica e morale — termini come non solo *colpa*, ma anche *malattia*, *male* e *peccato*,²⁴ e che prendessero tanto spiccato dimensioni abnormi della soggettività, come egocentrismo e megalomania. Ci si spiega che la percezione di questa deriva, soltanto all'apparenza di natura letteraria, della vita morale dell'Europa portasse Croce a una intensificazione delle sue polemiche culturali e politico-culturali su un ben più ampio fronte anche nei suoi ulteriori giudizi sulla letteratura italiana contemporanea. Da questo punto di vista le critiche rivolte al Pascoli e al D'Annunzio forniscono, ad esempio, una casistica di grande interesse ai fini di ciò che andiamo qui dicendo. Altrettanto si dica per le critiche rivolte alle ideologie democratiche, massoniche, alle «alcinesche seduzioni» degli 'immortali principii dell'89', alle concezioni non strumentali e operative dei partiti politici, alla cultura dei 'buoni sentimenti' e del facile moralismo applicati alla vita politica, nonché a varie petizioni sindacalistiche e corporative: tutto, insomma, quel quadro teorico, etico e politico che dà alle pagine raccolte nel volume *Cultura e vita morale* — pubblicato nel 1914, e per la seconda volta, in un'edizione raddoppiata di mole, ma senza alterarne il registro, anche se ampliata nei suoi oggetti polemici, nel 1926 — il loro sempre attuale fascino di vibrante espressione di una intensa vita morale e culturale.²⁵

Per una curiosa, ma non strana ironia della storia o, più semplicemente, della vita, a questo Croce, fervido polemista contro gli *idola fori* dei suoi fervidissimi anni pre-bellici si sarebbero mosse le accuse più varie: di critico del regime liberale, oltre che della democrazia e del socialismo; di antipolitico, oltre che di avversario di ideologie

²³ *Ibid.*, pp. 209-11.

²⁴ *Ibid.* Sull'importanza di questo lessico che in Croce perdura cf. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 390 sg. (e anche pp. 436-38).

²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 221 sgg. e 255 sgg.

deboli e fuorvianti; di educatore al realismo e alla forza come dimensioni connaturali della politica; come sostenitore di un ruolo dominante ed esclusivo delle classi dirigenti, mal nascosto dai 'riti' della democrazia, e via così dicendo. La già ricordata prefazione di Volpe alla terza edizione della sua *Italia moderna* fornisce, di questo paradosso, l'esempio che forse vale più la pena di ricordare.²⁶ E, indubbiamente, il Croce di dopo della guerra non era più il Croce di prima della guerra, e, questo, per molti e vari aspetti della sua personalità culturale e civile. Il suo liberalismo non nasceva allora. Era stato sempre la sua filosofia e la sua idea politica, ma ora si vestiva via via di nuove ragioni e di nuovi atteggiamenti. Le critiche e le polemiche che lo avevano fatto apparire prima del 1915 un critico, spesso impietoso, del vigente regime liberal-democratico si andavano ricomponendo in un ripensamento di tale regime, che avrebbe trovato nella *Storia d'Italia* una valutazione tanto positiva da far parlare di quella *Storia* come di una sorta di agiografia della Italicità deprecata dal nazionalismo e dal fascismo.²⁷ E, certo, in particolare l'atteggiamento verso Giolitti e il giolittismo vi dimostra molto del ripensamento, da parte di Croce, degli anni pre-bellici, che avevano visto il suo impressionante affermarsi nella cultura italiana, con forti echi europei.²⁸

Non si trattava, però, come a molti sembra, del semplice frutto di un suo ripensamento della propria personale vicenda nel primo ventennio del secolo. Era un ripensamento che, certo, teneva conto e traeva origine da quella vicenda personale, ma che nei suoi moventi e nei suoi svolgimenti consisteva in una sofferta e progressiva rimeditazione sulle cause o ragioni della guerra e sulle sue conseguenze, sulle mutazioni, più che mutamenti, a cui essa dava luogo o che faceva intravedere (e temere) nel corso della storia contemporanea di un'Europa, ormai già tanto visibilmente differente da quella dell'anteguerra. E non fu nemmeno un ripensamento di immediato esito e di subitaneo approdo a nuove convinzioni e a conseguenti nuove

²⁶ Si veda G. VOLPE, *A proposito di storia d'Italia*, in Id., *Italia in cammino*, cit., in specie pp. 14, 15.

²⁷ Anche in ciò le critiche di G. VOLPE, *ibid.*, sono un effettivo punto di partenza delle polemiche a cui accenniamo.

²⁸ Per il 'recupero' di Giolitti e del giolittismo cf. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 349 sgg.

definizioni delle proprie posizioni. Al contrario. Fu un ripensamento graduale, che non volle rinnegare nulla del Croce di prima, e nulla ne rinnegò né esplicitamente, né implicitamente. Fu, quindi, un ripensamento nel segno della continuità, anche se, a nostro avviso, le innovazioni vi furono e non furono da poco.

Vediamo, così, prevalere nelle pagine crociane del primo dopoguerra il tono del puntiglioso ribadimento delle lezioni di storia e di pensiero che già prima della guerra gli erano sembrate evidenti nella realtà culturale e politico-sociale dell'Europa contemporanea e che dalla guerra apparivano drammaticamente confermate. Poi il tono muta. Al ribadimento subentra una ricerca fervida — e con qualcosa, insieme, di ansioso — di nuovi orientamenti dinanzi a una situazione europea in continua trasformazione. Già il nuovo concetto della 'storia etico-politica' ne è un primo frutto, e di grande rilievo. Poi Croce proseguì in quella che a noi è parso di poter definire come la formulazione di una 'seconda filosofia dello spirito' dopo quella dei primi anni del secolo, che era stata la base della sua veloce affermazione nell'orizzonte della cultura italiana ed europea. E fu, per l'appunto, in questo quadro personale e oggettivo che prese corpo il mondo del pensare e del sentire in cui anche la *Storia d'Europa*, come, e ancor più della *Storia d'Italia*, si iscrive.

La progressiva stratificazione delle idee della Storia d'Europa.

La progressiva stratificazione delle idee che nella *Storia d'Europa* sono espresse risale, quindi, rispetto ad essa, alquanto più indietro nel tempo. Abbiamo già segnalato l'importanza, da questo punto di vista, dei giudizi di Croce sulla letteratura italiana e su alcune tendenze della cultura e delle ideologie degli ultimi anni dell'anteguerra. Si era allora delineata anche l'individuazione dell'*attivismo* come preminente malattia del secolo:²⁹ il fare per il fare, il correre per il correre, il bruciare vita ed esperienze come fine a se stesso, come

²⁹ *Attivismo* è termine prettamente crociano: lo si ritrova anche nella conclusione della *Storia d'Europa* come uno dei tarli del secolo XX («l'attivismo si dispiega irruente come prima, e anzi con maggiore veemenza», «l'attivismo imperversa ancora

movimento che ha in sé e per sé il suo principio e la sua conclusione, il futurismo come negazione e distruzione di ogni passato per costruire un futuro senz'altra base che se stesso. Intorno a questo punto centrale Croce aveva annodato tutte le sue critiche di quegli anni a edonismo, a materialismo, ad astrattismo, a moralismo e a una serie di altri *ismi*. Dopo la guerra questi rimasero punti fermi delle sue convinzioni e costituirono un 'nucleo duro' delle sue idee sull'Europa contemporanea, chiaramente ravvisabili nella *Storia*.

Di questo ripensamento già le *Pagine sulla guerra*, edite nel 1919, forniscono molti spunti (e più che spunti), e varrebbe, perciò, la pena di studiarle *ad hoc*, a questo fine. Qui ci fermiamo in particolare sul commosso commento alla vittoria, datato Viù (Torino), 5 novembre 1918. Due punti ci sembrano risaltarvi. Il primo riguarda le condizioni in cui l'Italia, vittoriosa, è uscita dalla guerra: «come da una grave e mortale malattia, con piaghe aperte, con debolezze pericolose nella sua carne», sicché «solo lo spirito pronto, l'animo cresciuto, la mente ampliata rendono possibile sostenere e volgere, mercé duro lavoro, a incentivi di grandezza» questa «desolazione», comune a vinti e vincitori. E, quanto ai vinti, non meno importante è l'osservazione che «grandi imperi che avevano per secoli adunato e disciplinato le genti di gran parte dell'Europa, e indirizzate al lavoro del pensiero e della civiltà, al progresso umano, sono caduti; grandi imperi ricchi di memorie e di glorie». E ciò per l'«adempiersi inesorabile del destino storico, che infrange e dissipa gli Stati come gli individui per creare nuove forme di vita».³⁰

Il senso di queste due notazioni appare tanto evidente quanto

largamente»: ed. cit., pp. 426 e 435). I dizionari italiani riportano al 1909 l'apparizione della parola: datazione anch'essa interessante.

³⁰ Cf. B. CROCE, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari 1950, pp. 289-92. Notiamo che la prima apparizione del libro nel 1919, costituì la II serie, col titolo *Pagine sulla guerra*, di B. CROCE, *Pagine sparse*, 2 voll., a c. di G. CASTELLANO, ed ebbe ad editore, come per tante opere del Croce, Riccardo Ricciardi. Nel 1928, incrementato di altri scritti, e con lo stesso titolo di *Pagine sulla guerra* ne apparve un'edizione nella serie delle «Opere» di Croce presso Laterza. Nel 1950, poiché il titolo non era più praticabile, essendo ora due le grandi guerre combattute dall'Italia, ne apparve una terza edizione col titolo definitivo *L'Italia dal 1914. Pagine sulla guerra*. Noi continueremo a citare l'opera col suo primo titolo.

denso di senso storico e politico nei due interrogativi che ne derivano. Come ricreare un equilibrio europeo equivalente nella sua ragione ed efficacia storica a quello dell'anteguerra, anche se fondato su altri principii e su una diversa geografia politica del continente? Come promuovere e realizzare lo sforzo materiale e, ancor più, morale che a vinti e vincitori si richiede per superare le piaghe e le ferite aperte dalla guerra? Erano, in effetti, quei problemi autentici e fondamentali quanto ineludibili dell'Europa post-bellica, sui quali si consumò la storia del continente e degli europei nell'*entre-deux-guerres*, e la cui parziale o mancata o fuorviata soluzione avrebbe condotto alla svolta ancora più drammatica e rovinosa per l'Europa di quanto già non fosse stata la prima. *In nuce*, diagnosi e prognosi erano già presenti, dunque, nello spirito di Croce al termine della guerra. E la terapia?

Da quest'altro punto di vista il travaglio di Croce nei primi anni Venti sarebbe stato lo stesso di tutta la cultura e la società europea di uguale formazione e convinzione liberale, più o meno conservatrice che fosse; e, al più tardi, a metà degli stessi anni Venti lo avrebbe portato a impersonare una delle maggiori e più irriducibili e prestigiose espressioni dell'antifascismo italiano e dell'opposizione europea ai regimi totalitari prevalsi nei maggiori paesi del continente. In Italia si è dibattuto molto sull'atteggiamento di Croce rispetto al fascismo, e si è sostenuto da molti che fu un atteggiamento di appoggio protrattosi fino all'indomani dell'assassinio di Giacomo Matteotti. Che in Parlamento i liberali italiani, i quali, come Croce, facevano capo soprattutto a Giolitti abbiano tenuto un atteggiamento, se non favorevole, certo non ostile al fascismo, la cui forza e volontà sovversiva si potevano vedere già dai suoi inizi, è, certamente, indubbio. Ma profondamente errato e fuorviante è il credere che questo atteggiamento comportasse una qualsiasi solidarietà o consenso politico al di là delle circostanze che lo avevano determinato, e che avevano la loro maggiore spinta nella profonda crisi politica e sociale dell'Italia post-bellica nel 'biennio rosso', e che in ciò non avesse la sua parte la suggestione, arridente per gli uni e temuta dagli altri, esercitata in tutta Europa dalla rivoluzione russa e dalla instaurazione in quel paese di un regime comunista con l'ambizione di portare ovunque l'azione per imporre ovunque la 'dittatura del proletariato'.

In realtà, presso i liberali e presso altri esponenti della cultura e della politica democratica (conservatori, socialisti, cattolici, protestan-

ti etc.), in Italia come in tutta Europa, la paura del comunismo fu più forte della percezione della vera natura del movimento fascista in Italia o degli analoghi movimenti altrove. Senonché, nei più autentici e indubitabili liberali e democratici gli sviluppi del fascismo, una volta giunto al potere, portarono in tempi rapidissimi a una presa di posizione nettamente avversa, e di questi liberali fu pure Croce, la cui vicenda esige, dunque, anche per questo verso, una considerazione allargata a tutto il quadro italiano ed europeo del suo tempo, e non per una difesa della sua singola persona o per insistere su punti il cui conclusivo senso storico è chiaro, ma per una precisa collocazione storica del problema.³¹

La riflessione di Croce sull'Europa, sviluppatasi in questo quadro storico, non poteva che essere dagli sviluppi dello stesso quadro fortemente sollecitata. Il fascismo ne fu, da questo punto di vista, uno dei principali impulsi all'approfondimento e all'arricchimento, ma non contarono di meno le esperienze del comunismo sovietico, che, anzi, su un piano più generale di quello italiano, assunse per il Croce un significato ancora più preoccupante di quello del fascismo. Tutto il pensiero di Croce degli anni Venti tenne dietro, in effetti, a tematiche connesse a questi problemi, e può ben dirsi che questi furono gli anni in cui il rapporto tra la vita civile del suo tempo e il pensiero di Croce fu più stretto, più trepidamente vissuto e fatto oggetto della sua riflessione teoretica e storica. La parte nuova della seconda edizione di *Cultura e vita morale*, edita nel 1926, e gli scritti raccolti in *Etica e politica* (1931), nonché varie parti delle *Pagine sparse* (edizione del 1927 e successive) e delle *Nuove pagine sparse* (edite nel 1949) lo dimostrano con tutta evidenza, e lo confermano i carteggi di Croce e tutta una serie di altri suoi scritti di varia collocazione nella serie delle sue opere.³²

Insieme col già ricordato saggio su *Contrasti di ideali politici dopo il*

³¹ Credo di riassumere, così, la lunga discussione sul rapporto fra Croce e il fascismo, che, iniziata all'epoca dei fatti, non è mai terminata e ha sempre visto prevalere, da un lato, elementi di polemica politica e culturale (quando non personale) nei confronti di Croce e, dall'altro, nei fautori di Croce, una preoccupazione di sua difesa personale, a tutto discapito, in entrambi i casi, di una ricostruzione di momenti e fasi, anche brevi, da leggere esclusivamente nella logica delle circostanze e con minore personalizzazione dei fatti di cui si parla.

³² Per la cronologia dei singoli scritti di cui si parla, qui come altrove, cf. *L'opera di Benedetto Croce*, a c. di S. BORSARI, Napoli 1964.

1870, altri scritti poi raccolti in *Etica e politica* sono, in particolare, una dimostrazione di quanto il fervore della riflessione di Croce lo abbia portato a una sistemazione di sue idee e convinzioni storiche che non solo si riverseranno nella *Storia d'Europa*, ma rimarranno in lui stabili e duraturi fino in ultimo. Tale gli scritti *La concezione liberale come concezione della vita*, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni*, *Su un equivoco concetto storico: la «Borghesia», Liberismo e liberalismo*, *Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia*, *Giustizia internazionale*. Lo scritto *Pessimismo storico* riprende implicitamente, per qualche verso, la confutazione di Spengler sulla «Critica» del 1919: anch'essa un punto di rilievo nella formazione del pensiero storico di Croce sull'Europa contemporanea, per cui la *Storia* del 1932 davvero appare come frutto di una riflessione che risaliva, come si è detto, alquanto addietro nel tempo e che negli anni Venti si era particolarmente intensificata.

Nata, in un certo senso, come una costola della *Storia d'Italia*, e poi diventata, come si è detto, autonoma, tesa su un arco temporale ben più ampio di quello della storia dell'Italia unita (benché in entrambi i casi fosse esclusa dalla trattazione il periodo immediatamente precedente di costituzione dell'unità italiana e dell'assetto europeo, con i relativi contrasti e conflitti, e cioè il 1859-71 per l'Italia e 1789-1815 per l'Europa),³³ la *Storia d'Europa* non solo si presentava con la complessa struttura tematica di cui si è detto, ma era ben lontana dal tradursi solo in una registrazione e solidificazione degli orientamenti, dal Croce maturati fino ad allora, sull'argomento.

L'europeismo della Storia d'Europa.

Il libro del 1932 è, infatti, il primo testo crociano in cui sia possibile ritrovare una prospettiva di politica non solo europea, ma

³³ Su queste particolarità della periodizzazione scelta da Croce per le due opere cf. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit., pp. 381, 382. Il problema si pone pure per la *Storia del Regno di Napoli*, sempre considerata, a ragione, come uno dei vertici del lavoro storico del Croce, che taglia fuori dalla sua trattazione tutto il periodo normanno-svevo della monarchia napoletana: cf. G. GALASSO, *Considerazioni intorno alla storia del Mezzogiorno d'Italia*, in Id., *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino 1965, pp. 42-54.

uropeistica. Una prospettiva duplice. Da un lato, c'è, infatti, la già accennata delineazione del liberalismo come unica sostanza politica viva e vitale nell'orizzonte dei popoli e della civiltà europea, che fa escludere ogni diversa condizione politica e sociale dal quadro delle possibilità congeniali alla civiltà dell'Europa quale è stata foggata e strutturata dalle vicende del secolo decimonono. Dall'altro lato, c'è una prospettiva di unificazione politica dell'Europa non solo come approdo potenziale dei conflitti nazionali nel continente, ma anche come una possibilità di questo genere concretamente avviata dall'esito stesso della guerra conclusasi nel 1918, «che — dice Croce — forse gli storici futuri considereranno riduzione all'assurdo di tutti i nazionalismi». ³⁴

Può, invero, ben pensarsi che ricorra — in questa ipotetica definizione del grande conflitto ancora vivo nella sua drammatica e sanguinosa e sconvolgente portata nella memoria delle generazioni che ne avevano vissuto e sofferto l'esperienza — l'atteggiamento di avversione alla guerra come guerra italiana e come guerra europea che Croce aveva istintivamente assunto allo scoppio di quel conflitto nell'estate del 1914. Poi egli si era reso conto che l'Italia molto difficilmente avrebbe potuto restarne fuori, e si era ristretto a far questione del momento e del modo di un intervento italiano, senza, peraltro, che questo gli togliesse la nomea di oltranzista della neutralità o del non-intervento italiano e, addirittura, di accanito e impenitente filotedesco. In ogni caso, la definizione del conflitto ipotizzata nel 1932 dimostra che la prima, originaria sua sensazione di quella guerra quale, comunque andasse e finisse, causa di danni morali e materiali irreparabili per la civiltà e per i popoli europei, tutti, vinti e vincitori, era certamente rimasta viva in lui, e ne abbiamo visto gli echi evidenti nel commento alla vittoria del 5 novembre 1918.

Per la *Storia d'Europa* Croce scriveva, però, negli anni in cui sembrava aver successo la politica di pacificazione e di conciliazione fra Germania e Francia portata avanti da Aristide Briand e da Gustav Stresemann, con l'adesione della Germania al patto Briand-Kellogg di solenne rinuncia alla guerra come strumento di soluzione delle controversie internazionali del 27 agosto 1928, seguito dall'accordo

³⁴ B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 435.

franco-tedesco del 29 agosto 1929 sul ritiro anticipato delle truppe francesi dalla Renania, che durava dalla fine della guerra, prima del giugno 1930. Non per nulla nel 1926 Briand e Stresemann avevano condiviso il Premio Nobel per la pace. La morte di Stresemann nel settembre del 1929 non annullò la tendenza pacifista e alla riduzione degli armamenti. Politica che si esprimeva innanzitutto nel progressivo allargamento della Società delle Nazioni. Essa portò, inoltre, nell'aprile 1930 agli accordi navali di Londra sulla limitazione delle rispettive flotte militari da parte dei maggiori paesi europei (Gran Bretagna, Francia, Italia e Germania) e degli Stati Uniti. Nel 1932, l'anno di pubblicazione della *Storia d'Europa*, si ebbero, inoltre, una conferenza a Londra che dichiarò chiusa la questione delle riparazioni dovute dai vinti del 1918, che aveva avuto effetti disastrosi per la Germania; e l'apertura a Ginevra di una conferenza per una riduzione generalizzata degli armamenti che non avrebbe mai avuto una conclusione, ma era una conferma della direzione che la politica mondiale sembrava aver assunto. Ancora nel giugno 1933 si ebbe il Patto a quattro (Gran Bretagna, Francia, Germania, Italia), sponsorizzato da Mussolini, per una pacifica revisione dei drastici trattati di pace, coi quali si era chiusa la 'guerra europea'. Ma intanto in Germania già dal gennaio era asceso al potere Hitler, mentre già dall'anno precedente il Giappone aveva iniziato una nuova fase della sua politica di espansione imperiale in Asia e, dopo aver rifiutato gli accordi navali di Londra, si ritirava anche dalla Società delle Nazioni.³⁵ Gli svolgimenti degli anni successivi avrebbero poi rapidamente dissolto le prospettive di una politica globale di pace, che intorno al 1930 erano sembrate farsi più corpose.

Senza tener conto di tutto ciò sarebbe difficile non sorprendersi delle parole, inconsuete per la sempre virilmente realistica considerazione di Croce in materia di politica, e di politica internazionale in primo piano, che si leggono nell'*Epilogo* di quella *Storia*. «La guerra mondiale — egli scriveva qui — se ha inasprito certi rapporti tra gli stati a causa dell'iniquo e stolto trattato di pace che l'ha chiusa, ha accomunato nell'intimo loro i popoli che si sono sentiti, e sempre me-

³⁵ Anche per questa fase della politica internazionale cf. G. GALASSO, *Storia d'Europa*, cit., p. 917.

glio si riconosceranno, eguali nelle virtù e negli errori, nelle forze e nelle debolezze, sottoposti a un medesimo fato, sospirosi nei medesimi amori, travagliati dai medesimi dolori, orgogliosi del medesimo patrimonio ideale». ³⁶ Una pagina decisamente altra rispetto al registro dei consueti commenti crociani, che sempre avevano lasciato ben poco spazio a ipotetiche prospettive di irenismo o anche solo di ottimismo.

Egli vedeva ora la sua ipotesi confermata. La libertà non solo sopravviveva, di fatto, «nell'ordinamento di molti dei maggiori stati e negli istituti e nel costume», ma — diceva — «la sua virtù opera nelle cose stesse, si apre il varco con maggiore o minor lentezza tra le più aspre difficoltà: come si vede principalmente nel sentimento e nel pensiero che ora sollecitano gli animi, di una tregua e diminuzione nei sospettosi armamenti, di una pace e alleanza tra gli stati dell'Europa, di una concordia d'intendimenti e di sforzi tra i suoi popoli, che salvi nel mondo e pel bene del mondo, se non la loro supremazia economica e politica, la secolare loro supremazia di creatori e promotori di civiltà, le loro acquisite attitudini a quest'opera incessante». ³⁷

Sono parole che evidentemente solo nell'Europa del 1930 potevano essere scritte e avere un senso concreto: tre o quattro anni prima o dopo non sarebbero apparse nulla di più di un volo della fantasia degno di miglior causa o un *wishful thinking* altrettanto fantasioso. Qualora poi — come non è affatto escluso — il discorso qui fatto sulla «supremazia» dei popoli europei non si riferisse soltanto ai rapporti interni al continente, ma anche al rapporto dell'Europa col mondo extra-europeo, allora l'ispirazione dell'*Epilogo* della *Storia* nell'attualità politica del momento in cui Croce la scrisse risulterebbe ancora meglio, se si pensa alla distinzione del 1931 fra impero inglese e Commonwealth, nello Statuto di Westminster, ai grandi sviluppi del movimento di indipendenza indiano guidato da Gandhi, e a varii altri episodi o aspetti dei movimenti anticoloniali nello stesso torno di tempo. Del resto, l'eventualità di un declino dell'Europa anche dal punto di vista della sua potenza imperiale nel resto del mondo aveva già trovato ampio spazio nella cultura europea tra la fine del XIX

³⁶ B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 435.

³⁷ *Ibid.*, pp. 434, 435.

secolo e i primi decenni del secolo XX. Quando aveva respinto la tesi di Spengler sul tramonto dell'Occidente, il Croce gli aveva mosso le sue contestazioni non già su questo piano, bensì sul duplice piano della concezione organicistica e della fatale vicenda ciclica delle civiltà. Non era, dunque, sulle sorti della potenza europea nel mondo, ma sulla vitalità e creatività dello spirito europeo che il discorso, secondo il Croce, doveva essere impostato e svolto.

I segni di una mutazione europea si estendevano ben oltre agli occhi del Croce all'inizio degli anni Trenta. Ancor più singolare e più importante delle questioni di equilibri e rapporti internazionali appare delinearci sullo sfondo delle pagine conclusive della *Storia d'Europa*. «Già in ogni parte d'Europa — egli scrive — si assiste al germinare di una nuova coscienza di una nuova nazionalità». Né c'è da meravigliarsene, perché «le nazioni non sono dati naturali, ma stati di coscienza e formazioni storiche». Ciò che ora di più nuovo gli sembrava germinare in Europa era, appunto, l'alba di un tale stato di coscienza e formazione storica: «a quel modo — scriveva — che, or sono settant'anni [ossia dal 1850 in poi: datazione risorgimentale da sottolineare], un napoletano dell'antico Regno o un piemontese del Regno subalpino si fecero italiani, non rinnegando l'esser loro anteriore ma innalzandolo e risolvendolo in quel nuovo essere, così e francesi e tedeschi e italiani e tutti gli altri s'innalzeranno a europei e i loro pensieri indirizzeranno all'Europa e i loro cuori lotteranno per lei come prima per le patrie più piccole, non dimenticate già, ma meglio amate».³⁸

È un passo indubbiamente eloquente, e, malgrado la frequenza dei riferimenti alla previsione di unità europea espressa in queste pagine, neppure sottolineato negli studi su Croce come converrebbe alla sua importanza. È anche, altrettanto indubbiamente, un passo che segna il punto più alto e più spinto del sentire e pensare dell'autore in materia, per così dire, europeistica: l'avvenire europeo non solo come unità statale o, comunque, istituzionale, ma come nascita di una 'nazione europea', il cui modulo viene postulato sulla base del modello risorgimentale italiano. Ma è questa davvero la delineazione di un progetto europeo che Croce sente come un italiano del Risor-

³⁸ *Ibid.*, pp. 435, 436.

gimento votato alla causa nazionale poteva sentire e sentiva l'unificazione e la successiva unità della penisola?

La domanda è tanto inevitabile che, senza porsela, Croce stesso ne diede la risposta. «Queste, rapidamente qui accennate, non sono — precisava — previsioni, a noi e a tutti vietate non per altro che per essere vane, ma indicazioni che la coscienza morale e l'osservazione del presente tracciano a coloro i quali, nei concetti direttivi e nella interpretazioni degli eventi del secolo decimonono, concordano con la narrazione datane in questa storia». ³⁹ In una storia, cioè, «informata al pensiero liberale», come si è visto che egli definiva la *Storia di Europa*. Altri, con altre ispirazioni e altri criteri, potevano arrivare a conclusioni diverse, che, come pure abbiamo visto, il Croce, in obbedienza al carattere liberale del suo pensiero, non condannava, ritenendo, per di più, che, se la diversità di pensiero nasceva ed era sviluppata «con animo puro, obbedendo al comando interiore», avrebbe ugualmente contribuito a preparare l'avvenire. Ma si hanno invero tutte le ragioni per ritenere, a nostra volta, che non tanto dalla linea liberale della sua interpretazione del secolo decimonono il Croce derivasse quelle sue «indicazioni» su una 'nazione europea' di cui si poteva già intravedere la primissima alba, bensì dalla sua «coscienza morale» ⁴⁰ di europeo del secolo XX e di storico informato al pensiero liberale.

In altri termini, le sue «indicazioni» non sono previsioni, ma neppure risultamenti storici, evidenze accertate nel racconto di un secolo di storia europea. Sono l'espressione di punti di vista storici e di orientamenti e indirizzi di pensiero, dai quali — dice Croce — si può lecitamente dissentire, strettamente legati alle convinzioni e agli ideali liberali dello storico, in opposizione ai nazionalismi e alle loro competizioni che ancora dominano la vita europea e dai quali, così come «da tutta la psicologia che ai nazionalismi si congiunge e li sostiene e ingenera modi, abiti e azioni affini», proprio il «processo di unione europea» sopra delineato «potrà un giorno liberar[e] affatto l'Europa», restaurando «l'ideale liberale (...) negli animi» e facendo sì che esso riprenda «il dominio». ⁴¹

³⁹ *Ibid.*, pp. 437, 438.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 437.

⁴¹ *Ibid.*, p. 436.

Quando ciò fosse accaduto, non si sarebbe, comunque, trattato di una pura e semplice restaurazione del passato liberale dell'Europa *tel quel*. Istituzioni e società non avrebbero potuto non risentire di quel che nel frattempo vi era stato o fosse per esservi. Quindi, riforme e mutamenti istituzionali; e anche riforme e mutamenti sociali. Su questi ultimi Croce si fermava in particolare, accennando anche all'«economia, come si suole chiamarla, 'razionalizzata'»: ⁴² dove si avverte chiarissimamente come il Croce seguisse con grande e specifica attenzione il dibattito sui problemi economici e sociali del suo tempo. Un tempo che era quello dello scontro fra liberalismo e socialismo, fra economia liberistica ed economia con forte intervento, se non direzione statale. Un tempo che muoveva Croce a ripetere la sua posizione di fondo in materia di rapporto fra liberalismo e liberismo come rapporto da non teorizzare in assoluto e univocamente, bensì sempre in relazione a specifiche circostanze e congiunture storiche, che potevano richiedere un più o un meno, a volta a volta, di statalismo o di libera iniziativa. ⁴³

L'alba preconizzata di una prospettiva di unità europea si legava, così, non solo al superamento dei nazionalismi, tabe mortale dell'organismo civile e morale dell'Europa contemporanea, ma anche a una linea di condotta rispetto ai gravissimi problemi economici e sociali a cui fra gli anni Venti e Trenta quell'Europa si trovava di fronte, altrettanto liberale di quella che Croce faceva valere contro i nazionalismi. Il liberalismo rimaneva l'asse centrale della sua considerazione, che muoveva sia contro le deviazioni dal liberalismo, imperversanti nell'Europa di quegli anni, si trattasse di totalitarismi o di autoritarismi di qualsiasi genere, sia contro imperialismi e nazionalismi, da un lato, e integralismi di liberisti e di statalisti, dall'altro lato. E si noti che la prospettiva europeistica non assumeva, nelle pagine della *Storia d'Europa* che abbiamo citato, il senso di una proposta di federalismo europeo. Semmai, il richiamo al modello del

⁴² *Ibid.*, p. 437.

⁴³ Per il rapporto fra liberalismo e politica economica ed economia politica in generale cf. G. GALASSO, *Il liberalismo di Croce tra Einaudi e Omodeo*, «Prospettive Settanta», n.s., 12 (1990), pp. 140-75; e ID., *Le ragioni del liberalismo nel cuore dell'Occidente*, «Corriere Sera», 2 nov. 2011.

Risorgimento italiano farebbe pensare a tutt'altro ordinamento statale; e non si può nemmeno evitare di notare che, mentre manca ogni specificazione in senso federalistico, è, invece, esplicita, ed è anzi la conclusione ultima della riflessione crociana in materia, l'indicazione del carattere nazionale che l'unione dell'Europa dovrà assumere, pur senza calpestare o annullare le identità nazionali particolari, così ricche di un'antica storia, confluenti nell'unione.

Dopo la Storia d'Europa.

Le 'indicazioni' così date da Croce non rimasero senza effetto nello sviluppo del pensiero europeistico. Basterà ricordare l'importanza decisiva che la *Storia d'Europa* ebbe per gli antifascisti delle più varie tendenze e per il pensiero democratico rispetto all'esperienza totalitaria del comunismo sovietico, sul quale Croce pronunciava in quell'opera un giudizio che apparve, in seguito, profetico, ma che egli aveva tenuto sul piano di una considerazione rigorosa della storia russa ed europea. Direttamente attiva la *Storia* fu, ad esempio, per gli autori, Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi, nel 1941, del *Manifesto di Ventotene*, mirante alla costruzione di un'Europa libera e unita.⁴⁴

Da parte sua Croce non tornò più in forma così esplicita sui problemi europei come era accaduto nel 1932. Il suo pensiero conobbe una lenta, ma profonda trasformazione, che lo portò alla fine degli anni Trenta a inaugurare un nuovo tempo della sua riflessione filosofica, il tempo della *vitalità*: una fase che non ha ricevuto negli studi sul pensiero contemporaneo tutta l'attenzione dovuta e meritata, e che, tuttavia, si rivela, ad approfondirne il senso, fra le più innovative del pensiero crociano. Ma la concentrazione sui problemi teoretici oggetto, recente o remoto, della sua attenzione non lo allontanò, certamente, dall'interesse in lui consueto per i problemi del giorno in Italia e in Europa. Il suo animo non poteva che progressivamente incupirsi per gli sviluppi della situazione italiana ed europea degli anni Trenta. Anche in un diario esclusivamente di lavoro, come

⁴⁴ Cf. L. BELLINCIONI, *Origini e sviluppo del federalismo europeo nella Resistenza italiana*, «Eurostudium», gen.-mar. 2008, pp. 1-34, con la relativa bibliografia.

sono i *Taccuini*, in cui «mi sono astenuto — vi scriveva Croce il 31 gennaio 1939 — dal notare miei pensieri e sentimenti, che mi avrebbero portato ad altra sorta di diario»,⁴⁵ questo incupimento affiora ripetutamente in modi talora sorprendenti.

Egli seguiva sempre con la massima attenzione le vicende europee. Lo scoraggiava un colloquio con Cecil Sprigge, il 25 ottobre 1938, dal quale si faceva un'idea del «disorientamento dell'opinione» perfino in Inghilterra, ossia in un paese liberale e democratico per eccellenza, e del conseguente «proposito di andare innanzi con espedienti e transazioni senza alcuna idea direttiva», con un «giuoco pericoloso e rovinoso per tutti, se non si muta».⁴⁶ Lo stato morale del continente lo preoccupava, però, addirittura di più del suo stesso stato politico, così lontano da quel che per lui sarebbe stato soddisfacente. «I tempi si fanno sempre più stupidi», notava il 13 gennaio di quell'anno; e poi, il 3 dicembre, «la vita mi si è fatta penosissima», tanto che era «fatica» anche il tempo del riposo, essendo egli «tutto occupato da tristi pensieri».⁴⁷ La già citata notazione del 31 gennaio 1939 era una chiarificazione eccezionalmente diffusa di questi tristi pensieri. «Ciò che veramente mi opprime — diceva — è la condizione degli spiriti in Italia e fuori d'Italia; la menzogna, la malvagità e la stupidità in cui siamo come immersi e quasi sommersi; gli atroci delitti ai quali si assiste impotenti (come è ora la fredda spoliazione e persecuzione degli ebrei, nostri concittadini, nostri compagni, nostri amici, che per l'Italia lavoravano e l'Italia amavano non più né meno di ogni altro di noi); l'incertezza del domani in ogni sfera della vita, anche in quella privata e familiare; la mancanza di aria aperta in cui pensieri e sentimenti nostri respirino e s'incontrino e scontrino con quelli degli altri; l'indifferenza e l'ignoranza dei cosiddetti giovani». Egli resisteva a questa vita «triste e pesante», ma, diceva, «mi sento stanco e l'immagine della morte mi appare come il solo riposo che mi possa ripromettere, e, nella caduta di tutte le speranze, una certezza che si riveste di una pallida luce di gioia».⁴⁸

⁴⁵ *Taccuini di lavoro. 1937-1943*, cit., p. 127.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 59 e 115.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 167.

Sono parole gravi, e come si è detto, inconsuete nel Croce, ma estremamente rivelatrici, e perciò debitamente sottolineate da tutti gli studiosi. Ma, al di là di questo stesso, profondo sconcerto esistenziale, e perfino al di là della deteriore condizione politica dei paesi europei e delle loro relazioni, ad affliggerlo, in particolare, era poi la prospettiva di una nuova guerra europea e mondiale. «Io non sostengo — scriveva il 2 settembre del 1939, quando la Germania aveva già aperto le ostilità con la Polonia — il pensiero di dover assistere a un'altra guerra europea, ad altre stragi e distruzioni, senza il nuovo e le illusioni che accompagnarono la prima». ⁴⁹ E di qui (6 set.) «la notte lunghe veglie pensando alla situazione nella quale ci troviamo»; e la considerazione (26 gen. 1940), alla notizia della morte precocissima e improvvisa di Aldo Mautino, che «le morti dei giovani ricchi di avvenire rendono più fosco il foschissimo presente». ⁵⁰

Il decorso della guerra, con la finale e completa disfatta del nazional-socialismo tedesco e del fascismo italiano, non alleggerì, peraltro, il groviglio delle preoccupazioni e dei cupi pensieri di Croce sulla condizione dei suoi tempi, e in particolare dell'Europa. Il 7 maggio 1945, registrando l'«annuncio della resa della Germania», egli dice senz'altro che «questo, che dovrebbe essere annuncio di pace, suona lugubramente perché apre la via a un'età di oscuro travaglio verso un avvenire che minaccia servitù e barbarie», sicché «non resta che vestirsi di *aes triplex* contro le cose, raccogliendo le forze dall'intimo petto, che nessuno potrà strapparci». E il giorno dopo annotava ancora: «giornata di festa per la cosiddetta vittoria, festa che non ho potuto godere da parte mia». ⁵¹

Anche alla fine della prima guerra mondiale egli, pur lieto della vittoria italiana, non ne aveva tratto pensieri di celebrazione festosa, come abbiamo già visto, ma nel 1945 l'esultanza era ancora minore. Il dopoguerra si annunciava pericoloso e difficile, perché questa volta, insieme con le liberal-democrazie occidentali, aveva vinto, loro alleato, il comunismo sovietico, e i movimenti comunisti dilagavano in una Europa, che non solo non era più quella fiorente e potente del

⁴⁹ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 168 e 196.

⁵¹ *Taccuini di lavoro. 1944-1945*, Napoli 1987, p. 281.

1914, ma non era neppure quella tanto meno fiorente, ma ancora potente del 1918. Il problema era ora l'opposizione da fare al comunismo sovietico e internazionale: potenza ancora maggiore di quella della Germania hitleriana. Questa preoccupazione avrebbe poi dominato nell'orizzonte politico di Croce in tutti gli anni successivi. I possibili sviluppi europeistici balenatigli nelle 'indicazioni' degli inizi degli anni Trenta passarono, per così dire, in secondo piano. Egli aderì, tuttavia, al Movimento federalista europeo fondato nel 1943 da Altiero Spinelli, e all'iniziativa del Comitato italiano, del quale faceva parte, di quel Movimento di una proposta di Patto per la fondazione di uno Stato federale europeo da sottoscrivere dai rappresentanti dei governi. Ugualmente aderì alla Società europea di cultura, fondata da Umberto Campagnolo nel 1949,⁵² con l'obiettivo di offrire alla politica la cultura come interlocutrice indipendente e coprotagonista eminente, e il dialogo come metodo da perseguire nel dibattito in corso fra Oriente e Occidente negli anni della guerra fredda. L'attività di Croce nei due movimenti fu, peraltro, minima e, probabilmente, non solo per il peso degli anni, che egli ne adduceva come motivo.

Pronta fu pure la sua adesione alla proposta avanzata da Winston Churchill, nel 1947, di una unione europea.⁵³ Ma anche in questo caso si trattava di un gesto di valore soprattutto morale, anziché di convinzione e di effettiva volontà politica. In sostanza egli pensava più di quanto non dicesse che le condizioni determinate nell'equilibrio europeo e mondiale dagli esiti della seconda guerra mondiale e dalle nuove condizioni politico-militari dovute alla disponibilità di armi atomiche avevano reso più seducente e anche, in astratto, più opportuno un disegno di unità europea. Ne avevano anche reso, però, più difficile la realizzazione nella ferrea logica dei rapporti di forza internazionali e, soprattutto, alla luce delle nuove dimensioni globali dei contrasti politici e ideologici dell'epoca, che facevano ora prevalere preoccupazioni ancora più profonde e travaglio di quella per

⁵² Per il Movimento di Spinelli cf. L. BELLINCIONI, art. cit.; per la Società europea di cultura cf. V. CAPPELLETTI, *Campagnolo, Umberto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 34, Roma 1988, pp. 602-04.

⁵³ Cf. G. GALASSO, *Croce e l'unità europea*, cit., pp. 42, 43.

l'Europa considerata a sé sola e per la sua perduta floridezza e potenza e primato civile e culturale.

L'alleanza dell'Occidente sotto l'egida americana e il Patto atlantico non potevano, perciò, non apparirgli gli strumenti assolutamente prioritari delle nuove esigenze di una difesa dell'idea liberale, rimasta più che mai al centro del suo pensiero e del suo universo politico, e ancor più etico-politico. La nuova politica inglese verso un superstite dell'Europa autoritaria e totalitaria degli anni Trenta, Francisco Franco, capo dello Stato in Spagna dopo la guerra civile vinta dai nazionalisti, suscitava da parte sua un commento da leggere, per l'appunto, in questa luce.⁵⁴ L'Europa rimaneva un grande problema, e la prospettiva dell'epilogo della *Storia d'Europa* non sarebbe mai stata da lui rinnegata. Ma era, come si è detto, una preoccupazione più generale quella che ora dominava il suo spirito, così come tutta l'opinione mondiale in quegli anni; un problema non solo più generale, ma anche più grave di quelli già generali e gravi che la riflessione specifica sulle cose europee comportava. Nell'*Avvertenza* alla terza edizione delle *Pagine sulla guerra* Croce la espresse in quello che si può quasi ritenere una sorta di suo testamento spirituale su questi problemi.

«Rileggendo ora le mie pagine del tempo della prima guerra mondiale — scriveva qui in data 30 ottobre 1949 — dolorosamente io misuro quanto siamo discesi giù dal grado di civiltà che allora in qualche modo si mantenne, perché i dittatori, che si sono levati dappertutto nel mondo, sono stati (come aveva profeticamente veduto Jacopo Burckhardt) ben altro negli atti e nei detti e nei sembianti dai vecchi e bonari monarchi assoluti o semiassoluti, e le moltitudini, da loro asservite e maneggiate, ci sono venute contro ebbre di distruzione e di selvaggia crudeltà e da noi del tutto straniare e impenetrabili, avendo infranto il legame di una logica o una morale comune. Rifare la comune umanità è l'arduo compito che ora ci spetta e al quale dobbiamo con tutte le nostre forze di continuo lavorare. Che il Cielo ci assista!».⁵⁵

La meditazione sul proprio tempo portava ormai Croce, nonché

⁵⁴ Cf. G. GALASSO, *Croce e la Spagna*, in *Croce e la Spagna*, a c. di G. GALASSO, Napoli 2011, pp. 39-43.

⁵⁵ B. CROCE, *L'Italia dal 1914 al 1918*, cit., p. 7.

oltre l'Europa, anche oltre la consueta curvatura del suo orizzonte filosofico e morale, sull'onda di una trepidazione più intensa e sofferta, della quale l'invocazione-esclamazione finale rivela tutto il sottofondo.⁵⁶

⁵⁶ Si vedano al riguardo gli ultimi capitoli in G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, cit.

SAGGI E STUDI

LORENZO GERI

LETTURA DI UN DITTICO PONTANIANO:
IL CHARON E L'ANTONIUS*

Premessa.

A conclusione del suo penetrante quadro d'insieme dedicato al dialogo quattrocentesco, David Marsh definisce l'opera di Giovanni Pontano una straordinaria sintesi delle diverse tradizioni dialogiche dell'Umanesimo italiano e, allo stesso tempo, il punto di partenza per la sperimentazione erasmiana:

Among the most original creations of Quattrocento literature, the five Latin dialogues of Giovanni Pontano (...) represent the confluence and culmination of various Quattrocento dialogue traditions, and they point the way towards the dialogues of Erasmus.¹

Tale giudizio, pienamente condivisibile, trova conferma nell'analisi stilistica e retorica dei dialoghi quali per parafrasare il titolo di un noto libro dedicato allo scrittore di Samosata,² mettono in scena una vera e propria 'commedia della tradizione', contaminando incessantemente Cicerone, Luciano, Macrobio, Aulo Gellio, Platone, la commedia. Un simile sperimentalismo stilistico, intento a bilanciare, in una lingua mescolata ma pienamente classica, decoro ciceroniano ed elementi comico-satirici, divagazioni di tipo scenico e squisita discussione erudita, si affianca a un raffinato riuso della tradizione del dialogo umanistico italiano.

* Ringrazio sentitamente la professoressa Emma Giammattei che mi ha seguito durante il mio anno di ricerca presso l'Istituto italiano per gli studi storici e mi ha consigliato nella fase di revisione dell'articolo, e i professori Giuseppe Galasso, Amedeo Quondam e Carlo Vecce che mi hanno fornito spunti e incoraggiamenti preziosi.

¹ D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge (Mass.) 1980, p. 100.

² R.B. BRANHAM, *Unruly eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge (Mass.) 1989.

L'impatto dei dialoghi di Pontano sui contemporanei risulta, prima della pubblicazione a stampa, difficilmente valutabile. La circolazione manoscritta, infatti, per lo meno stando al numero esiguo degli esemplari noti, tutti tra l'altro di incerta datazione,³ non sembrerebbe particolarmente ampia, mentre le *editiones principes*, da parte loro, sono tarde, nel caso del *Charon* e dell'*Antonius* (1491), e postume, nel caso dell'*Aegidius*, dell'*Actius* e dell'*Asinus* (1507).⁴ Nella prima metà del Cinquecento, tuttavia, i torchi riproducono incessantemente il testo dei dialoghi tra le pagine dell'*Opera omnia* di Pontano. Tra il 1501 e il 1566 si susseguono nove edizioni, con una significativa bipartizione tra quelle pubblicate entro il 1520, quasi tutte italiane, e le due edizioni apparse a Basilea nel 1548 e nel 1566.⁵

Una volta saturato il mercato non si registrano ulteriori edizioni nel corso del XVI secolo, mentre, nell'ambito di una complessiva sfortuna editoriale dell'opera di Pontano,⁶ i dialoghi non sono più

³ In assenza di una *recensio* completa si rimanda all'edizione di Carmelo Previtera: G. PONTANO, *Dialoghi*, a c. di C. PREVITERA, Firenze 1943, pp. XIII-XVI da integrare con S. MARIOTTI, *Per lo studio dei dialoghi del Pontano* (1947), ora in Id., *Scritti medievali e umanistici*, a c. di S. RIZZO, Roma 1994, pp. 261-84; F. TATEO, *Per l'edizione critica dell'Actius di Giovanni Pontano*, «Stud. mediolatini volgari», XII (1964), pp. 145-94; S. MONTI, *L'Asinus di Giovanni Pontano nei fogli autografi del cod. Vat. lat. 2840*, «Rci Accad. Archeol., Lett. Ar. Napoli», XL (1965), pp. 167-218; L. MONTI SABIA, *Per la storia del testo dell'Actius di Giovanni Pontano*, *ibid.*, XLIV (1969), pp. 259-92; S. MONTI, *L'apografo corsiniano dell'Aegidius di Giovanni Pontano*, «A. Fac. Lett. Filos. Univ. Napoli», XLIV (1969), pp. 243-58; L. MONTI SABIA, *Un ignoto codice del Charon di Giovanni Pontano*, in *Studi latini in ricordo di Rita Cappelletto*, Urbino 1996, pp. 285-309.

⁴ Cf. L. MONTI SABIA, *La mano di Pietro Summonte nelle edizioni postume di Giovanni Pontano*, «Atti Accad. pontaniana», ns., XXXIV (1985), pp. 191-204.

⁵ *Opera De fortitudine (...) Dialogus qui Charon inscribitur Dialogus qui Antonius inscribitur (...)*, Venetiis, per Bernardinum Vercellensem, 1501; *Opera De fortitudine (...) Dialogus qui Charon inscribitur Dialogus qui Antonius inscribitur (...)*, Venetiis, per Ioannem Rubeum et Bernardinum Vercellenses, 1512; *Opera De fortitudine (...) Dialogus qui Charon inscribitur Dialogus qui Antonius inscribitur (...)*, Lugduni, expensis Bartholomei Troth, 1514; *Opera omnia soluta oratione composita*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1518; *Opera omnia soluta oratione composita*, Florentiae, per haeredes Philippi Iuntae, 1520; *Librorum omnium quos soluta oratione composuit*, vol. II, Basileae, per Andream Crotondrum, 1538; *Librorum omnium quos soluta oratione composuit*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1566.

⁶ Nel periodo compreso tra il 1613, data di pubblicazione delle *Neniae*, e il

ristampati sino al 1874, quando il *Charon* viene pubblicato in appendice alla monografia di Carlo Maria Tallarigo.⁷

La fortuna cinquecentesca dei dialoghi di Pontano risulta segnata da una duplice, convergente condanna: da una parte il giudizio poco lusinghiero di Erasmo da Rotterdam, espresso nelle lettere a partire dal 1517 e autorevolmente sancito nel *Ciceronianus* (1528); dall'altra l'inserimento del *Charon* nell'*Index librorum prohibitorum* alla fine del secolo.⁸ Espressione di un rapporto contraddittorio e conflittuale nei confronti dell'Umanesimo italiano,⁹ la critica di Erasmo è rivolta sia contro l'oscenità di alcune pagine del *Charon*,¹⁰ sia contro il lessico pontaniano, ottusamente classicista e blasfemo quando sostituisce i vocaboli cristiani con improbabili traducenti classici¹¹

1769, data di pubblicazione del *De bello Neapolitano*, non vengono pubblicate opere pontaniane.

⁷ C.M. TALLARIGO, *Giovanni Pontano e i suoi tempi. Con la ristampa del dialogo Il Caronte e del testo delle migliori poesie latine colla versione di Pietro Arditio*, Napoli 1874, 2 voll.

⁸ La prima condanna risale all'indice parmense del 1580 con la dicitura *Dialogus Pontani Charon*. Il divieto è ribadito negli indici di Torino (1580), Napoli (1583) e infine nell'indice romano del 1596, cf. *Index des livres interdits*, dir. par J.M. DE BUJANDA, vol. IX, Genève 1994, p. 752.

⁹ Cf. A. RENAUDET, *Érasme et l'Italie*, Genève 1954; E. GARIN, *Erasmo e l'umanesimo italiano*, «Bibl. Humanisme Renaissance», XXXIII (1971), pp. 7-17; D. CANTIMORI, *Erasmo e l'Italia*, in *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino 1975, pp. 60-87; P.O. KRISTELLER, *Erasmus from an Italian perspective*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. II, Roma 1985, pp. 443-56; R. SCHOECK, *Erasmus of Europe. The making of a Humanist, 1467-1500*, Edinburgh 1990; L. D'ASCLA, *Erasmo e l'Umanesimo romano*, Firenze 1991; I.P. BEJCZY, *Erasmus vs Italy*, «Medievalia Humanistica», ns., XXIV (1997), pp. 123-45; *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 2001. Per le implicazioni teologiche della polemica erasmiana nei confronti degli umanisti italiani cf. *Biblical Humanism and Scholasticism in the age of Erasmus*, ed. by E. RUMMEL, Leiden-Boston 2008, con relativa bibliografia.

¹⁰ Nella lunga lettera a van Dorp del maggio 1515 Erasmo contrappone la sua satira *urbana* alla violenza verbale degli umanisti italiani (DES. ERASMI ROTERODAMI, *Opus epistolarum. Denuo recognitum et auctum per P.S. Allen et H.M. Allen*, vol. III, Oxonii 1910, p. 94)

¹¹ Nella lettera a William Budaeus, del 15 febbraio 1516/17 Erasmo considera Pontano simile ai ciceroniani nella pochezza delle sue opere (*ibid.*, p. 471); in una lettera a Haio Herman del 31 agosto 1524, Erasmo accusa esplicitamente la *dictio*

(critica particolarmente calzante nel caso dell'*Aegidius*). Nonostante tale condanna, Erasmo emula nei *Colloquia* proprio il *Charon* e l'*Aegidius*, nell'ambito di un'evoluzione della sua tecnica dialogica che passa anche attraverso una progressiva acquisizione del modello pontaniano.¹² In Italia la presenza di una tradizione dialogica in volgare sempre più autorevole comporta, dopo la loro silenziosa assimilazione, la scomparsa dei dialoghi degli umanisti dal mercato editoriale.¹³ In questo contesto l'iscrizione all'Indice del *Charon* nel 1580 rappresenta un ulteriore fattore negativo per la fortuna tardocinquecentesca e seicentesca dei dialoghi pontaniani.¹⁴ La condanna erasmiana, da parte sua, contribuisce a rendere sospetto, al

dei ciceroniani e di Pontano di empietà (DES. ERASMI ROTERODAMI, *Opus epistolarum*, cit., vol. V, Oxonii 1924, p. 518), mentre in una lettera a Francis Vergara del 13 ottobre 1527 irride l'esaltazione di Pontano portata avanti dai ciceroniani (DES. ERASMI ROTERODAMI *Opus epistolarum*, cit., vol. VII, Oxonii 1928, pp. 193-95). Il giudizio viene ribadito nel *Ciceronianus* (rimando a riguardo alla magistrale analisi di L. D'ASCIA, *Erasmus e l'Umanesimo romano*, cit.).

¹² David Marsh ha mostrato le riprese strutturali dell'*Aegidius* presenti nel *Convivium religiosorum* (D. MARSH, *The Quattrocento Dialogue*, cit., pp. 106, 107), pubblicato per la prima volta nell'edizione dei *Colloquia* del lug.-ago. 1522; all'influsso dell'*Actius* e dell'*Aegidius* possono essere ricondotti anche il *Convivium poeticum* (ago. 1523) e i dialoghi di carattere grammaticale ed erudito come il *Synodus grammaticorum* (mar. 1529) e *Amicitia* (set. 1531), senza contare che il registro seriocomico adottato nel *IXΘΥΟΦΑΛΙΑ* (feb. 1526) risente molto probabilmente della lezione dell'*Antonius* e dell'*Asinus*; per i rapporti tra il *Charon* pontaniano e l'omonimo *colloquium* mi permetto di rinviare a L. GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata*. Leon Battista Alberti, *Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma 2011, pp. 217-25, 239-44, con la relativa bibliografia.

¹³ Tale fenomeno va messo in relazione con quella che Amedeo Quondam ha suggestivamente definito la «cannibalizzazione» della letteratura umanistica da parte di quella volgare. La nuova cultura in volgare, infatti, nel corso del Cinquecento, si appropria dei testi fondativi dell'Umanesimo nascondendone ogni traccia: «Testi fondativi, quelli degli umanisti: non per metafora, ma in senso proprio. Funzionali a reggere il nuovo edificio culturale anche quando decide di parlare e scrivere in volgare, e di farsi sistema nella nuova lingua che inventa (ma come se fosse il latino): il moderno sistema delle letterature e delle culture volgari si sviluppa solo sul loro sprofondare come pilastri di fondamento. Invisibili. Funzionalmente invisibili» (A. QUONDAM, *La conversazione. Un modello italiano*, Roma 2007, p. 40).

¹⁴ In numerosi esemplari cinquecenteschi dell'*Opera omnia* di Pontano i lettori espungono coscienziosamente il *Charon* (vedi ad es. l'esemplare del volume I. PONTANO, *Opera omnia soluta oratione composita in sex partes divisa*, Florentiae, per

pari di quello di molti altri umanisti italiani, il nome di Pontano oltralpe.

Dimenticati sino alla fine dell'Ottocento, i dialoghi pontaniani sono stati oggetto di circoscritto interesse soltanto a partire dai primi anni del secolo scorso con le traduzioni del *Charon*, dell'*Asinus*, dell'*Aegidius* e dell'*Antonius*, pubblicate tra il 1918 e il 1939 sia in appendice a studi eruditi sia in collane rivolte ad un pubblico più vasto.¹⁵ Dopo l'edizione curata da Carmelo Previtiera,¹⁶ non impeccabile ma a tutt'oggi insostituibile, a partire dagli anni Sessanta si sono susseguiti alcuni decisivi studi di carattere filologico e critico: i contributi di Salvatore Monti, Francesco Tateo, Liliana Monti Sabia sulla cronologia di composizione e sulla fortuna manoscritta dei dialoghi¹⁷ e gli studi di Francesco Tateo sulla carica etica dell'umorismo pontaniano¹⁸ e sull'*Aegidius*.¹⁹ Complessivamente, dopo tale felice stagione, negli ultimi trent'anni, a fronte dell'attenzione che

haeredes Philippi Iuntae, 1520, della Biblioteca nazionale centrale di Roma, collocazione: 68. 9.A.8).

¹⁵ *L'Asino e il Caronte*, a c. di M. CAMPODONICO, Lanciano 1918 («Scrittori nostri», 66); G. TOFFANIN, *Pontano fra l'uomo e la natura. In appendice il dialogo Aegidius* (trad. di V. GALLO), Bologna 1938; *Antonius*, trad. di V. GRILLO, Lanciano 1939 («Scrittori italiani e stranieri», 284). Le traduzioni in questione sono molto libere e presentano la soppressione di numerosi passi considerati tediosi per il lettore.

¹⁶ PONTANO, *Dialoghi*, cit.

¹⁷ S. MONTI, *Ricerche sulla cronologia dei Dialoghi di Pontano*, «A. Fac. Lett. Filos. Univ. Napoli», X (1962-63), pp. 247-311; F. TATEO, *Per l'edizione critica dell'Actius di Giovanni Pontano*, cit.; L. MONTI SABIA, *Per la storia del testo dell'Actius di Giovanni Pontano*, cit.; EAD., *Un ignoto codice del Charon di Giovanni Pontano*, cit.

¹⁸ F. TATEO, *La nuova sapienza nei Dialoghi di Giovanni Pontano*, «Stud. mediolatini volgari», IX (1961), pp. 187-225; ID., *La tradizione classica e le forme del dialogo umanistico*, in ID., *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano*, Bari 1967, pp. 223-50; ID., *Il linguaggio comico nell'opera di Giovanni Pontano*, in *Interrogativi dell'Umanesimo*, a c. di G. TARUGI e M. BARNI, vol. II, Firenze 1976, pp. 155-65.

¹⁹ ID., *L'Aegidius di Giovanni Pontano e il De Trinitate di S. Agostino*, «Vetera Christianorum», IV (1969), pp. 145-59; R. WEISS, *The Humanist Rediscovery of Rhetoric as Philosophy: Giovanni Gioviano's Aegidius*, «Philosophy Rhetoric», XIII (1980), pp. 25-42; B. BARBIELLINI AMIDEI, *Lettura dell'Aegidius del Pontano*, in ID., *Carte Romanze*, vol. II, *Testi e studi italiani*, a c. di A. D'AGOSTINO, Bologna 1999, pp. 9-40.

ha investito altri aspetti della multiforme produzione letteraria di Pontano,²⁰ i dialoghi non hanno incontrato l'interesse critico che meritano, con l'eccezione parziale dell'*Actius*, studiato dal punto di vista delle fonti e delle categorie estetiche adottate da Pontano,²¹ e dell'*Asinus*.²²

²⁰ Le monografie dedicate a Pontano negli ultimi venti anni si sono soffermate sulla trattatistica politica (G.M. CAPPELLI, *Per l'edizione critica del De Principe di Giovanni Pontano*, Napoli 1993; A.C. FINZI, *Re, baroni, popolo. La politica di Giovanni Pontano*, Rimini 2004) e sulle opere di carattere storico (L. MONTI SABIA, *Pontano e la storia. Dal De bello Neapolitano all'Actius*, Roma 1995; A. IACONO, *La guerra d'Ischia nel De bello Neapolitano di G. Pontano*, Napoli 1996), oppure hanno indagato gli studi grammaticali e retorici (G. GERMANO, *Il De aspirazione di Giovanni Pontano e la cultura del suo tempo*, Napoli 2005; A. IACONO, *Uno studente alla scuola del Pontano a Napoli. Le Recollete del Ms. 1368 (T. 5. 5) della Biblioteca Angelica di Roma*, Napoli 2005). Bisogna aggiungere, inoltre, gli studi relativi alla produzione poetica (per limitarsi alle monografie: A. IACONO, *Le fonti del Parthenopeus sive Amorum libri di Giovanni Gioviano Pontano*, Napoli 1999) ed alcuni importanti lavori dedicati alla cultura astronomica del Nostro (M. RINALDI, «*Sic itur ad astra*». *Giovanni Pontano e la sua opera astrologica nel quadro della tradizione manoscritta della Mathesis di Giulio Firmico Materno*, Napoli 2002). Esulando dalle monografie, infine, si segnalano alcuni importanti studi dedicati alla biblioteca del Pontano: M. RINALDI, *Un codice della Naturalis Historia annotato da Giovanni Pontano*, «*Studi mediev. umanistici*», n.s., IV (2006), pp. 161-202; M. DE NICHILLO, *Per la biblioteca del Pontano*, in *Le Biblioteche nel Regno fra Tre e Cinquecento*, a c. di Id. e C. CORFIATI, Lecce 2009, pp. 151-69; M. RINALDI, *Per un nuovo inventario della biblioteca di Giovanni Pontano*, «*Studi mediev. umanistici*», n.s., V-VI (2007-08), pp. 163-97.

²¹ M. DERAMAIX, *Excellentia et admiratio dans l'Actius de Giovanni Pontano. Une poétique et une esthétique de la perfection*, «*Mél. Ecole franç. Rome. Moyen âge, Temps modernes*», XCIX (1987), pp. 171-212; L. MONTI SABIA, *Pontano e la storia. Dal De bello Neapolitano all'Actius*, cit.; P. LAURENS, *Le poids d'un flocon de neige. Seligam cam partem quae tota versatur in numeris (Pontano, Actius)*, in *Atti della giornata di studi per il V centenario della morte di Giovanni Pontano*, a c. di A. GARZYA, Napoli 2004, p. 29-44; M. DE NICHILLO, *L'Actius del Pontano e una lettera di Bernardo Rucellai*, «*Studi mediev. umanistici*», n.s., IV (2006), pp. 253-309; C. BUONGIOVANNI, *Tacito auctor nell'Actius di Giovanni Pontano*, «*B. Studi latini*», XXXVII (2007) pp. 610-18.

²² E. HAYWOOD, «*Iter asinarium*»: per una nuova interpretazione dell'*Asinus pontaniano*, in *Confini dell'Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, a c. di M. DE NICHILLO, G. DISTASO, A. IURELLI, vol. II, Roma 2003, pp. 733-46; M. DE NICHILLO, *Lingua e stile nell'Asinus di Giovanni Pontano*, in *Sul latino degli umanisti*, a c. di F. TATEO, Bari 2006, pp. 79-101.

Il Charon e l'Antonius: il gioco delle maschere.

Pontano pubblica in un unico volume il *Charon* e l'*Antonius* nel 1491, presso lo stampatore napoletano Sigismondo Mayer. La pubblicazione avviene nel corso di un biennio nel quale l'umanista, che ha modo di risiedere stabilmente a Napoli dopo anni di incessanti missioni diplomatiche, manda sotto i torchi una parte consistente della sua produzione in prosa.²³ La scelta di riunire insieme il *Charon*, scritto tra il 1469 e il 1470, e l'*Antonius*, databile al 1487,²⁴ non è casuale: a venti anni esatti dalla morte del Panormita i due testi rappresentano un omaggio all'Accademia napoletana e al suo fondatore. Se la riproposizione a stampa del *De fortitudine*, il *De principe*, il *De obedientia*, testi in precedenza riservati ad una circolazione manoscritta presso i nobili della corte aragonese, ha lo scopo di promuovere la sua figura di accorto consigliere politico,²⁵ la pubblicazione del *Charon* e dell'*Antonius* rappresenta per Pontano il tentativo di offrire un'immagine idealizzata dell'Accademia napoletana ad un pubblico più ampio rispetto a quello dei sodali. È significativo che Pontano non corredi i dialoghi di alcuna forma di paratesto, né lasci trapelare nel titolo quale sia l'argomento discusso. A differenza di quanto accadrà con l'*Actius* e con l'*Aegidius*, infatti, i due testi sono in apparenza privi di un argomento centrale, anche se, a ben vedere, la loro struttura è non di meno estremamente curata.²⁶

²³ Nel settembre del 1490 Pontano pubblica in un solo volume il *De fortitudine*, dedicato alle virtù del nobile guerriero, e il *De principe* (1462); nell'ottobre del medesimo anno aggiunge a questo dittico la prima edizione a stampa del *De obedientia* trattato che, dopo la congiura dei baroni e la drammatica fine del traditore Petrucci, viene ancora una volta proposto come invito alla concordia tra il potere regale e quello nobiliare.

²⁴ Per la datazione dei dialoghi seguo S. MONTI, *Ricerche sulla cronologia dei Dialoghi di Pontano*, cit.

²⁵ Si tenga presente che in questi anni il suo ruolo di mediatore tra Ferrante e Innocenzo VIII era stato e continuava ad essere al centro di molte critiche. Considerando, inoltre, che nel maggio di quell'anno si era duramente scontrato con Ferrante, colpevole a suo dire di ingratitudine (E. PERCOPO, *Lettere di Giovanni Pontano a principi ed amici*, Napoli 1907, pp. 32-34), la pubblicazione dei trattati ha anche lo scopo di sancire pubblicamente la ritrovata armonia tra il Pontano e la dinastia.

²⁶ Tanto il *Charon* quanto l'*Antonius* sono costruiti intorno ad alcuni temi por-

L'assenza di una discussione che si snodi per tutto il dialogo con uno sviluppo chiaramente identificabile è funzionale all'intento di mettere in scena, sia pure in modo giocoso e allusivo, le pratiche intellettuali e sociali degli accademici napoletani, caratterizzate da un brioso eclettismo. Tale istanza di autorappresentazione sarà riassorbita nell'*Actius* e nell'*Aegidius* all'interno di una struttura maggiormente tradizionale e nell'ambito di una combinazione di registri stilistici altrettanto complessa ma sostanzialmente diversa nei suoi equilibri, mentre l'*Asinus* costituisce, da parte sua, in scena una sorta di curiosa commistione tra un apologo autobiografico *de ingratitude* e una vera e propria commedia, improntata ad una sconcertante e geniale autoironia.

I due dialoghi pubblicati nel 1491 adottano entrambi un sistema di maschere: nel *Charon* i pacati colloqui tra Minosse, Eaco, Mercurio e Caronte, come hanno notato tutti i lettori del testo, rappresentano una versione in maschera delle riunioni dell'Accademia napoletana, mentre la seconda parte dell'*Antonius* è occupata da un frammento di poema in esametri dedicato alla spedizione spagnola di Quinto Sertorio, nel quale i membri dell'Accademia sono presenti con il proprio nome o sotto trasparenti pseudonimi.²⁷ Il gioco, dunque, è complementare: da una parte la rievocazione in maschera della vita accademica, con la trasposizione infernale dell'*otium* umanistico; dall'altra, dopo un dialogo dedicato in buona parte alla poesia di Virgilio, un *pastiche* epico, messo in bocca ad un popolano mascherato da poeta laureato (*poeta personatus*), nel quale gli accademici sono rappresentati in veste di soldati romani. Se nel *Charon* il trave-

tanti, che si intrecciano tra loro, spesso sfumando impercettibilmente l'uno nell'altro. L'alternanza dei temi (con i relativi campi semantici) va di pari passo con l'alternanza dei registri stilistici. Piuttosto che una discussione che procede intorno ad un tema centrale, nei primi due dialoghi di Pontano si assiste ad una accumulazione di opinioni intorno ad alcuni temi portanti che comporta l'affollarsi di un numero elevato di personaggi.

²⁷ Per le questioni linguistiche relative a tale porzione del dialogo cf. L. MONTI SABAIA, *Il Bellum Sertoriacum di Giovanni Pontano*, in *Synodia. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, a c. di U. CRISCUOLO, Napoli 1997, pp. 707-26.

stimento rappresenta il presupposto stesso del dialogo ed implica il ricorso ad un codice allusivo al quale hanno accesso unicamente i sodali dell'Accademia,²⁸ nell'*Antonius* metà del dialogo è dedicata ad un complesso gioco di maschere. Dopo l'intermezzo poetico, affidato ai *carmina* erotici intonati dal Lirico, infatti, l'*Antonius* descrive una sorta di spettacolo carnevalesco:²⁹ preceduto da una processione di maschere (*grex personatorum*)³⁰ un cantastorie (*istrio personatus*)³¹ ed un villano mascherato da poeta incoronato di edera (riferimento alla natura dionisiaca del personaggio)³² si presentano misteriosamente sulla scena. Il Suppazio e il Puderico, irritati dallo spettacolo popolare, abbandonano la strada invocando l'autorità del Panormita che si sarebbe fatto gioco in modo esemplare di un simile spettacolo. Nella curiosa messa in scena, criticata dai personaggi del dialogo, ma offerta al lettore come squisito gioco letterario, si alternano il canta-

²⁸ Arrischiarsi a decodificare tale gioco, in assenza di un documento risolutivo e tenendo conto della penuria di studi intorno ai personaggi 'minori' dell'Accademia, comporta notevoli rischi. In questa sede, mi limito ad accennare ad una ipotesi che mi auguro di riuscire a verificare nel corso della mia ricerca, tutt'ora in corso, sui dialoghi pontaniani: l'elogio dello studio della filosofia intrapreso da Caronte in età avanzata potrebbe nascondere un riferimento a Tristano Caracciolo, che si dedicò agli *studia humanitatis* sotto la guida di Pontano intorno ai trentacinque anni, cf. M. SANTORO, *Tristano Caracciolo e la cultura napoletana della Rinascenza*, Napoli 1957; F.R. HAUSMANN, *Caracciolo, Tristano* in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIX, Roma 1976, pp. 463-65; J.H. BENTLEY, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, trad. it., Napoli 1995, pp. 284-92.

²⁹ Cf. B. SOLDATI, *Improvvisatori e buffoni in un dialogo del Pontano*, in *Miscellanea di studi in onore di G. Mazzoni*, vol. I, Firenze 1907, pp. 321, 342.

³⁰ Soldati ipotizza che il *grex personatorum* «non farebbe propriamente parte della 'compagnia' del cantore, ma sarebbe composto d'un gruppo più fanatico d'ascoltatori, aiutanti improvvisati, coperti il volto di maschera o comunque adorni e dipinti, in segno di baldoria e letizia. Così si spiegherebbe anche la frase, troppo sprezzante, scagliata dal Poderigo non già contro i forestieri introduttori dell'uso nuovo, ma contro la città stessa», *ibid.*, p. 329.

³¹ Riguardo alla maschera indossata dal cantastorie Soldati ritiene che «si trattasse d'una pittura eseguita sulla pelle stessa, forse al modo di quei ballerini del principe d'Altamura che danzavano 'con le facce indorate'. Una barba, probabilmente, posticcia ed una ghirlanda di edera (...) compivano la truccatura, non sconveniente certo ad un cantore di così basso rango», *ibid.*, p. 332.

³² Il cantastorie introduce il personaggio del *poeta personatus* definendolo come un ubriaco (*vinosus*) che barcolla in procinto di essere vinto dal sonno.

storie e il poeta mascherato. Al primo sono affidati alcuni versi che parodiano le allocuzioni al pubblico tipiche dei menestrelli; al secondo spetta un *pastiche* virgiliano-lucaneo, raffinato e sottilmente ironico, nel quale i protagonisti sono proprio gli umanisti dell'accademia pontaniana.³³

Il gioco delle maschere si integra alla perfezione con la voluta opacità delle sporadiche allusioni politiche presenti nel *Charon* e nell'*Antonius*. È lo stesso Pontano, in modo allusivo, a segnalare che la critica nei confronti del potere deve rispettare limiti ben precisi:

AEACUS Quoniam autem in regum mentionem incidimus, dicas velim, prudentissime Mercuri: quae nunc eorum qui civitates moderantur vita est, qui mores, quae studia, quale imperium, quam quietus eorum status? Nam quos paucis ante diebus pro tribunali causam dicentes audivimus non satis dignam nobis spem dedere successorum suorum. MERCURIUS Praetereunda nunc haec arbitror; nam et illic apud mortales de iis loqui satis tutum non est et hic apud vos parum nunc quidem necessarium esse duco; satque hoc sit nosse, quod eorum alii partim male habent populos suos, partim ipsi male habentur a populis.³⁴

L'invito di Mercurio a tralasciare l'argomento esplicitamente politico rappresenta una strizzata d'occhio al lettore che vive, come l'autore, «presso i mortali», laddove non si può discutere liberamente intorno alla questione. Lasciando in sospenso quali siano i popoli che sono trattati indegnamente dai loro re, Pontano offre al

³³ Soldati interpreta tale invenzione come un «artificio curioso» e discutibile con il quale omaggiare «protettori e a amici»: «espedienti poetici della decadenza, vizi, fortunatamente compensati dallo splendore veramente classico delle descrizioni e della descrizione guerresca!» (B. SOLDATI, *Improvvisatori e buffoni*, cit., p. 342).

³⁴ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 23 («Dal momento che abbiamo menzionato i re, ti dispiacerebbe descrivermi, saggio Mercurio, come vivono quelli che ora governano gli Stati, quali sono i loro costumi, quali le loro occupazioni, come si comportano in guerra e come in pace? Pochi giorni fa i re che abbiamo ascoltato perorare la propria causa di fronte al tribunale non ci hanno lasciato ben sperare in merito ai loro successori. MERC. Ritengo che sia meglio tralasciare questo argomento. Infatti, non è abbastanza sicuro parlarne laggiù, presso i mortali, e non credo che qui presso di voi sia necessario; vi basti sapere che alcuni re sono trattati indegnamente dai popoli che governano, alcuni popoli, invece, sono trattati indegnamente dai loro re»).

lettore la possibilità di 'completare' la rampogna, includendo nella critica, se crede, lo stesso re Ferrante. Nell'*Antonius* si trova un brano complementare, maggiormente esplicito nel rivendicare il ricorso alla dissimulazione:

HOSPES SICULUS Atqui putabam mihi in Osca regione uti oscenis licere, cum populariter audiam iurari per deorum ventres perque iecinora atque per eam partem cuius ipsos etiam Cynicos perpuderet. COMPATER An ignoras pessimum morum auctorem populum esse? (...) atque hanc quidem iurandi impuritatem mare attulit, utinamque hoc solum a Catalanis didicisset noster populus! Sicam ab iis accepimus, nec est quod Neapoli quam hominis vita minoris vendatur. (...) Scortari quoque sine pudore didicimus atque in propatulo habere pudicitiam. (...) Ideoque innocentissimus olim populus, dum a Catalonia reliquaue Hispania comportandis gaudet mercibus, dum gentis eius mores ammiratur ac probat, factus est inquinatissimus. *Sed quando accusari haec possunt magis quam corrigi nec satis est tutum, dicere de populi moribus desinamus*³⁵.

In questo caso Pontano, prima di ricorrere all'autocensura, si concede una critica maggiormente esplicita e dà spazio, sia pure per poche righe, ai sentimenti anticatalani della nobiltà napoletana.

Charon.

Nel *Charon* i giudici infernali Minosse ed Eaco, nel corso di una pausa dal loro *negotium*, riflettono insieme a Mercurio e Caronte

³⁵ *Ibid.*, p. 51 («OSPITE SICILIANO Pensavo che mi fosse lecito utilizzare parole oscene nella terra degli Osci, dal momento che sento giurare per il ventre e le midolla dei santi e per quella parte del corpo della quale si vergognerebbero anche i Cinici. COMPATRE Non sai che il popolo è pessimo giudice dei costumi? Questo modo impuro di giurare ce lo ha portato il mare, e magari il nostro popolo avesse appreso soltanto questo dai Catalani! Abbiamo preso da loro il coltello e ormai a Napoli non c'è cosa che valga meno della vita di un uomo. (...) Abbiamo imparato a frequentare le prostitute senza pudore e a considerare la pudicizia un'offesa. (...) E così un popolo che una volta era innocentissimo, mentre gode delle merci importate dalla Catalogna e dal resto della Spagna, mentre ammira e approva i costumi di quella gente, è divenuto oltre modo corrotto. *Ma dal momento che queste cose si possono piuttosto denunciare che correggere e dato che farlo non è sicuro, smettiamo di parlare dei costumi del popolo*»).

intorno alla condizione degli uomini, argomento che interessa loro per motivi 'professionali'. La discussione, rappresentata da Pontano secondo il modello platonico-ciceroniano, è intramezzata da alcune scene comiche ispirate ai *Dialogi mortuorum* e al *Charon sive contemplantes* di Luciano.³⁶ Nonostante una struttura piuttosto complessa e l'alternanza di numerosi argomenti, è possibile, seguendo Francesco Tateo, individuare il centro ideale del dialogo in un'amara critica della società contemporanea.³⁷ Tale tema viene declinato in senso espressamente politico soltanto nel caso delle accuse rivolte alla Chiesa:

MIN Quid autem portenta sibi ista [un terremoto e il passaggio della stella cometa] volunt? MERC. Pestem significant et bellum. MIN. Bellumne? a quibus? MERC. A sacerdotibus. (...) MIN. Inferendi belli quanam causa? MERC. Ampliandi regni cupiditas. (...) MIN. Videlicet oblii sunt iustitiae? MERC. Quae, obsecro, haberi potest iustitiae ratio ubi regnat avaritia?³⁸

È molto probabile che in questa pagina si alluda alla «guerra che [nel 1469] Paolo II mosse a Roberto Malatesta per impossessarsi di Rimini, provocando così un conflitto generale tra le maggiori potenze d'Italia».³⁹ Minosse non riesce a comprendere il motivo per il quale gli Stati italiani non si uniscano contro il papato e ne domanda lumi a Mercurio. Nella sua risposta il dio messaggero traccia un quadro sconsolante della situazione politica italiana:

MIN. Quid? quae in Italia urbes florent, eae nonne pro tuenda libertate conspirant? MERC. Earum nomine quidem libertas est, re autem tyrannis mera; quodque alius alio magis rapere de publico studet, cives quo-

³⁶ Sull'influsso di Luciano cf. F. TATEO, *La nuova sapienza nei Dialoghi di Giovanni Pontano*, cit., pp. 189-210; E. MAITTLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli 1980, pp. 101-12; D. MARSH, *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor 1998, pp. 129-43; L. GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata*, cit., pp. 119-64.

³⁷ F. TATEO, *La nuova sapienza nei Dialoghi di Giovanni Pontano*, cit., p. 190.

³⁸ PONTANO, *Dialoghi*, cit., pp. 30, 31 («MINOSSE Questi portenti [un terremoto e il passaggio di una stella cometa] cosa significano? MERCURIO Rovina e guerra. MIN. Una guerra? E causta da chi? MER. Dai sacerdoti. MIN. Per quale motivo muovono guerra? MERC. Per il desiderio di ampliare il loro regno. MIN. Allora si sono dimenticati della giustizia? MERC. Dimmi, come può essere tenuta in considerazione la giustizia dove regna l'avarizia?»).

³⁹ S. MONTE, *Ricerche sulla cronologia dei Dialoghi di Pontano*, cit., p. 273.

tidie proscribuntur, nec ratione in illis vivitur nec consilio, verum cupiditate ac partium studio. MIN. O libertatem cito perituram! Quid reguli? MERC. Mirifice dissentiunt, et, quod praesentibus solum voluptatibus intenti sunt, nihil sunt de futuro solliciti, nec vident haud multo post seque suasque urbes in aliorum potestate futuras. Vana sunt eorum ingenia, corrupti mores animique, qui nihil principibus, nihil Italicis hominibus dignum concipiant. MIN. Interiit Romana virtus!⁴⁰

In questo passo il sentimento antipapale si affianca ad una critica nei confronti dell'Italia tutta, dalle repubbliche come Firenze e Venezia (*civitates*) al comportamento dei baroni (*reguli*), secondo un punto di vista sulle vicende che è quello della dinastia aragonese, minacciata dall'iniziativa papale. Confrontando tale critica con le rampogne dantesche, oppure con i libelli di polemica politica degli umanisti, si nota agevolmente il carattere volutamente generico di tali considerazioni. Non è un caso, dunque, che il sentimento antipapale, dopo le allusioni all'avidità di Paolo II, si traduca, piuttosto che in una critica nei confronti delle istituzioni, in una satira dei costumi sessuali del clero:

CHAR. Satis igitur tibi non erat quod ex ecclesia quotannis rediret? UMBR. Illud ventri satis erat, at foenus serviebat peni; complures enim concubinas alebam et corrumpebam libenter auro maritas mulieres. CHAR. Infelix, cui tantus sit venter ferendus pedibus adeo imbecillis, infelicior, cui animus honeri, at venter penisque Dii fuerint, infelicissimus, qui te ipsum cum minime noveris, Deum, cui ministrabas, multo minus cognoscere poteris!⁴¹

⁴⁰ PONTANO, *Dialoghi*, cit. p. 31 («MIN. Ma cosa dici? le città di cui l'Italia è adorna non si uniscono per difendere la libertà? MERC. La loro è una libertà soltanto di nome, in pratica è una tirannia bella e buona: ciascuno, infatti, si ingegna a rubare più degli altri dall'erario, ogni giorno i cittadini vengono prescritti e nei comuni non si vive seguendo la ragione o il buon senso ma la cupidigia e gli interessi di parte. MIN. Povera libertà che presto morirai! E cosa puoi dirmi dei baroni? MERC. Litigano meravigliosamente e dal momento che sono dediti soltanto ai piaceri non si curano affatto del futuro e non si accorgono che le loro città, poco dopo la loro morte, diverranno preda di altri. I loro cervelli sono vani, i loro costumi e i loro animi corrotti, sono incapaci di concepire qualcosa di degno di un principe, di degno di un italiano. MIN. La virtù italica è morta!»).

⁴¹ *Ibid.*, pp. 37, 38 («CARONTE. Non ti bastava quello che ogni anno ricevevi dalla chiesa? OMBRA. Quello bastava al ventre, ma l'usura serviva per il pene: nutrivo più di una concubina e corrompevo volentieri con il denaro le donne maritate. CAR. Infelice chi deve portare un ventre così grande con così deboli piedi,

Probabilmente Erasmo ha in mente una pagina come questa quando, nella lettera indirizzata nel maggio 1515 al teologo van Dorp per difendere l'*Encomium Moriae* dall'accusa di empietà, mette a confronto la sua ironia urbana con la violenta satira di Pontano:

Quam impia, quam spurca, quam pestifera scripsit Poggius? At hic ut autor Christianus passim habetur in sinu, in omneis pene versus linguas. Quibus probris, quibus maledictis clericos insectatur Pontanus? At hic ut lepidus ac festivus legitur.⁴²

In linea con l'orizzonte d'attesa del pubblico della corte e dei sodali umanisti,⁴³ la satira anticlericale trova il suo culmine in una geniale riscrittura della seconda novella del *Novellino* di Masuccio Salernitano.⁴⁴ Lo scopo di tale singolare *certamen* con la novellistica in volgare è quello di rispondere all'accusa di praticare con i «religiosi di ogni sorte»,⁴⁵ mossagli dall'amico nella dedica di un'altra novella, quella di Fra Nicolò da Nargni, diffusa in forma manoscritta sin dal 1463. Probabilmente le parole di Masuccio si riferiscono all'abitudine di Pontano di recarsi ogni giorno presso le biblioteche conventuali della città «ad perlegendos varios autores».⁴⁶

Nel *Charon* alla satira nei confronti degli uomini di chiesa si affianca e si intreccia una riflessione intorno al rapporto tra reli-

più infelice ancora chi ebbe l'animo appesantito e venerò il ventre e il pene; infelicissimo tu che hai conosciuto pochissimo te stesso e che hai potuto conoscere ancora meno il Dio al quale servivi!»).

⁴² DES. ERASMI *Opus epistolarum*, cit., vol. II, Oxonii 1910, p. 99 («Quante cose empie, sozze e pestifere ha scritto Poggio? Eppure questo autore è tenuto in grembo come se fosse cristiano e tradotto in tutte le lingue. Con quante maldicenze e imprecazioni Pontano ha offeso gli uomini di chiesa? Eppure viene letto come autore spiritoso e divertente»).

⁴³ Sulla circolazione di umori anticlericali nella Napoli aragonese cf. S. NIGRO, *Le brache di S. Griffone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Bari 1983, pass.

⁴⁴ La riscrittura è discussa in A. BOZZOLI, *Sulle giornate III e IV e la struttura del «Novellino» di Masuccio Salernitano*, Mantova 1976, pp. 12-14; S. NIGRO, *Le brache di S. Griffone*, cit., pp. 21-22, 81-82; L. GERI, *A colloquio con Luciano*, cit., pp. 145-50.

⁴⁵ M. SALERNITANO, *Il novellino*, a c. di G. PETROCCHI, Firenze 1967, p. 40.

⁴⁶ Cf. la vita di Giovanni Pontano scritta da Calisto Fido in L. MONTI SABIA, *Un profilo moderno e due Vitae antiche di Giovanni Pontano*, Napoli 1988, p. 76. La notizia è discussa in M. DE NICHILO, *Per la biblioteca del Pontano*, cit., p. 156.

gione popolare e religione degli uomini colti condotta sulla scia di Cicerone. In virtù dell'ambientazione del dialogo, Pontano adotta nei confronti dei riti popolari un'ottica straniante:

MERC. Inaniora his audies: non pedes modo et manus e cera aut metallo suspendunt tholis, sed et oscenas corporis partes, et quod medico erubescunt ostendere, id ante Deorum effigies collocare non pudet.⁴⁷

Mercurio prosegue la sua rassegna dei riti popolari con un riferimento a Napoli:

Atque ut vana illorum ingenia magis ac magis rideas, rem supra quam dici possit inanem ac despicabilem accipe: Martinum Galli, Hispani, Germani, Itali sic colunt, ut turpe sit eius festo die ebrium ac madentem non esse. (...) Neapoli, Campanorum urbe celebri, Maio mense sacerdotes per urbem coronati incedunt, quasi amantes adolescentuli.⁴⁸

Nella sua critica Pontano dimostra una sagace prudenza, dal momento che i riti in questione sono esclusivamente quelli connessi alla religiosità popolare. L'umanista, infatti, si guarda bene dal menzionare i santi cari alla dinastia aragonese (s. Vincenzo Ferrer, s. Giorgio,⁴⁹ s. Michele arcangelo) né tanto meno le cerimonie di corte relative a quella che Giuliana Vitale ha definito la «religione del principe», caratterizzata da un «distacco dalle tradizioni locali più autenticamente popolari, come quella ianuariana».⁵⁰ La vita religiosa della corte ara-

⁴⁷ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 25 («MERC. Sentirai cose ancora più folli: non appendono soltanto alle edicole votive piedi e mani fatte di cera o di metallo, ma anche le parti oscene del corpo, e quella parte che hanno pudore di mostrare a un medico non si vergognano di collocarla vicino alle immagini dei santi»).

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 25, 26 («E perchè tu possa ridere ancora di più dei loro cervelli vani, ascolta questo rito, che è più assurdo e detestabile di quanto non si possa dire: i francesi, gli spagnoli, i tedeschi e gli italiani venerano Martino in modo tale che è turpe nel giorno a lui dedicato non essere ubriachi ... A Napoli, celebre città della Campania, nel mese di Maggio i sacerdoti sfilano in processione incoronati, come se fossero degli amanti adolescenti»).

⁴⁹ Pontano dedicherà due *carmina* alla statua di san Giorgio fatta erigere da Alfonso Duca di Calabria dopo la sua vittoria contro i Turchi ad Otranto: *De laudibus divinis* 10 e 11.

⁵⁰ G. VITALE, *Ritualità monarchica, cerimonie e pratiche devozionali nella Napoli aragonese*, Salerno 2006, p. 197.

gonese si incentrava sulle due festività dedicate a S. Michele (29 settembre e 8 maggio, quest'ultima è la data dell'apparizione dell'arcangelo nel Gargano). In tali occasioni il sovrano offriva ai nobili riuniti nell'Ordine dell'Ermellino un banchetto, allietato da parate e gare sportive.⁵¹ Soltanto nella seconda fase del regno gli Aragonesi cercarono di colmare questa frattura, interessandosi al culto di s. Gennaro:

L'attenzione degli Aragonesi al culto ianuario è più evidente nella seconda fase del loro regno, quando sul trono sedettero Ferrandino e Federico d'Aragona, quando la dinastia si radicò maggiormente nella cultura locale, quando per così dire si napoletanizzò e cercò probabilmente di assicurarsi la solidarietà della Chiesa napoletana.⁵²

Pontano, dunque, può permettersi di irridere di mira i culti religiosi in quanto ha preventivamente limitato la sua critica a quelli popolari. È interessante notare che la satira della superstizione non porta a caldeggiare una qualche riforma dei costumi. Infatti Pontano, riprendendo le argomentazioni ciceroniane (*De divinatione*, *De natura deorum*), afferma la necessità di tenere distinta la religione del popolo dalla vera religione, che è preferibile sia nota soltanto ai governanti:

MIN. Per Stygem, sermo hic qui de superstitione est a Deo [Mercurio] habitus rerum naturae maxime convenit. Sed tamen, nescio quomodo, dum homines ipsi essemus gentibusque imperaremus, gubernandis populis ea necessaria visa est; adeo videtur male agi cum iis civitatibus in quibus superstitione nulla est! Unde namque tantum boni in hominum vita, ut multitudini nota esse possit vera religio?⁵³

⁵¹ Cf. EAD., *Araldica e politica: statuti di ordini cavallereschi curiali nella Napoli aragonese*, Salerno 1999.

⁵² *Ibid.*, p. 178.

⁵³ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 27 («Per lo Stige! il discorso che Mercurio ha tenuto sulla superstizione corrisponde alla natura delle cose. Tuttavia, non so in che modo, mentre noi cravamo uomini e regnavamo sulle genti, ci sembrava necessaria per governare i popoli; a tal punto sembravano mal messe quelle città dove non vige alcuna superstizione! Da dove potrebbe venire tanto bene nella vita degli uomini da permettere che la vera religione possa essere nota alla moltitudine?»).

L'utilità della superstizione è teorizzata in questa pagina in modo allo stesso tempo esplicito e allusivo, dato che Minosse si limita a ricordare una verità empirica. Pontano aveva espresso il medesimo concetto nel *De principe*, nascondendosi, però, dietro una sentenza attribuita ad Alessandro Magno:

Quantum autem ad popularem comparandam benivolentiam religionis valeat opinio docuit Macedo Alexander, qui etiam superstitionem laudare solitus est, tanquam per eam in plebis animos rectores ipsi illaberentur.⁵⁴

Tale concezione è condivisa da Ferrante d'Aragona il quale, in una *Istruzione* dell'aprile 1487 indirizzata al nipote Ferrandino al momento di inviarlo come governatore in Puglia, lo invita ad ascoltare la messa in pubblico ogni giorno, in quanto:

Nulla cosa riconcilia tanto li animi delli sudditi verso el superiore quanto la opinione hanno li popoli che li signori siano buoni, timenti Dio et observatori delli precetti divini.⁵⁵

Se nel corso della composizione del *Charon*, tra il 1469 e il 1470 il culto di s. Gennaro è ancora estraneo alla politica religiosa degli Aragonesi, nel 1480 sotto la supervisione del cardinale Giovanni d'Aragona, uno dei figli di Ferrante, durante i lavori di rimozione dell'altare maggiore dell'Abbazia di Montevergine vengono rinvenute le ossa di s. Gennaro. Dieci anni più tardi, proprio un anno prima della pubblicazione del *Charon*, Ferrante invia una lettera al cardinale Oliviero Carafa richiedendo di interporre i suoi buoni uffici presso il papa per ottenere l'autorizzazione a traslare il corpo del santo dal monastero a Napoli. Pontano, dunque, anche dopo tali eventi, non soltanto non rinuncia a menzionare la festa di S. Gennaro ma mantiene anche nella stampa il riferimento esplicito alla superstizione come strumento di governo. Si può interpretare tale scelta come una

⁵⁴ PONTANO, *De principe*, cit., p. 6 («Quanto poi una fama di religiosità valga a ottenere il favore del popolo lo ha mostrato Alessandro il Macedone, che era solito lodare persino la superstizione, quasi che attraverso di essa i governanti si insinuassero nell'animo del popolo», traduzione di Guido Cappelli).

⁵⁵ *Regis Ferdinandi primi instructionum liber. 10 maggio 1486 - 10 maggio 1488*, a c. di L. VOLPICELLA, Napoli 1916, p. 105.

dissimulata approvazione del progetto di traslazione utile per accattivarsi le simpatie popolari.

Come abbiamo accennato relativamente al caso di Masuccio, Pontano nel *Charon* sceglie di dialogare con la letteratura in volgare. Si tratta di un dato significativo se si considera che, com'è noto, i gusti e la politica culturale di Ferrante sono caratterizzati da una notevole attenzione nei confronti del volgare. L'umanista umbro, oltre ad emulare una novella di un contemporaneo, inserisce nel *Charon* alcune riprese intertestuali dalla *Commedia*, nel contesto di un'ambientazione infernale che contamina elementi iconografici tratti da Virgilio e Luciano con alcuni riferimenti alla concezione cristiana dell'inferno. La *Commedia*, d'altronde, aveva incontrato nella Napoli aragonese un successo notevole, come dimostrano non soltanto i codici appartenuti ad Alfonso il Magnanimo (in possesso di una versione catalana del capolavoro dantesco già nel 1413)⁵⁶ e a Ferrante, ma anche gli echi danteschi presenti nella produzione volgare contemporanea. La fortuna di Dante è tale che si segnalano persino alcuni poemi scritti ad imitazione della *Commedia*, come il *Giardino* di Marino Gionata,⁵⁷ composto tra il 1455 e il 1465, il *Rosarium* di Fra' Domenico, pubblicato a Napoli nel 1477, e le *Sei etate della vita humana* di Pier Jacopo De Jennaro (inedito sino al XIX secolo).⁵⁸

⁵⁶ Cf. M. DE LA NIEVES MUÑIZ, *Le traduzioni spagnole della letteratura italiana all'epoca della corona d'Aragona: saggio di un catalogo sistematico*, in *Le carte aragonesi*, a c. di M. SANTORO, Pisa 2004, pp. 53-102, alle pp. 83-85; si vedano inoltre C. CARMINE PERITORE, *La conoscenza e lo studio di Dante alla corte aragonese di Alfonso il Magnanimo e dei suoi successori*, in *Dante nel pensiero e nella esegesi dei secoli XIV e XV*, Firenze 1975, pp. 433-42; *La «Divina Commedia» di Alfonso d'Aragona re di Napoli*, vol. II, *Commentario al codice*, a c. di M. BOLLATI, Modena 2006.

⁵⁷ Cf. N. DE BLASI, *Il «Giardino», poema di imitazione dantesca del '400: edizioni promesse e citazioni reticenti in un secolo di bibliografia*, «Quad. Italianistica», X/1-2 (1989), pp. 299-309; F. TATEO, *Sulla ricezione di Dante in ambiente devoto: il «Giardino» di Marino Jonata*, in *Aspetti della cultura dei laici in area adriatica*, a c. di R. PACIOCCO, L. PELLEGRINI e A. APPIGNANI, Napoli 1998, pp. 239-56; A. NAPOLI, *L'eco della caduta di Costantinopoli nel «Giardino» di Marino Jonata*, «Misure crit.», n.s., I (2002), pp. 5-20.

⁵⁸ Di questo testo è disponibile un'edizione moderna: P.J. DE JENARO, *Le sei etate de la vita umana*, a c. di A. ALTAMURA e P. BASILE, Napoli 1976. Per un quadro

Dante fornisce anzitutto un modello per la rappresentazione di una punizione del peccato che procede «per contraria». Nel brano dedicato alla punizione inflitta ad un tiranno, infatti, Pontano si ispira al contrappasso dantesco per ideare un supplizio che contamina la pena di Tantalo con quella riservata ai ladri nel XXV canto dell'*Inferno*:

CHAR. Et iuste et prudenter factum, Minos; sed quid quod septimo quoque die in rubetam versus, ubi diem totum concrepuit, vesperi ab hydro depastus interit manequ in umbram reviviscit? MIN. Quod fecit patitur: vorare alios suetus, ipse nunc devoratur. CHAR. Quam iure, quam merito! Atque utinam mortalibus nota supplicia haec essent!⁵⁹

Nel caso del personaggio di un'anima molesta Pontano riscrive la pena degli ignavi:

CHAR. Tu vero, molestissime homo, quid tibi volebas istis moribus? UMBRA Quod ipse sum consecutus. CHAR. Quodnam illud? UMBR. Quod ut eram musca, sic habebam ab omnibus. CHAR. Unum illud puto tibi vehementer doluit, aculeis quod careres. UMBR. At verba mihi erant aculei, quibus ego vel vincebam culices. CHAR. Digna tibi pro factis istis et a *culicibus* et a *crabronibus* infligetur poena.⁶⁰

Questi sciaurati, che mai non fur vivi,
erano ignudi e stimolati molto
da *mosconi* e da *vespe* ch'eran ivi.
Elle rigavan lor di sangue il volto,

generale del fenomeno si veda A. ALTAMURA e P. BASILE, *Imitazioni dantesche di quattrocentisti meridionali*, Napoli 1976.

⁵⁹ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 7 («CAR. Ben fatto, Minosse, decisione prudente; ma per quale motivo il settimo giorno, mutato in raganella, dopo aver gradicato tutto il giorno, a sera muore divorato da una biscia e il giorno seguente rinasce sotto forma di ombra? MIN. Subisce quello che ha fatto in vita: era solito divorare gli altri, ora viene divorato. CAR. Quanto è giusto, quanto è meritato! Ah, se tali supplizi fossero noti ai mortali!»).

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 42, 43 («CAR. Ma tu, uomo molestissimo, con questi comportamenti che cosa volevi ottenere? OMBRA Quello che ho ottenuto. CAR. Che cosa? OMBR. Che, mosca qual ero, tutti mi consideravano una mosca. CAR. Immagino che ti dolessi soltanto del fatto che mancavi di un pungiglione. UMBR. Ma le mie parole erano pungiglioni con i quali vincevo le zanzare. CAR. Per queste colpe ti infliggano la pena le zanzare e le vespe»).

che, mischiato di lagrime, a' lor piedi
da fastidiosi vermi era ricolto.⁶¹

La *Commedia* fornisce un inesauribile repertorio di invenzioni diegetiche. Tra le riprese di situazioni narrative dantesche che è possibile individuare nel dialogo è particolarmente interessante il caso dell'entrata in scena di Mercurio:

AEAC. Aciem intende, Minos; nam cum Charonte sermonem istum dum habes, sub occidentem ipsum quasi *nubem* quandam eamque perquam tenuem videre visus sum, quae, ni me oculus fallit, cogi **paulatim** incipit. CHAR. Quanam e coeli regione? AEAC. Ab occidente, paulum ab laeva tamen. CHAR. *An tenuissimus quidam fulgor eam praecedit?* AEAC. Praecedit. MIN. Bene habet. Mercurii agnosco talaria.⁶²

Il dio messaggero, avvolto in una nube al di là del fiume infernale, viene avvistato a fatica da Eaco e Caronte. La situazione rimanda al primo canto del *Purgatorio*:

Ed ecco, qual, sorpreso dal mattino,
per li grossi vapor Marte rosseggia
giù nel ponente sovra 'l suol marino,
cotal m'apparve, s'io ancor lo veggia,
un lume per lo mar venir sì ratto,
che 'l muover suo nessun volar pareggia.
Dal qual com' io un poco ebbi ritratto
l'occhio per domandar lo duca mio,
rividil più lucente e maggior fatto.
Poi d'ogne lato ad esso m'appario
un non sapeva che bianco, e di sotto
a poco a poco un altro a lui uscìo.
Lo mio maestro ancor non facea motto,
mentre che i primi bianchi apparver ali;

⁶¹ *If.* III 64-69 (cito da D. ALIGHIERI, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a c. di G. PETROCCHI, vol. II, *Inferno*, Firenze 1966).

⁶² PONTANO, *Dialoghi*, cit, p. 9 («EAC. Minosse, guarda bene anche tu: mentre tenevi questo discorso con Caronte mi è sembrato di vedere ad occidente una specie di nube molto tenue che, se gli occhi non mi ingannano, ha cominciato ad addensarsi. CAR. Da quale parte dell'orizzonte? EAC. Ad occidente, un poco a sinistra. CAR. Lo precede per caso un lampo molto tenue? EAC. Sì. MIN. Molto bene. Riconosco i calzari alati di Mercurio»).

allor che ben conobbe il galeotto,
gridò: «Fa, fa che le ginocchia cali.
Ecco l'angel di Dio: piega le mani;
omai vedrai di sì fatti ufficiali.⁶³

La ripresa danteca più significativa si incontra nella quarta scena, in una pagina nella quale, per la prima e l'unica volta, viene fatto il nome di tre personaggi storici, tutti appartenenti alla Napoli aragonese: Ludovico Trevisan Patriarca di Aquilea, il vescovo Juan de Mela e Pietro di Besalù, conservatore generale del regio patrimonio. In questo contesto Pontano riprende un tipico modulo dantesco, il riconoscimento di un peccatore all'inferno e la conseguente umiliazione dell'anima che preferirebbe non essere identificata:

MERC. Vultum agnosco. Et quidem sceleratissimus hic fuit, Petrus Bisuldunius Celtiber.⁶⁴

In particolare questa frase risente di un memorabile verso dell'*Inferno*:

Venedico se' tu Caccianemico.⁶⁵

Un simile attacco nei confronti dell'amministratore catalano, d'altronde, si inserisce perfettamente nella politica di Ferrante che, una volta salito sul trono, allontana dalla corte la maggior parte dei funzionari spagnoli, allo scopo di conquistare la simpatia dei nobili napoletani.⁶⁶ La scelta del bersaglio è particolarmente significativa. Proprio Pietro di Besalù, infatti, figura in un componimento poetico indirizzato molti anni prima a Giulio Forte:

Iuli, pars animae secunda nostrae,
quid non me pateris meas Camoenas
omnes proicere ignibus cremandas,

⁶³ Pg II 13-31 (cito da D. ALIGHIERI, *La Commedia*, cit., vol. III, *Purgatorio*, Firenze 1967).

⁶⁴ PONTANO, *Dialoghi*, cit, p. 11 («Riconosco il volto: è lo scelleratissimo Pietro di Besalù, il catalano»).

⁶⁵ *If* XVIII 50.

⁶⁶ Cf. E. PONTIERI, *Per la storia del regno di Ferrante I d'Aragona*, Napoli 1969.

quarum depereunt graves labores,
 et perdo miseram subinde chartas?
 Nam quanvis veterum diesque noctesque
 evolvam monumenta Iuliorum,
 attritique adeo mei libelli,
 ut nil a solea deesse credas,
 semper nostra tamen Thalia friget;
 cuius nequitas ineptiasque
 nolis laedere, vel putare nullas,
 nec me sordidulum voces poetam,
 si non, posthabito facetiarum
 lusu, carminibus vacem severis.
 Nam, cum desierint graves Catones
 et sint tempora Busuluniana,
 aequum quis putet esse laude sacra
 scelestos celebrare Tarracones?⁶⁷

Nel finale di questo carme il nome di Pietro di Besalù riassume emblematicamente le storture di un'epoca e di una classe dirigente.⁶⁸ Al momento non sono riuscito a scoprire le ragioni dell'astio di Pontano nei confronti del personaggio catalano, anche se si può immaginare che queste abbiano a che fare con uno scontro interno all'amministrazione aragonese nel quale era stato coinvolto Giulio Forte, protettore di Pontano agli esordi della sua carriera nella corte

⁶⁷ I.I. PONTANI *Carmina*, a c. di B. SOLDATI, Firenze 1902, *Parth.* I 34 («Giulio, metà dell'anima mia, / perché non mi lasci gettare nel fuoco / tutte le mie muse per farle bruciare, / giacché sono inutili le gravi fatiche che mi costano / e spreco poco a poco le misere carte? / Infatti, per quanto sfogli di notte e di giorno / i monumenti letterari dell'epoca di Augusto, / e per quanto i miei poveri libelli siano così consumati / che non li distingueresti da un sandalo, / tuttavia la nostra Talia [musa della poesia satirica] langue; / non accusarla di indolenza o di incapacità, / e non chiamarmi poetastro da due soldi / se, lasciate da parte le facezie, / non trovo in me carmi severi. / Infatti, quando mancano severi Catoni, / ed è tempo di personaggi come Besalù, / chi potrebbe pensare che sia giusto con alte lodi / celebrare gli scellerati catalani?»).

⁶⁸ «La *pointe*, di straordinaria efficacia, con ammiccante allusione ai *graves Catones*, contro i quali Marziale, in *Praef. Lib. 1*, tentava di difendere i suoi *epigrammata*, le moderne scelleratezze dei *Taracones* che contraddistinguono un'epoca a buon diritto qualificata con l'aggettivo Busuluniana, derivata, con perfetto *calambour*, dal nome del terribile ministro delle finanze di Alfonso il Magnanimo, Pietro di Besalù» (A. IACONO, *Le fonti del Parthenopeus*, cit., p. 31).

aragonese.⁶⁹ Pontano, dunque, sfrutta l'ambientazione infernale per condannare, come fa Dante, alcuni personaggi storici, scelti però molto probabilmente non tra le anime «che son di fama note» (*Pd* XVII 138) ma tra quanti, alla data di stesura del dialogo, sono da tempo caduti in disgrazia.

Antonius.

L'*Antonius*, il dialogo pontaniano maggiormente complesso dal punto di vista strutturale, si può dividere per comodità di analisi in quattro parti, connesse tra loro dal ricordo del Panormita, evocato e citato nei contesti più disparati, e dalla presenza di un'ambientazione unitaria, il portico antoniano: nella prima parte (le pp. 49-86 dell'edizione Previtiera) l'Ospite Siciliano, Pietro Compatre ed Enrico Poderico, Elisio Canenzio e Andrea Contrario discutono questioni linguistiche e grammaticali relative a Cicerone ed Virgilio per difendere i due sommi autori dalle critiche miopi dei grammaticuzzi seguaci di Valla; nella seconda parte (pp. 86-95) Suppazio descrive agli accademici napoletani e all'Ospite Siciliano il suo viaggio per l'Italia alla ricerca di un vero sapiente; la terza parte (pp. 96-100) è costituita da un duplice intervallo di carattere comico e lirico; la quarta, come già detto, ospita la messa in scena dei personaggi mascherati (pp. 160-69). Con un apparente anticlimax, la presenza degli accademici napoletani e l'evocazione delle loro discussioni risulta progressivamente più indiretta, passando dalla rievocazione di complesse discussioni erudite al giocoso inserimento degli accademici all'interno di un *pastiche* poetico. A ben vedere le quattro parti

⁶⁹ Probabilmente grazie all'interessamento dello zio Tommaso (cf. P. PIRRI, *Le notizie e gli scritti di Tommaso Pontano e di Giovanni Pontano Giovane*, «B. Dep. Stor. p. Umbria», XVIII, 1912, pp. 357-496, p. 398 n. 23), Pontano, appena giunto a Napoli, divenne un protetto del Panormita che lo fece entrare nella famiglia di Giliforte de Ursa, latinizzato da Pontano in Giulio Forte, a capo della regia tesoreria a partire dal 1444 (cf. A. RYDER, *The Kingdom of Naples under Alfonso the Magnanimous. The Making of a Modern State*, Oxford 1976, pp. 196, 197 e, per l'identificazione di Giulio Forte in Giliforte de Ursa, G. PARENTI, *Poeta Proteus alter. Forma e storia di tre libri del Pontano*, Firenze 1985 pp. 114, 115 n. 9).

rappresentano, ricorrendo a registri stilistici diversi, la complessità dell'insegnamento del Panormita, nei suoi valori esemplari: a) l'esigenza di discutere senza pedanteria ma con sprezzatura e competenza in merito alle questioni più complesse, stemperando le fatiche dell'erudizione con salaci motti b) la disposizione a dialogare *more socratico* c) il ricorso ad una raffinata autoironia d) la passione per una poesia erotica raffinata, ricalcata sugli autori classici.⁷⁰

La compresenza di questi livelli è altresì perfettamente simboleggiata dall'ambientazione stessa del dialogo, il portico antoniano, uno spazio che si affaccia sulla strada, mettendo in contatto gli umanisti con la variopinta umanità rappresentata dai passanti. Luogo deputato all'*otium* cittadino, il portico antoniano si distingue, dal punto di vista funzionale, dallo spazio della corte, sede del *negotium*. Piuttosto che di contrapposizione è opportuno parlare di una specializzazione dei ruoli, che si verifica soltanto dopo il 1458, allorché la morte di Alfonso il Magnanimo mette fine alla consuetudine di riunire i dotti della corte nella biblioteca reale di Castel Nuovo, uno spazio chiuso per definizione, in occasione di un *otium* condiviso con il sovrano. Proprio il passaggio dalla corte alle abitazioni private, quella del Panormita prima e di Pontano poi, segna un mutamento fondamentale nelle dinamiche del consesso napoletano. L'«ora del libro» rappresentava un'occasione di sistematico scontro simbolico tra i dotti, in competizione tra loro per cariche e prebende (esemplare, a tale riguardo, lo scontro tra Valla e Facio); con la fine di un modello culturale che vede nello splendore intellettuale della corte uno strumento privilegiato per la propaganda del re straniero,⁷¹ e la

⁷⁰ Si tenga presente che in gioventù Pontano, da poco giunto nella corte aragonese, aveva composto alcuni *carmina* di argomento licenzioso dando vita ad una breve raccolta intitolata *Pruritus* condotta sulla falsariga dell'*Ermaphroditus* del Panormita, cf. PONTANI *Carmina*, cit., vol. I, pp. XLVIII-L.

⁷¹ Sulla struttura della corte del Magnanimo e sul ruolo svolta in essa dagli umanisti italiani si veda: A. SORIA, *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnanimo (segun los epistolarios)*, Granada 1956; A. RYDER, *The Kingdom of Naples*, cit., pp. 54-90; per una discussione delle forme di patronato sotto il regno di Alfonso si vedano: S. BENTLEY, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, cit., pp. 63-78; C. BIANCA, *Alla corte di Napoli: Alfonso, libri e umanisti*, in *Il libro a corte*, a c. di A. QUONDAM, Roma 1994, pp. 177-201; C. VECCE, *Il principe e l'umanista nella Napoli del Rinascimento*, «Crit. Letter.», XXX (2002), pp. 343-51.

conseguente scelta di Ferrante di affidare agli umanisti precisi compiti diplomatici e amministrativi, in concomitanza col tentativo di formare amministratori autoctoni per mezzo della riapertura dello Studio (1465),⁷² tale pratica perde di importanza. L'*otium*, dunque, viene autoregolamentato dai dotti, che danno vita ad una vera e propria accademia riunita intorno alla figura carismatica del Panormita, aperta a soggetti appartenenti alla cultura nobiliare napoletana, compresa quella all'opposizione, rappresentata nel dialogo dalla *laudatio temporis acti* di Errico Puderico, intento a rimpiangere i tempi di Ladislao I, ultimo re angioino.

Nell'*incipit* del dialogo la descrizione della scena è tutt'uno con l'evocazione nostalgica del Panormita, presentato *ex abrupto* al lettore come un novello Socrate:

HOSPES Quaenam, quaeso, bone civis, Antoniana est Porticus? COMPATER Antoniumne, hospes, requiris, an eam quae ab illo Porticus Antoniana dicitur? HOSP. Et Porticum ipsam nosse et Antonium videre cupio; audio enim pomeridianis horis illic conventum haberi litteratorum hominum; ipsum autem Antonium, quanquam multa dicit, plura tamen sciscitari quam docere solitum, nec tam probare quae dicantur quam Socratico quodam more irridere disserentes; auditores vero ipsos magis voluptatis cuiusdam eorum quae a se dicantur plenos domum dimittere quam certos rerum earum quae in quaestione versentur.⁷³

⁷² Sulla politica culturale di Ferrante, alla imprescindibile monografia di Ernesto Pontieri (*Per la storia del Regno di Ferrante I d'Aragona*, cit.) si affiancano: J.H. BENTLEY, *Il mecenatismo culturale di Ferrante I d'Aragona*, «Esperienze letter.», 12 (1987), pp. 3-19; Id., *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, cit., pp. 78-97; il paragrafo intitolato *La corte di Ferrante* nel saggio N. DE BLASI e A. VARVARO, *Napoli e l'Italia Meridionale*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, dir. da A. ASOR ROSA, vol. II, *L'età moderna I*, Torino 1988, pp. 235-325 (in part. pp. 249-325). Sulle vicende dello Studio: C. RODRÍGUEZ, *La politica universitaria di Alfonso il Magnanimo*, in *La Corona d'Aragona ai tempi di Alfonso il Magnanimo*, a c. di G. D'AGOSTINO e G. BUFFARDI, Napoli 2000, vol. I, pp. 1335-52.

⁷³ PONTANO, *Dialoghi*, cit. p. 49 («OSPITE Buon nomo, di grazia, qual è il portico antoniano? COMPATRE Vai in cerca, straniero, di Antonio o di quel portico che da lui è detto antoniano? OSP. Desidero conoscere il portico e vedere Antonio; ho sentito dire che nelle ore pomeridiane si tiene una riunione di letterati e che lo stesso Antonio, sebbene dica molte cose, è solito piuttosto interrogare che insegnare; non approva quello che si dice ma, secondo lo stile socratico, irride quelli che

In questa pagina il Panormita presenta alcune caratteristiche tipiche della maschera di Socrate: l'abitudine di discutere con i passanti, il ricorso all'ironia (anche se le facezie del Beccadelli sono cosa ben diversa dall'ironia socratica), la capacità di stimolare la discussione. Nell'*Antonius*, dunque, si propone un'immagine del Panormita del tutto diversa da quella del precettore di Alfonso e animatore dell'«ora del libro», immagine che Pontano stesso aveva divulgato nel *De principe*:

Avus tuus Alfonsus, ne a domesticis recedam exemplis, Antonio poetae incredibile quadam voluptate operam dabat aliquid ex priscorum annalibus referenti, quin etiam veterum ab eo scriptorum lectionem singulis diebus audiebat ac, licet multis magnisque interim gravaretur curis, nunquam tamen passus est horam «libro» dictam a negociis auferri.⁷⁴

Il Panormita, chiusa l'era alfonsina, non discute in margine a un testo classico (gli *Annales* di Livio, ad esempio) in uno spazio chiuso (la biblioteca reale), ma improvvisa discussioni allo stesso tempo dotte e facete incontrando i *sodales* e i passanti. Ad uno dei miti centrali della propaganda aragonese Pontano sostituisce il mito fondativo di quell'Accademia che, dopo la sua morte, prenderà il suo nome.

Nella prima parte dell'*Antonius* l'incessante entrare in scena dei personaggi più disparati non interrompe il filo della discussione, vale a dire la polemica nei confronti dei grammatici i quali dimostrano, oltre all'ignoranza, una connaturata incapacità di comprendere la poesia. Tale polemica rappresenta un elemento di continuità con il *Charon*, nel quale compaiono alcune buffe figure di grammatici che disturbano le anime dei grandi scrittori della classicità con domande

discutono e gli uditori tornano a casa colmi di piacere per le frasi che si sono dette ma senza aver capito molto degli argomenti di cui si è discusso»).

⁷⁴ PONTANO, *De principe*, cit. p. 26 («Tuo nonno Alfonso, per non allontanarsi dagli esempi di casa nostra, ascoltava con incredibile piacere il poeta Antonio Panormita mentre narrava qualche passo di storia antica. Anzi, ogni giorno ascoltava da lui brani di scrittori antichi e, anche se in quel frattempo era gravato da molte e serie preoccupazioni, mai permise tuttavia che gli fosse sottratta dagli affari dello Stato la cosiddetta ora del libro», traduzione di Guido Cappelli).

assurde e si scontrano tra loro con cieca violenza. Proprio nel contesto della satira antigrammaticale si incontra il primo ed unico riferimento esplicito all'Accademia napoletana presente nel *Charon*:

MENICILLUS Quamobrem oratum te, Mercuri, volo, ut cum primum Neapolim in Opicos perveneris, in eo conventu qui ociosis fieri diebus ad Arcum solet, Iovianum Pontanum convenias verbisque commonefacias meis, posthac ut sit cautior atque ut *curso* a verbo quod est *curro* deducat, non *cursito*. Panhormitam quoque Antonium acriter increpitato, quod *epistolutiam* in diminutione protulerit. MERC. At ego, Menicelle, pro Antonio hoc tibi respondeo: Italicam linguam non modo novas diminutiones fecisse, verum etiam augmentium vocum formas quasdam invenisse detractiois ac ignominiae gratia. Quocirca Antonii nomine te tantum grammaticonem valere iubeo.⁷⁵

Si noti che le censure mosse al Pontano e al Panormita riguardano in particolare l'uso del diminutivo, che è una delle principali caratteristiche del linguaggio poetico pontaniano:

La *Latina dictio* delle *nugae* del primo libro del *Parthenopeus* è esemplata certamente sul modello catulliano, con atteggiamento consapevole, non ostentato attraverso riporti vistosi o veri e propri calchi, piuttosto lasciando aperta la strada (...) a suggestioni di situazioni narrative, a meccanismi allusivi, in generale, ad una memoria poetica usata con vigile senso critico. In primo luogo l'uso dei diminutivi — per altro di non esclusiva ascendenza catulliana — concorre a dare alla lingua del primo libro del Pontano grazia, vivacità e musicalità vicina a quelle della lingua catulliana, ma anche una carica affettiva che rompe la *routine* narrativa dei modelli classici.⁷⁶

⁷⁵ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 36 («MENICILLO Per questo voglio Mercurio che tu mi esaudisca: giunto a Napoli tra gli Osci, fai visita a Pontano in quella riunione che nei giorni di riposo si tiene presso l'Arco e con le mie parole avvertilo di essere cauto d'ora innanzi e di far derivare il termine *kursus* dal verbo *curro*, non dal verbo *cursito*. Farai le tue rimostranze anche ad Antonio il Panormita, che ha inventato il diminutivo *epistolutia*. MERC. Ma io, Menicillo, ti risponderò al posto di Antonio: la lingua italiana non solo ha creato nuovi diminutivi ma ha escogitato anche forme di accrescitivi per offendere e biasimare. Perciò a nome di Antonio, caro grammaticone, ti saluto»).

⁷⁶ A. IACONO, *Le fonti del Parthenopeus*, cit., pp. 159, 160; cf. anche G. PARENTI, *Poëta Proteus alter*, cit., p. 5

Se nel *Charon* il Pontano e il Panormita sono presentati, sia pure solo di scorcio, come vittime di una mordacità ottusa, nell'*Antonius* tutti coloro i quali si dedicano alla composizione di opere letterarie vengono contrapposti ai grammatici:

ANDREA CONTRARIUS. Hoc ipsum agebamus, aut potius indignabamur, ab rabiosa eorum garrulitate tuti nihil esse, sive versiculum edideris sive epistolam scripseris; quorum ipsorum scriptis oculum si admoris, nihil inertius, nihil inconcinnius, nihil oscitatius videas, quippe cum nihil supra grammaticum habeant. Et tamen operae precium est videre, neglecto aut potius abiecto Cicerone, quantam prae se ferant dicendi artem atque scientiam. Invasere rhetorum materiam, quorum etiam agros depopulati, quod videant acutiora quaedam, ut ipsi putant, a Quintiliano tradi, in Ciceronem sublatis signis agmineque instructo procedunt (...).⁷⁷

La polemica anche in questo caso, pur nutrendosi di echi della tradizione umanistica antigrammaticale che risale a Petrarca, è più circostanziata di quanto possa apparire ad una prima lettura. Pontano ha in mente in particolare i seguaci napoletani di Lorenzo Valla che, muniti di epitomi dell'*Elegantiae*, applicano a sproposito la lezione del maestro. I recenti studi di Marco Santoro sulla straordinaria fortuna editoriale dei compendi delle *Elegantiae* nella Napoli aragonese dimostrano come l'interesse per gli studi grammaticali e lessicali fosse particolarmente diffuso,⁷⁸ circostanza che spiega il fastidio di Pontano nei confronti di quanti, armati di lessici e improvvisatisi conoscitori del latino classico, valutavano la produzione

⁷⁷ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 58 («ANDREA CONTRARIO Discutevamo proprio di questo, o per meglio dire a causa di questo ci sdegnavamo: non puoi mai essere al sicuro dalla loro rabbiosa logorrea, sia se scrivi un verso sia se scrivi una lettera; mentre se butti l'occhio sui loro scritti, non vedrai niente di più fiacco, di più rozzo, di più noioso, com'è ovvio dal momento che non contengono niente che non riguardi la grammatica. Eppure vale la pena vedere di quanta arte del dire e di quanta dottrina facciano mostra, dopo aver messo da parte Cicerone, o meglio dopo averlo disprezzato. Hanno invaso la regione dei retori, dopo averne devastato i campi, e poiché stimano, a parer loro, che Quintiliano abbia tramandato dei precetti più acuti, levati gli standardi e preparato l'esercito marciano contro Cicerone»).

⁷⁸ M. SANTORO, *Gli studi grammaticali a Napoli nel Quattrocento: approdi editoriali*, in *Valla e Napoli. Il dibattito filologico in età umanistica. Atti del convegno internazionale*, Pisa 2007, pp. 31-51.

letteraria degli umanisti. Tra tali seguaci è possibile annoverare non solo professionisti che insegnano nei *ludi litterari* e nelle università ma anche intellettuali della corte, come Giacomo Curlo e Giovan Marco Cinico, autori di epitomi e dizionari redatti ad istanza di Ferrante.

Con una sprezzatura tipica degli umanisti, Pontano impiega le sue energie per confutare non direttamente i grammatici del suo tempo ma il loro antenato classico, vale a dire Macrobio, che nei *Saturnalia* critica le scelte espressive di Virgilio.⁷⁹ In una pagina che è un vero e proprio capolavoro di critica stilistica *ante litteram*, Pontano mette in luce i meccanismi della *elocutio* virgiliana e, allo stesso tempo, ribadisce la necessità di conoscere e praticare la poesia per poter giudicare i grandi poeti:

ANDR. Nesciebas, puto, grammaticae, versus facere, qui non videris tribus tantum syllabis potuisse hyperbolen aequare et «caput intra sidera condit», dicere, o crassum et supinum ingenium! (...) Agnoscitis singularem Maronis prudentiam, grammaticis non modo non perspectam, sed ne nisi quidem maximis poetis perspectabilem.⁸⁰

Come ha dimostrato Giacomo Ferrau, la difesa di Virgilio rappresenta un'implicita presa di distanza nei confronti di Lorenzo Valla che, come è ricordato nel *De sermone*, era solito vituperare il grande poeta latino al quale preferiva Pindaro, tanto più che nel dialogo lo spunto per tale difesa è rappresentato proprio dalla confutazione di un passo nel quale Macrobio afferma la superiorità della descrizione dell'Etna in eruzione contenuta nella prima *Pittica* di Pindaro nei confronti del passo analogo che si legge nell'*Eneide*.⁸¹

⁷⁹ Sulla fortuna di Macrobio presso gli umanisti cf. S. Lecompte, *La chaîne d'or des poètes. Présence de Macrobe dans l'Europe humaniste*, Genève 2009.

⁸⁰ PONTANO, *Dialoghi*, cit., p. 77 («ANDR. Immagino, oh grammatico [si riferisce a Macrobio], che non sapessi fare versi dato che non ti eri accorto che con tre sole sillabe si poteva adeguare l'iperbole e dire *caput intra sidera condit*, ingegno stupido e rozzo che non sei altro! ... Conoscete la straordinaria accortezza di Virgilio, non solo ignota ai grammatici ma a mala pena comprensibile per i poeti più grandi»).

⁸¹ Cf. G. FERRAU, *Pontano critico*, Messina 1983, pass.

Nella seconda parte l'entrata in scena del personaggio di Suppazio muta gli equilibri del testo: le notazioni sparse di carattere satirico e comico, presenti anche nella prima parte, divengono centrali, a scapito della polemica antigrammaticale, che viene circoscritta a tre pagine dedicate al ritratto di un grammaticuzzo valiano. Il dialogo perde un centro argomentativo per acquistare una variopinta ricchezza di immagini, aneddoti e situazioni che si rispecchia in un lessico via via più ricco. In apparenza più dimesse, tali pagine rappresentano a ben volere uno straordinario vertice espressivo, vicino all'*exploit* dell'*Asinus*. Il racconto di Suppazio rappresenta una sorta di micro-romanzo inserito all'interno del dialogo, nel quale l'erranza del protagonista permette di passare in rassegna numerose città italiane in un complesso itinerario dall'Emilia alla Campania (Bologna, Prato, Lucca, Pisa, Siena, Talamone, Roma, Fondi, Gaeta). Tale rassegna si conclude con una satira della superstizione popolare vicina a quella che si legge nel *Charon*. La critica nei confronti del comportamento del clero viene filtrata dalle opinioni del Panormita, i cui motti, ripetuti con orgoglio dagli accademici napoletani, accompagnano e commentano la narrazione di Suppazio.

Soltanto nella terza parte Pontano mette in scena se stesso, anche se soltanto per mezzo di una evocazione indiretta. Dopo un compiaciuto e scherzoso ritratto dei suoi tratti somatici, Pontano viene descritto da un punto di vista straniante e irresistibilmente comico: quello del figlio Lucio, che si affaccia sulla strada per raccontare agli astanti il litigio tra il padre e la madre, gelosa degli amori senili del poeta. Tale scena rappresenta uno snodo nel dialogo: da questo punto in poi la divagazione e il *pastiche*, il gioco poetico e la maschera sostituiscono ogni forma di discussione. Come in una sorta di balletto, nella strada si alternano diverse figure che recitano numerosi versi, curatissimi dal punto di vista formale. In queste pagine, dunque, viene alla ribalta, attraverso diverse maschere, il Pontano poeta, apparizione che conclude un dialogo in buona parte destinato alla difesa della poesia dalle critiche ottuse dei grammatici. Soltanto con il tardo e pensoso *Aegidius*, d'altronde, Pontano sceglierà di rappresentarsi nelle vesti di filosofo e teologo.

Il lungo *pastiche* conclusivo rappresenta un pezzo di bravura non indifferente ma anche il cuore allusivo del dialogo. L'episodio storico narrato dal *poeta personatus*, il ruolo di Quinto Sertorio nel fronte spagnolo della guerra civile tra Silla e Mario, rimanda molto probabilmente alle rivolte dei baroni (1486-87). Al poeta popolano, in una sorta di straniante carnevale, viene concessa la facoltà di rappresentare, in veste parodica e allo stesso tempo paludata, il lacerante conflitto. Decodificare la trama allusiva, però, non è affatto semplice. D'altronde, come si è già accennato, la scelta di Pontano sembra quella di aggirarsi cautamente sulla soglia del non-dicibile, praticando una raffinata dissimulazione. Proprio una siffatta condizione della scrittura esclude interpretazioni e letture a chiave dei versi pontaniani. Semmai il gioco prefigura lo scacco, per lo meno parziale, del lettore, a partire dai contemporanei, compresi, può darsi, gli stessi sodali dell'accademia.

FRANCESCO BARONI

BENEDETTO CROCE E L'ESOTERISMO

Donde mai vengono a noi quelle che si chiamano le nostre scoperte di verità, le nostre creazioni di bellezza, gli impeti generosi, il coraggio e la fiducia dell'azione? Per quali vie ascose dei nervi e del sangue, per quali complicazioni della eredità, per quale efficacia (si direbbe) dell'aria che respiriamo, per quali ripercussioni dei più lontani moti di altre anime nella nostra? Veramente non son più nel mondo i morti, o non invece sono in esso gli eternamente vivi, che hanno raggiunto quella pienezza di vita che è della sillaba di Dio che non mai si cancella, e che invisibili ci assistono, ci stimolano, ci rimproverano e ci indirizzano? E che cosa saremmo noi senza quelle forze cosmiche, e che cosa esse sarebbero senza di noi, che le riceviamo e creiamo e ricreiamo con l'opera nostra, che è, in un unico atto, nostra e del Tutto, individuale e universale?

Filosofare è sempre dissipare misteri

B. Croce, *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso* (1948).

Introduzione.

Negli ultimi anni la ricerca storiografica è pervenuta ad una soddisfacente definizione dell'esoterismo, inteso come un insieme di correnti e movimenti dell'Occidente moderno caratterizzati da una comune «forma di pensiero». ¹ Ciò ha suscitato indagini feconde sui rapporti tra tali tradizioni e le varie dimensioni (arte, letteratura, scienza, pen-

¹ L'espressione è di Antoine Faivre. Al centro della «forma di pensiero» dell'esoterismo occidentale moderno si troverebbero, secondo Faivre, le idee di una corrispondenza analogica tra il microcosmo e il macrocosmo (l'essere umano e l'universo sono l'uno il riflesso dell'altro) e di una natura viva, animata; la nozione di esseri angelici, di mediatori tra l'uomo e Dio, ovvero di una serie di livelli intermedi tra la materia e lo spirito; il principio della trasmutazione interiore (cf. in particolare A. FAIVRE, *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*, a c. di F. BARONI, Brescia 2012). Si vedano inoltre, per una molteplicità di approcci metodologici, i vari contributi (in particolare di Faivre, Hanegraaff, von Stuckrad e Pasi) pubblicati in *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, a c. di A. GROSSATO, Milano 2008.

siero politico) della cultura europea moderna e contemporanea. Nel panorama editoriale italiano odierno, un'espressione compiuta di tale indirizzo di ricerca è il venticinquesimo tomo della *Storia d'Italia* di Einaudi (2010), dedicato, appunto, all'*Esoterismo*.² Come illustrato dal volume in questione, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si assiste anche in Italia all'emergere (o al riemergere) di una spiccata sensibilità nei confronti delle tematiche esoteriche. L'interesse per queste ultime travalica rapidamente i confini dei singoli *milieux* occultisti, finendo per contagiare vaste cerchie di intellettuali. Se già nella seconda metà dell'Ottocento personalità di spicco come Capuana e Fogazzaro si erano fatte portavoce dello spiritismo di Kardec, all'inizio del nuovo secolo la teosofia e l'antroposofia si diffondono in modo capillare negli ambienti intellettuali, coinvolgendo scrittori come Giovanni Amendola e suscitando entusiasmi nelle avanguardie letterarie.³ Tali correnti, unendosi a tradizioni endogene,⁴ erano destinate ad alimentare in modo originale il dibattito sul sacro nell'Italia della prima metà del Novecento, e a spianare la strada a nuove forme di spiritualità.⁵

Date queste premesse, è lecito aspettarsi che una personalità intellettuale come quella di Benedetto Croce, al centro di una fitta rete di conoscenze e attento alle varie istanze culturali del suo tempo, finisse per incontrare sulla sua strada tematiche, problematiche e personaggi appartenenti all'ambito esoterico; ed infatti così fu.

A favorire questo incontro, come mostrato a suo tempo da Daniela Coli,⁶ fu senza dubbio il ruolo di «consulente letterario» ricoperto da Croce presso Laterza per tutta la prima metà del secolo. Sia

² *Storia d'Italia. Annali. 25. Esoterismo*, a c. di G.M. CAZZANIGA, Torino 2010.

³ Su tali questioni, cf. M. PASI, *Teosofia ed antroposofia nell'Italia del primo Novecento*, *ibid.*, pp. 569-98, ma anche A. GRIPPO, *L'Avanguardia esoterica*, Potenza 1997 e S. CIGLIANA, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Napoli 2002².

⁴ Come le varie forme di neo-paganesimo ermetico, pitagorico, «egizio» etc., e le confraternite massoniche e para-massoniche ad esse sovente legate (cf. G.M. CAZZANIGA, *Ermetismo e egizianesimo a Napoli*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 547-66).

⁵ Su questo punto, cf. G. FILORAMO, *Tradizioni esoteriche e nuove forme di religiosità*, *ibid.*, pp. 695-717.

⁶ D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna 1983, poi con il titolo *Il filosofo, i libri, gli editori: Croce, Laterza e la cultura europea*, Napoli 2002.

Laterza che lo stesso Croce, infatti, erano spesso sollecitati da autori (e traduttori) di spiritualità ed esoterismo, desiderosi di veder pubblicate le proprie opere dall'editore di Bari. Quest'ultimo, non disdegnando gli introiti garantiti da tali pubblicazioni, che andavano a compensare le magre vendite della «roba grave» sponsorizzata da Croce, aveva istituito a tal fine la celebre «Collezione di studi religiosi, iniziatici ed esoterici». Fu così che dinanzi agli occhi del filosofo si spalancarono i vasti spazi delle emergenti religiosità occultiste ed esoteriche, che all'inizio del Novecento godevano di ampia popolarità, e con cui un editore accorto come Laterza non poteva non misurarsi.

Ma l'incontro tra Croce e l'esoterismo, da un punto di vista più generale, fu anche il naturale prodotto della temperie culturale dei primi decenni del Novecento, caratterizzata da una vivace reazione antipositivista che vide coinvolti, assieme ai più autorevoli interpreti del neohegelismo italiano, gli ambienti delle avanguardie letterarie e le più varie correnti spiritualiste ed esoteriche. L'osmosi tra queste diverse aree culturali fu tale che alcuni pensatori idealisti — il caso più emblematico fu quello di Piero Martinetti — integrarono senza difficoltà, all'interno del proprio sistema speculativo, robuste suggestioni esoteriche ed orientalistiche, pur tenendo a scanso di equivoci a distinguersi, sul piano filosofico, da ciò che percepivano come forme di occultismo e di «irrazionalismo» deteriore.⁷ Questo secondo atteggiamento, di distinzione e critica talora assai severa, fu proprio anche di Croce. Emblematica, a questo riguardo, la battuta del 1907 con cui il filosofo si rivolse ai «signori occultisti e spiritisti», esortandoli a non pretendere di avere affinità con «uomini che lavorano a tavolini diversi dai loro, e che adoperano bensì com'essi la parola 'spirito' ma allo stesso modo che l'hanno in comune coi venditori d'acquavite».⁸ Vedremo del resto che lo spettro di un irrazionalismo camuffato da idealismo, e quindi doppiamente pericoloso,

⁷ Di Martinetti si vedano ad esempio gli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, Milano 1976, contenenti molti riferimenti alle correnti esoteriche occidentali (in particolare alla cabala e alla teosofia).

⁸ Cit. in G. SASSO, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, Napoli 2001, p. 712. Su questo aspetto — l'interrelazione, cioè, tra ambienti idealisti ed avanguardie artistico-letterarie, uniti nel comune fronte dell'antipositivismo, e sulle sugge-

aleggia costantemente nella polemica crociana contro gli spiritualismi di matrice esoterica del suo tempo, come già rilevato dalla critica.⁹

Esaminare questo rapporto teso, e talora apertamente conflittuale, tra Croce e le correnti esoteriche dell'inizio del Novecento, anche alla luce delle ultime pubblicazioni e risultanze documentali, non esaurisce tuttavia la problematica che qui ci proponiamo di affrontare. Anzi, proprio l'essersi molto soffermati, in passato, sul ruolo di «censore» svolto da Croce, sui suoi ricorrenti «rimbrotti» al Laterza e sulle sue vibranti denunce dell'irrazionalismo del suo tempo, ha generato un paradigma interpretativo che, pur cogliendo alcuni importanti elementi di verità, è tuttavia piuttosto fuorviante se applicato in modo estensivo: quello di un Croce anti-esoterico, in quanto ostile alle nuove religiosità occulteggianti e sospettoso nei confronti di tutto quanto esulasse dai criteri di una salvifica ragione filosoficamente intesa.

Un paradigma simile è debole per inquadrare il rapporto tra Croce e l'esoterismo, e lo è perché poggia su una visione riduttrice dell'esoterismo stesso. Un simile approccio ha senso, infatti, solo se ci si limita ad includere in questa categoria i movimenti esoterici sorti in Europa tra la metà dell'Ottocento e la metà del Novecento (spiritismo, occultismo, teosofia blavatskiana, antroposofia, varie forme di tradizionalismo e perennialismo). Se intendiamo con «esoterismo», invece, la «forma di pensiero» descritta dagli studi accademici recenti, che fa la sua comparsa nel Rinascimento nelle sue articolazioni neoplatoniche, magiche e ermetizzanti, e che intrattiene rapporti complessi e strutturali con la genesi della modernità,¹⁰ il nostro angolo prospettico slitta sino a restituirci un'immagine diversa: quella di un Croce che, pur partendo dal fermo postulato del primato della filosofia come affermazione razionale dello Spirito, mostra interesse per vari filoni dell'esoterismo occidentale, nei quali trovava di che appagare una sensibilità intellettuale ad ampio spettro, nonché, in alcuni casi, le proprie inclinazioni di erudito, bibliofilo e storico del pensiero.

stioni esoteriche a cui entrambi gli ambienti furono esposti — si veda soprattutto S. CIGLIANA, *op. cit.*

⁹ Oltre ai citati studi di Daniela Coli, cf. il capitolo *Croce e la cultura irrazionalistica*, in S. CIGLIANA, *op. cit.*, pp. 91-102.

¹⁰ Si vedano su questo punto, ad esempio, le osservazioni di A. FAIVRE nell'*Introduzione a L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 9-27.

Volendo rintracciare l'origine della sensibilità di Croce nei confronti di varie correnti esoteriche del passato, essa ci sembra dover essere ricondotta, in ultima analisi, ad alcune trame profonde che innervano la sua formazione culturale e filosofica ed orientano in modo decisivo il suo discorso speculativo. Il primo e più importante fattore da tener presente, da questo punto di vista, non può essere altro che il retaggio di Hegel — quell'Hegel suo «eterno amore e cruccio» da cui Croce deriva l'idea, fondamentale, secondo cui la realtà si dà come spirito che continuamente si determina e si produce. Come è noto, di Hegel si sono potute tratteggiare, specie in tempi recenti, interessanti ed acute letture «ermetiche». Esemplare a questo riguardo è il volume *Hegel and the Hermetic Tradition* (2001) di G.A. Magee.¹¹ Nel ricostruire l'itinerario «esoterico» di Hegel, Magee mostra come la forte sensibilità del filosofo di Stoccarda per la mistica e per varie forme di esoterismo medievale e rinascimentale (tra cui l'alchimia), nonché per il magnetismo animale e gli stati alterati di coscienza indotti dalle pratiche mesmeriche, affondasse le proprie radici nella temperie religiosa ed intellettuale del Württemberg della fine del XVIII secolo, animata da forti correnti di pietismo teosofico, in cui simili interessi erano assai diffusi.¹² Hegel sarebbe

¹¹ Volume sotteso, per la verità, da un'importante letteratura critica. Tra gli studi sulle radici mistiche ed esoteriche della filosofia hegeliana qui si possono citare almeno: G. PLIMPTON ADAMS, *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*, Berkeley 1910; J.N. FINDLAY, *Hegel. A Re-Examination*, London, New York 1958; J. D'HONDT, *Hegel Secret*, Paris 1968 (trad. it. *Hegel segreto: ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, Milano 1989); D. WALSH, *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel*, Thesis (Ph.D.), University of Virginia, 1978; C. O'REGAN, *The Heterodox Hegel*, Albany 1994.

¹² G. MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Ithaca (NY) 2001, p. 4. In seguito, Hegel avrebbe sviluppato tali interessi nelle lezioni su Bruno e Böhme tenute all'università di Jena (1801-07), nonché nella frequentazione — avvenuta anche grazie a Schelling — dei circoli romantici della stessa città, avidi lettori delle opere di Böhme e Oetinger. Infine questa sensibilità avrebbe trovato espressione, durante la fase berlinese della vita del filosofo (1818-31), nell'amicizia con Franz von Baader (1765-1841), insigne teosofo e rappresentante di spicco della *Naturphilosophie* tedesca, con cui Hegel studiava le opere di Meister Eckhart. Quello di Hegel per varie forme di esoterismo del passato, come si vede, è un interesse che non ha nulla di marginale o di aneddótico. Secondo Magee, esso si rifletterebbe persino nella strutturazione interna dell'opera hegeliana, a suo parere ispirata a uno schema ermetico. In questo senso la *Fenomenologia*

un filosofo ermetico in quanto afferma da un lato l'assoluta trascendenza dello Spirito, dall'altro la necessità dell'atto della creazione, creazione che consente a Dio di conoscersi attraverso l'uomo che lo contempla. Questa «circolarità» caratterizzante il rapporto uomo-Dio sarebbe dunque, secondo Magee, il più importante contributo della filosofia ermetica al pensiero hegeliano.

Senza esprimere una valutazione circa l'importanza effettiva di questo lascito ermetico in Hegel, o sugli aspetti controversi e parziali di tale lettura, limitiamoci a rilevare che la centralità di autori dall'ispirazione fortemente esoterica come Böhme tra le varie fonti del pensiero hegeliano è stata ormai dimostrata dalla critica al di là di ogni ragionevole dubbio. «Leggere le sue opere suscita sensazioni meravigliose», dirà Hegel di Böhme nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*,¹³ inserendo il «calzolaio di Görlitz» in una posizione strutturalmente cruciale del corso: all'inizio della sezione della «filosofia moderna», al fianco di Bacone e immediatamente prima di Cartesio. Significative, del resto, sono anche le pagine hegeliane sul «pre-moderno» Bruno, sostenitore dell'«idea vivente d'unità del tutto»,¹⁴ il quale «comincia a pensare l'unità assoluta e concreta e tenta di cogliere e mostrare l'universo nel suo sviluppo, (...) e come ciò che è esteriore sia degno delle idee».¹⁵ Il che basta per cogliere il nesso che unisce, dal punto di vista dello stesso Hegel, la filosofia del Nolano al moderno idealismo.¹⁶

Riprenderemo questi temi nel corso del testo, ed in particolare nella «Conclusione». Qui limitiamoci ad osservare che la maturazione, avvenuta in anni recentissimi, della nozione scientifica di

corrisponderebbe ad uno stadio di purificazione, di astrazione dalle bassezze mondane e di preparazione alla saggezza; la *Logica* a un'ascesa al livello della forma pura; la *Filosofia della Natura* descriverebbe un'emanazione dello Spirito Universale nel contesto del mondo spazio-temporale, e la *Filosofia dello Spirito* sarebbe il ritorno della natura creata a Dio.

¹³ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a c. di R. BORTOLI, Roma, Bari 2009, p. 461.

¹⁴ *Ibid.*, p. 436.

¹⁵ *Ibid.*, p. 442.

¹⁶ Sui rapporti tra Hegel e Bruno, si veda G. MAGEE, *Hegel and the Hermetic Tradition*, cit., pp. 33 sgg.

«esoterismo», è il primo fattore che ci permette di affrontare tali questioni in un'ottica diversa, più complessa e storicamente più efficace, rispetto a quanto fatto in passato. Accanto a questo occorre segnalare un altro elemento, e cioè la recente pubblicazione di alcuni importanti carteggi: le lettere di Julius Evola a Croce, le quali ci forniscono interessanti informazioni sui rapporti tra i due pensatori;¹⁷ i carteggi di Ernesto De Martino del periodo 1940-43, anni in cui prende forma l'ambizioso disegno del *Mondo magico*;¹⁸ e infine l'ingente epistolario Croce-Laterza, pubblicato in quattro volumi tra il 2004 e il 2009.¹⁹ Da ultimo, ci è stato di grande aiuto l'accesso ai carteggi inediti di Croce, per il quale ringraziamo l'Istituto italiano per gli studi storici e la Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce».

1. *Esoterismi contemporanei.*

Va detto in primo luogo che Croce fu spesso affascinato da tradizioni e credenze popolari relative alla magia. Nel suo *Storie e leggende napoletane* (1919), composto da scritti giovanili, egli ripercorre ad esempio le leggende relative alle «case degli spiriti» e alle «scritte misteriose» dei muri della vecchia Napoli. Croce dedica due pagine a Raimondo di Sangro (1710-70), e alla Cappella Sansevero «ricolma di barocche e stupefacenti opere d'arte»,²⁰ soffermandosi sulla cupa fama di cui godeva il principe presso il popolino, che lo equiparava ad una «incarnazione napoletana del dottor Faust o del mago salernitano Pietro Barliario». ²¹ Ma al di là di quest'interesse per l'aneddotico e per il colore locale, è certo che sin dal primo decennio del Novecento Croce venne a contatto con personalità che incarnavano, seppure in modo diverso, l'interesse per le tradizioni magiche ed esoteriche dell'Occidente moderno.

¹⁷ *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, a c. di S. ARCELLA, Roma 1995.

¹⁸ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico». Carteggi, 1940-1943*, a c. di P. ANGELINI, Lecce 2007.

¹⁹ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio*, 4 voll., a c. di A. POMPILIO, Bari 2004-09.

²⁰ B. CROCE, *Storie e leggende napoletane* (1919), Bari 1967⁶, p. 336.

²¹ *Ibid.*

I. I. *Luigi Martinotti e il Nuovo sistema cosmico-sociale.*

Un primo episodio, appena conosciuto eppure per molti versi significativo, è sintomatico di questo incontro. Come ci racconta egli stesso, nel 1905 Croce riceve uno «scartafaccio», accompagnato da una lettera che gli chiede un suo giudizio sul testo. L'autore è Luigi Martinotti, nato a Torino nel 1863; l'opera uscirà nel 1921 a Genova con il titolo *Nuovo sistema cosmico-sociale*.²² La prima reazione di Croce non è delle più entusiaste: «Misi da parte lo scartafaccio, che col suo titolo annunziante una nuova dottrina dell'universo, e con certe figure a penna di astri e di atomi, non mi sorrideva di liete promesse». ²³ Tuttavia il filosofo è costretto a ricredersi: «Soltanto dopo alcuni giorni, ripigliandolo tra mano per restituirlo a chi me l'aveva inviato, per iscrupolo mi feci a scartabellarlo e a scorrerne qualche pagina. Ma, contro l'aspettazione, lo scritto legò il mio interesse, tanto che tirai a leggerlo sino in fondo». ²⁴

Non c'è dubbio che ad incuriosire Croce è anche il singolare percorso biografico ed intellettuale dell'autore dello «scartafaccio». Martinotti, attivista anarchico, era stato condannato a quindici anni di prigione per sequestro di una bambina a Genova. In una cella delle Murate a Firenze egli riconosce un «gabinetto di meditazione», e lì

²² Nell'archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» sono conservate ventitré tra lettere e cartoline di Martinotti a Croce: undici del 1905, una del 1906, nove del 1914 e due del 1915. La prima è datata 8 giugno 1905. In essa si può leggere: «Illustrissimo Sig. Professore, abbisognoso del giudizio di un dotto, le invio il presente manoscritto a volerle dare una guardata, e, se lo crederà degno, onorarlo di una recensione. È una specie di apologia che, sotto pseudonimo, io faccio del mio sistema, e di me stesso. Vi sono pure qua e là espresse idee di una morale un po' vieta, ma ... ad ogni modo, se si deciderà giudicarlo, sia pure in tutto e per tutto rigorosissimo. Permettendomi pertanto ripassare nell'entrante settimana, onde apprendere se vorrà interessarsene, con tutto rispetto la salute e mi segno. Devotissimo Luigi Martinotti. P.S. La recensione mi sarebbe indispensabile affine di decidere un qualche editore a pubblicare a proprie spese il suddetto lavoro, essendo io poverissimo». In seguito alle reiterate richieste di Martinotti, Croce finirà per scrivere una recensione al volume, pubblicata nella rivista «Pungolo», 22 set. 1905.

²³ B. CROCE, *Un indagatore del mistero dell'universo*, in *Saggio sullo Hegel*, Bari 1927³, p. 423.

²⁴ *Ibid.*

elabora il proprio sistema di pensiero. Intenzionato a pubblicare la sua opera, si reca a Marsiglia per cercare lavoro, ma non vi riesce ed è costretto a tornare (a piedi!) in Italia, dove sottopone il suo testo ad alcuni illustri professori che glielo restituiscono senza leggerlo. Dopo aver tentato invano di convincere il prefetto di Napoli a prendere in considerazione la sua opera, viene internato in manicomio, in cui resta dal 1904 al 1905, e diventa ben presto un caso clinico.

Croce potrebbe trattare con sdegno l'opera di questo curioso personaggio, ed invece la considera con estrema attenzione:

Chi ha scritto le pagine che ho innanzi è, manifestamente, uno di quei temperamenti da cui, secondo la forza maggiore o minore delle doti intellettuali, e secondo le varie contingenze della vita, vien fuori il filosofo, il mistico, l'asceta, il riformatore religioso, — o in cui ciascuna di queste figure è quasi abbozzata e in embrione. Come in ogni religione e filosofia, il motivo della ricerca è in lui un bisogno etico, l'aspirazione alla conquista della beatitudine attraverso la viva coscienza ed esperienza dei mali umani. Egli è di coloro che (per valersi di una sua bella espressione) non hanno studiato in altra università che nella «grande università del dolore». ²⁵

Per quanto riguarda il contenuto del volume, Croce ne ripercorre la trama concettuale, sottolineandone in particolare lo spiritualismo di fondo: «Il Martinotti, anzitutto, non crede all'esistenza della materia (...). La materia non è altro che forza, e la forza, sottoposta ad analisi più intensa, si cangia in Dio». ²⁶ In questo radicale spiritualismo, che certo in qualche modo era a Croce simpatetico, si affacciano ben presto nozioni esplicitamente spiritico-teosofiche:

E il vero è la felicità, e a esso tende tutta la realtà. (...) I mali e gli errori sono come gl'incidenti che rendono vario e attraente il viaggio. Tutto trapassa e nulla può morire, e la morte è una palingenesi: gli esseri più alti si elevano ancora, passando dagli astri minori ai maggiori, e lasciando il loro posto ai sopravvengenti. Gl'individui si sono già presentati e si ripresenteranno infinite volte alla vita ... ²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 428.

²⁶ *Ibid.*, pp. 429, 430.

²⁷ *Ibid.*, p. 431.

La curiosità di Croce nei confronti di questo sincretico spiritualismo teosofeggiante non si spinge certo sino all'adesione filosofica. Egli rileva tuttavia che, nelle indagini compiute dal Martinotti con fervore di autodidatta, si celano verità da sempre note ai pensatori occidentali.²⁸ E conclude:

Mi è parso tuttora che valesse la pena di far conoscere in qualche modo questo singolare spirito, con cui mi sono imbattuto. E confesso che, costretto a leggere quotidianamente molti libri dotti e metodici di scrittori di cose filosofiche, ai quali manca, della filosofia, ogni sentimento, ogni entusiasmo, ogni fremito, ogni angoscia, la lettura dello scartafaccio del Martinotti, pur nel suo disordine, nelle sue ingenuità e nei suoi errori di ortografia, mi ha procurato la voluttà di chi, percorrendo un deserto, veda comparire a un tratto innanzi ai suoi occhi un cespuglio di selvaggia vegetazione.²⁹

In questo primo incontro con la cultura esotericeggiante del suo tempo, risalente al 1905, Croce mostra una certa benevola apertura. Esso sarà ben presto seguito da altri, non sempre altrettanto pacifici, e suscitati spesso, come detto, dal ruolo ricoperto dal filosofo presso la casa editrice Laterza.

1.2. *La «Biblioteca esoterica» di Laterza: spiritismo, teosofia, antroposofia.*

Nei primi decenni del Novecento, infatti, le più note case editrici italiane accoglievano volentieri pubblicazioni di carattere esoterico. Allora, come osserva Marcegliano, «lo studio dell'esoterismo era parte integrante della cultura, o, perlomeno, della cultura alta».³⁰ Quale che fosse il livello della cultura in questione, l'appetito del

²⁸ «Ma io non lo seguirò nell'esposizione delle sue idee circa l'anarchia e il socialismo e la sovrappopolazione, e via dicendo: come non ho potuto se non dare un piccolo saggio delle varie teorie abbozzate nel suo scritto, senza sceverare il vero dal contestabile, il ragionato dall'immaginato, senza indicare le lacune e il saltuario dell'esposizione, e, soprattutto, senza notare quanta parte di esse, che il Martinotti crede di avere scoperta (e alla quale è certamente notevole che sia pervenuto da sé come autodidatta e mediatore più o meno solitario), è già patrimonio secolare della filosofia» (*ibid.*).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ A. MARCEGLIANO, *L'editoria esoterica ai tempi del fascismo*, in *Esoterismo e fascismo. Storia, interpretazioni, documenti*, a c. di G. DE TURRIS, Roma 2006, pp. 377-81, p. 377.

pubblico per le tematiche spiritualistiche ed esoteriche era tale da indurre molti editori a moltiplicare le pubblicazioni in questo ambito. Laterza, con cui Croce collaborò sin dagli esordi (1901-02), non fece eccezione, e pubblicò dal canto suo la già citata collana «Studi religiosi iniziatici ed esoterici», la cosiddetta «Biblioteca esoterica», sulla quale restano fondamentali gli studi di Daniela Coli.³¹

La Coli definisce questa collana «l'antiCroce», poiché — come vedremo — il filosofo guardava ad essa con estrema diffidenza, così come guardava con diffidenza all'occultismo teosofico e antroposofico che tanto successo riscuoteva in quegli anni anche in Italia. Giudizio confermato da Antonella Pompilio, secondo la quale Croce si limitò a «tollerar[e] l'esistenza» di questa collana, e «a farne il bersaglio di frecciate sottilmente ironiche». ³² Croce non poteva che tollerarla, del resto, se è vero che la «Biblioteca esoterica» rappresentò «un'indispensabile fonte di introito nella conduzione economica della casa editrice». ³³

A questo riguardo spiega la Coli:

Di fronte alla «Critica» passiva nel '14, ai libri della «Biblioteca di Cultura Moderna», dei quali si stampavano appena mille copie per edizione, destinati spesso (...) a rimanere invenduti, o nei casi più fortunati a raggiungere, al massimo, la seconda edizione, il pubblico della «Biblioteca esoterica» (...), vasto ed eterogeneo, e, comunque, capace di esaurire, dal 1906 al 1947, ben dodici edizioni dei *Grandi iniziati* di Schuré, rappresentò, per circa mezzo secolo, insieme ai proventi della cartoleria-libreria, la vena d'oro della Laterza. Al contrario degli «Scrittori d'Italia», perennemente passivi, o degli «Scrittori stranieri», falliti dopo solo due anni di vita, la produzione esoterica, nata e sviluppatasi parallelamente alla «roba grave» di Croce, non conobbe mai momenti di crisi. ³⁴

Di fatto, rispetto alla «Biblioteca esoterica», Croce si trovò assai spesso a svolgere il ruolo del censore, riservandosi di non concedere il suo *imprimatur* alle pubblicazioni che gli parevano meno raccomandabili.

³¹ Cf. soprattutto D. COLI, *Croce Laterza e la cultura europea*, cit., pp. 203-26.

³² B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, a c. di A. POMPILIO, Bari 2004, p. XXI.

³³ D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 204.

³⁴ EAD., *Il filosofo, i libri, gli editori*, cit., p. 306.

Il primo di questi episodi riguarda una pubblicazione spiritista. Il 3 novembre del 1907, infatti, Laterza scrive a Croce di aver ricevuto «da certo Arturo Reghini, della Bibl(ioteca) filosofica di Firenze, la trad(uzione) del vol. di Stead *After Death*», e chiede al filosofo un suo giudizio sul libro e sul traduttore.³⁵ William Thomas Stead (1849-1912) era un noto giornalista britannico, impegnato nella causa pacifista e seguace dello spiritismo, destinato a perire tragicamente, pochi anni dopo, nel naufragio del *Titanic*.³⁶ Quanto ad Arturo Reghini (1878-1946), si tratta di una figura ben nota negli ambienti esoterici del tempo: massone e teosofo, Reghini era amico di Prezzolini e Papini, che s'interessavano anch'essi, in quegli anni, allo spiritismo e all'occultismo, e che trovavano nel fiorentino, fondatore della «Biblioteca teosofica» (poi «Biblioteca filosofica») nel 1903, un valido referente in materia di esoterismo.³⁷ Reghini, da parte sua, collaborò al «Leonardo» con diversi pseudonimi.³⁸ In seguito fu autore di libri di ispirazione pitagorica e collaborò con Julius Evola ed il celebre «gruppo di Ur» prima della spettacolare rottura del 1928.³⁹

La risposta di Croce a Laterza è interessante per due ragioni. La prima è che il filosofo afferma di conoscere personalmente Arturo Reghini. Si tratta di un'informazione preziosa, perché non compare in nessun'altra fonte di nostra conoscenza. È possibile che il giovane Reghini abbia incontrato Croce a Firenze, forse tra il 1905 e il 1907,

³⁵ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 366.

³⁶ J.O. BAYLEN, *Stead, William Thomas (1849-1912)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.

³⁷ Cf. la seguente lettera di Prezzolini a Reghini: «Perugia, 22.I.1906. / Caro Righini [*sic*], ho ricevuto le tre opere e la ringrazio. Mi trovo in un momento in cui la sua gentilezza mi sarà molto opportuna. Debbo tenere il 7 marzo una conferenza alla Soc(ietà) Pro-Cultura sullo spiritismo. Io non mancherò di adoprare questa occasione per fare conoscere la Phil(osophical) Library. Ma in cambio avrei bisogno che Lei mi indicasse e mi spedisse più presto che può libri dove si trovino illustrazioni spiritiche, tanto per giustificare la mia conferenza in quella Sede (...). Mi creda suo dev.mo Giuseppe Prezzolini» (*Carteggio Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini*, vol. I, a c. di S. GENTILI, G. MANGHETTI, Roma, Lugano 2003, p. 529).

³⁸ *Esoterismo e fascismo*, cit., p. 200.

³⁹ Su Reghini, si vedano R. SESTITO, *Il figlio del Sole. Vita e opere di Arturo Reghini, filosofo e matematico*, Ancona 2003 e N.M. DI LUCA, *Arturo Reghini. Un intellettuale neo-pitagorico tra massoneria e fascismo*, Roma 2003.

in una delle numerose visite fiorentine del filosofo, che in quegli anni intratteneva rapporti con gli ambienti delle avanguardie letterarie.⁴⁰ Lo stesso Croce, come si evince da una lettera di Prezzolini del 29 maggio 1908, sarà invitato a tenere una conferenza alla «Biblioteca filosofica» di Firenze, «facendo una corsa qui e portando un po' della sua chiara intelligenza su qualche problema fondamentale».⁴¹ L'invito gli fu nuovamente rivolto dall'ex teosofo Giovanni Amendola, all'epoca direttore della biblioteca, nel novembre del 1909.⁴²

Il secondo aspetto interessante è il giudizio, assai categorico, formulato da Croce sul libro di cui Reghini propone a Laterza la pubblicazione:

Vi rimando il vol. proposto dal Reghini. Che cosa dirvi? Si tratta di scioccherie *spiritistiche*. Può darsi che il volumetto andrebbe commercialmente, con un po' di *réclame*. Ma, pel resto, a me pare cosa di nessun valore. Conosco il Reghini, che è una gentile persona. Nello scrivergli, siate diplomatico e non fate il mio nome.⁴³

Sempre nel 1907, nel testo *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, criticando i toni massimalistici e il titanismo magico dei leonardiani, Croce aveva attaccato senza reticenze i «signori occultisti e spiritisti», esortandoli a non pretendere di avere affinità con «uomini che lavorano a tavolini diversi dai loro, e che adoperano

⁴⁰ Su questo argomento, si veda P. COLONNELLO, *Croce e i vociani*, Genova 1984, e S. CIGLIANA, *Futurismo esoterico, pass.* Croce era in contatto con Papini almeno dal 1902, e lo rivedeva quando era in visita a Firenze, dove incontrava anche altri intellettuali che gravitavano attorno alla rivista «Il Leonardo» (1903-07). Cf. B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1906-1916*, Napoli 1987, pp. 4-71: «3 agosto [1906]. Riveduti il Papini e il Calderoni» (*ibid.*, p. 15); «11 settembre [1906]. Partenza per Firenze. Arrivo alle 17. La sera, all'albergo, sono venuti il Papini, il Luchaire, e altri» (*ibid.*, p. 20). Sempre nel 1906, Croce sarà ancora a Firenze tra il 23 e il 28 settembre (*ibid.*, pp. 70, 71). Con Prezzolini la corrispondenza inizierà più tardi, nel febbraio del 1904.

⁴¹ B. CROCE, G. PREZZOLINI, *Carteggio*, vol. I, 1904-1910, a c. di E. GIAMMATTEI, Roma 1990, p. 108.

⁴² Lett. del 10 nov. 1909, *Carteggio Croce-Amendola*, a c. di R. PERTICI, Napoli 1982, p. 57. Croce, schermendosi, rispose di essere «poco conferenziere, sebbene molto conversatore» (lett. del 17 nov. 1909, *ibid.*).

⁴³ Lett. del 6 nov. 1907 (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 371).

bensi com'essi la parola 'spirito' ma allo stesso modo che l'hanno in comune coi venditori d'acquavite». ⁴⁴

Ma torniamo alla traduzione proposta da Reghini. Di fronte al tentativo di dissuasione di Croce, è il caso di riportare anche la risposta di Laterza, esemplare nel suo pragmatismo, ed emblematica delle ricorrenti divergenze tra l'editore barese ed il filosofo (che erano come «suocera e nuora», secondo un'espressione dello stesso Laterza):

La ringrazio del suo parere sul libro di Stead e deciderò se devo pubblicarlo, perché Ella ben sa che il pubblico sciocco o lettore di sciocchezze supera di molto quello che legge libri seri, e quindi dal lato commerciale non bisogna trascurarlo. ⁴⁵

In quegli anni, del resto, lo spiritismo scatenava accesi dibattiti ai vertici della cultura scientifica internazionale, e il mondo editoriale — non solo italiano — abbondava di simili pubblicazioni. Già nell'ultimo decennio dell'Ottocento Cesare Lombroso (1835-1909), professore di psichiatria all'Università di Torino, si era detto «vergognato e dolente d'aver combattuto con tanta tenacia la possibilità dei fatti cosiddetti spiritici (...) dico dei fatti perché alla teoria sono ancora contrario. Ma i fatti esistono ed io dei fatti mi vanto di essere schiavo». ⁴⁶ La certezza del Lombroso della realtà dei «fatti spiritici» fu indotta dalla partecipazione alle sedute della medium pugliese Eusapia Palladino (1854-1918), studiata «dai più prestigiosi consessi accademici d'Europa». ⁴⁷ Nel 1908 la Palladino fu esaminata, proprio a Napoli, da un comitato appositamente nominato dalla «Society for Psychical Research». Sempre nel 1908 veniva data alle stampe «la più scrupolosa ed estesa ricerca sullo spiritismo e sui fenomeni paranormali»: *Parapsicologia e spiritismo* di Enrico Morselli (1852-1929), titolare della cattedra di Psichiatria e psicologia sperimentale e direttore della clinica per malattie mentali dell'Università di Genova. ⁴⁸

⁴⁴ Cit. in G. SASSO, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, cit., p. 712.

⁴⁵ Lettera dell'8 nov. 1907 (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 372).

⁴⁶ Citato in S. CIGLIANA, *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., p. 543.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 545.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 521, 522.

Nel suo volume Morselli si dichiarava convinto che i fenomeni dello spiritismo, ancora trascurati da molti scienziati, sarebbero confluiti nel *corpus* di conoscenze della scienza positiva.⁴⁹

Il dibattito sullo spiritismo, del resto, non doveva essere ignoto a Croce, giacché se ne scorgono tracce negli ambienti intellettuali a lui immediatamente vicini. Il volume del Morselli, ad esempio, è citato nella «Critica» del 1911 da Gentile, che lo definisce un «arsenale di fatti, ipotesi, bibliografia e discussioni d'ogni sorta» sui fenomeni spiritici.⁵⁰ L'articolo di Gentile verte sul filosofo positivista Angelo Brofferio, «convertito» allo spiritismo, e autore del volume *Per lo spiritismo* (1891), descritto come un testo «di grande autorità ed efficacia, la più stringente e stringata apologia che gli spiritisti abbiano, in Italia, della loro fede».⁵¹ Nella conclusione dell'articolo, Gentile accorda agli spiritisti «che essi sperimentino i loro spiriti», ma nega che tali esperimenti possano condurre alla conoscenza della dimensione propriamente spirituale: «questi fenomeni ci rimetteranno innanzi altre apparenze materiali, ma non l'anima».⁵² Dell'anima, nella visione di Gentile, l'uomo fa esperienza in ogni momento della propria vita, e in particolare nell'«esperienza del pensiero che pensa se stesso, la propria infinità, la propria assolutezza nella legge delle proprie categorie».⁵³ Non è escluso, del resto, che la posizione di Gentile sullo spiritismo — caratterizzata, come si vede, da un'apertura di fondo all'esistenza di una fenomenologia paranormale, ma anche dalla negazione del carat-

⁴⁹ La scienza, secondo Morselli, «non è mai finita o definitiva (...). Ciò che in tempi più o meno lunghi fu rifiutato vi entrerà e diverrà nozione positiva (...), postulato e magari assioma. Così avverrà o, meglio, sta avvenendo sotto i nostri occhi, di quell'insieme di fatti e di apparenze che oggi è detto 'spiritismo' (...), fatti sino a ieri apparentemente anomici, mostruosi e immaginari, che si designano sotto i nomi di sogni premonitori, di autoscopia, di presentimenti (...), di magnetismo e fascino, di (...) azioni a distanza per telestesia e telepatia, di visioni e apparizioni, di spettri e allucinazioni veridiche, di scritture automatiche e di personificazioni, di tiptologia, telecenesia, e telergia, di psicofania e materializzazioni, di fantasmi e perfino di necrofonìa» (*Parapsicologia e spiritismo*, Torino 1908, vol. I, p. 5).

⁵⁰ G. GENTILE, *La fine del positivismo (Angelo Brofferio e lo spiritismo)*, «Critica», IX (1911), p. 45.

⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

⁵² *Ibid.*, p. 46.

⁵³ *Ibid.*

tere spirituale della stessa — fosse anche quella di Croce, non solo a quest'epoca, ma anche successivamente.⁵⁴

Ma torniamo a Croce e al suo lavoro di consulente editoriale. Nel 1909, il filosofo pone un nuovo veto all'editore, dissuadendolo dal pubblicare i testi della teosofia anglosassone, che considerava una ciarlataneria pseudo-filosofica con la quale non bisognava comprometersi: «Quanto alla 'Chiave della Teosofia' [di Helena P. Blavatsky], basta il titolo per sconsigliarne la pubblicazione», aggiungendo in modo perentorio: «I libri teosofici sono sempre più o meno ciarlataneschi».⁵⁵ Circa i volumi di Yogi Ramacharaka che Laterza intendeva pubblicare, Croce afferma sempre nel 1909:

I due volumi, che mi avete mandato in esame, appartengono a un indirizzo, che ha ora molta voga in America e che si chiama del *Nuovo Pensiero*. Ma io non potrei consigliare di pubblicarli in italiano.

Si tratta di una specie di propaganda occultista-spiritica; e quella pubblicazione getterebbe cattiva luce sulle pubblicazioni filosofiche della vostra ditta, ingenerando deplorabili confusioni.

Se tenete a stamparlo, vi consiglio di limitarvi *al solo primo volume*, che sta da sé; il secondo è una vanissima ripetizione e amplificazione del primo. E, stampando il solo 1° volume, dovrete mettervi *un'avvertenza dell'editore italiano* (che, nel caso, scriverei io) per fare intendere che il libro viene da voi pubblicato unicamente perché i lettori italiani abbiano qualche conoscenza di quel genere di speculazione. La traduttrice non dovrebbe apporvi prefazione sua.

Ma il meglio sarebbe non farne di nulla. Questi volumi del *Nuovo pensiero* puzzano di ciarlataneria, a cominciare dal nome falso dell'autore!⁵⁶

Spiritismo, occultismo, teosofia e *New Thought* sembrano accomunati, agli occhi di Croce, da un vano anelito alla conoscenza dell'aldilà, che elude ogni logica filosofica, e che produce uno pseudo-sapere dozzinale e ciarlatanesco. Un giudizio simile emerge anche da una lettera del 1909 di Croce a Giovanni Amendola. Amendola, come detto, aveva militato nelle file della teosofia di Madame Blavatsky, teosofia che rappresentava ai suoi occhi «una visione mistica e religiosa della vita» in grado di superare «l'intellettualismo della

⁵⁴ Cf. *inf.*

⁵⁵ Lett. del 4 ago. 1909 (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1901-1910*, cit., p. 556).

⁵⁶ Lett. del 28 ago. 1909 (*ibid.*, pp. 561, 562).

tradizione occidentale senza rinunciare alle sue conquiste sul piano filosofico e scientifico». ⁵⁷ Croce, evidentemente poco sensibile, dal canto suo, al fascino della teosofia blavatskiana, scrive ad Amendola il 4 settembre 1909:

Per me la filosofia è scienza, e serve a farci intendere il *mondo di qua* (così difficile ad intendere). Perché non lavorate voi pure in questo mondo di qua, lasciando l'altro agli spiritisti? Nel mondo di qua, ci sono i poeti, gli scienziati, gli uomini di stato, i governi; nell'altro, i nostri sogni da infermi. ⁵⁸

Il severo giudizio di Croce su questo insieme di correnti, tuttavia, non smosse Laterza dai suoi progetti di pubblicazione. Come ricorda la Coli, malgrado l'opposizione di Croce, Laterza pubblicò, dal 1906 al 1930, ben otto libri di Édouard Schuré, ⁵⁹ il primo dei quali fu il classico *I Grandi Iniziati*, che conobbe addirittura dodici edizioni tra il 1906 e il 1947. Negli stessi anni Laterza pubblicò anche Rudolf Steiner, di cui uscirono, tra il 1919 e il 1932, sette volumi, «ponendosi così tra i principali artefici della fortuna dell'antroposofia in Italia». ⁶⁰

Non furono facili, dunque, i rapporti tra Croce e la «Biblioteca esoterica», che ebbe il dubbio onore di essere citata dal filosofo persino nella commemorazione funebre di Laterza:

La sola delle raccolte alla quale non solo rimasi estraneo — ma non volli volgere l'occhio, fu la *Biblioteca esoterica*, come tu la chiamavi, con i suoi «libri d'oro», con le sue traduzioni dei libri dello Schuré, con i suoi volumi di mistica e di teosofia, editorialmente di molto spaccio, che mi parevano un equo compenso agli altri, commercialmente passivi o di lento spaccio che ti facevo pubblicare. E quando un volume tu volevi pubblicarlo ed io non lo volevo nella Biblioteca di cultura, ti dicevo ridendo di metterlo nella «Biblioteca esoterica», e quando qualche altro pareva da non pubblicare ti ammonivo che «non era buono neppure per la Biblioteca esoterica» (nella quale, del resto, non voglio calunniarla, s'introdussero anche testi assai pregevoli). ⁶¹

⁵⁷ Cit. in D. COLI, *Il filosofo, i libri, gli editori*, cit., p. 309.

⁵⁸ Lett. del 4 set. 1909 (cit. *ibid.*, p. 318).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 319.

⁶¹ Citato in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 203. I «testi pregevoli» cui fa allusione Croce sarebbero, secondo la Coli, quelli di Freud e Jung.

Se sono assai critici, quindi, i giudizi di Croce su spiritismo, occultismo e teosofia, va un po' meglio, ma non di molto, all'antroposofia di Rudolf Steiner, che, probabilmente in virtù della fama del suo fondatore, curatore delle opere scientifiche di Goethe, e del suo richiamo alla «filosofia della libertà», viene almeno considerata degna di un'aperta critica filosofica. Nel 1919 fu infatti lo stesso Croce a far recensire da Gentile sulla «Critica» *La filosofia della libertà* di Steiner. Il volume era stato pubblicato da Laterza lo stesso anno dietro sollecitazione di Giovanni Preziosi e della baronessa Emmelina De Renzis, madre del duca Colonna di Cesarò, la quale dirigeva uno dei due gruppi antroposofici di Roma, il «Pico della Mirandola». Secondo la Coli l'opera di Steiner fu però «stroncata» da Gentile.⁶² Gentile esordisce in effetti in modo sornione: «Che sia proprio una filosofia della libertà non direi».⁶³ E aggiunge:

Lo St. si professa monista. (...) Lo St., come un naturalista del nostro Rinascimento, sa che la natura, nella sua universalità come tutto, non è materia, cosa particolare, anzi quella realtà, per cui tutte le singole cose particolari sono pensabili, e cioè il pensiero.⁶⁴

Curiosamente, però, per Gentile quello di Steiner è un monismo «naturalista» e «immanentista», che «non solo nega ogni al di là rispetto al mondo dell'esperienza, ma nega anche ogni realtà che trascenda il complesso dell'esperienza, quale risulta dalla percezione e dal pensiero».⁶⁵

Ugo Tommasini, traduttore italiano di Steiner, non apprezzò il trattamento riservato al fondatore dell'antroposofia, e scrisse una lettera alla rivista per protestare contro l'interpretazione gentiliana del pensiero steineriano, giudicato poco incline ad attribuire all'uomo una vera libertà, e in fondo «naturalista».⁶⁶ Secondo Tommasini, il pensiero

⁶² *Ibid.*, p. 219.

⁶³ «Critica», XVII (1919), p. 369.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 370.

⁶⁶ Saputo della imminente pubblicazione della sua lettera, Tommasini scrisse a Croce per ringraziarlo: «Illustre Signore, La ringrazio della Sua cortese cartolina con cui mi informa che la lettera sarà pubblicata nel II fasc. del '20 della *Critica*. Sto traducendo, nei ritagli di tempo, la *Goethe's Weltanschauung* dello stesso Steiner, e se

di Steiner è in realtà un monismo spiritualista, giacché per lui tutto è spirito. L'idea non è «ricavata come un'astrazione da una pluralità di singolarità, ma vive come forza creatrice in ogni cosa singola». ⁶⁷ L'uomo è libero quando «realizza in piena indipendenza individuale lo spirito libero ch'è in lui». ⁶⁸ Il che mostra il tentativo di accostare il più possibile lo spiritualismo esoterico di Steiner al pensiero crociano, basato sulla concezione dello spirito come libertà assoluta.

Quanto all'opinione di Croce su Steiner, se è pur vero che quest'ultimo fu considerato degno di essere recensito dalla mordace *plume* filosofica di Gentile, probabilmente Croce non trovava il pensiero del fondatore dell'antroposofia molto più convincente di quello dei teosofi. Il 29 marzo 1929 Croce annotava nei suoi *Taccuini di lavoro*, in modo abbastanza eloquente: «Lunga conversazione con una signora teosofa, allieva di Steiner: una povera signora, illusa da ciarlatani». ⁶⁹ Ancora nel 1946, Croce si lamentava con Franco Laterza dell'andazzo della casa editrice, orfana di Giovanni, e scriveva: «Caro Franco, la fisionomia della casa (...) è troppo di *ristampa* e poco di cose *nuove* (...). Inoltre le ristampe sono di libri insignificanti (Steiner, Capitini, ecc...)». ⁷⁰

Il rifiuto radicale, da parte di Croce, dei prodotti dell'esoterismo *fin-de-siècle*, lo abbiamo detto, deriva soprattutto dallo scorgere in essi una forma di degenerante «irrazionalismo». Se questo, storicamente, si era opposto agli eccessi del positivismo — il quale per Croce «era fallito meschinamente e si era coperto di scredito» ⁷¹ — non era però meno condannabile. Nel X capitolo della *Storia d'Italia* (1928), testo che all'epoca ebbe notevole diffusione, Croce evoca «il torbido stato d'animo» provocato dalla reazione antipositivista del primo Novecento:

Nell'ambiente preparato dal D'Annunzio e dalla invadente ideologia

Ella me lo permetterà, quando l'avrò terminata la sottoporro al giudizio del Suo libero e moderno spirito, che fra l'altro si è tanto occupato di Goethe e col quale lo Steiner ha tanti punti di contatto» (archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce», 7 gen. 1920).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Taccuini di lavoro. 1927-1936*, Napoli 1987, p. 125.

⁷⁰ Citato in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 99.

⁷¹ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928), a c. di G. TALAMO, Napoli 2004, p. 235.

plutocratica, che ricerca le cose vistose, luccicanti e in fondo grossolane, si svolse dunque, in Italia, la filosofia di reazione al positivismo; e perciò la tendenza, che essa prese contro quel superficiale razionalismo, solo in parte, e in coloro che seppero formarsi in un lor proprio ambiente, andò, come doveva, verso un razionalismo più sodo e verace, ma nella maggior parte, sotto molteplici e spesso ingannevoli forme, verso l'irrazionalismo, quantunque solesse e battezzarlo e crederlo «idealismo», combinando un «idealismo irrazionalistico» o uno «spiritualismo sensualistico». Filosofie di tal fatta si susseguirono e si avvicendarono: l'intuizionismo, il pragmatismo, il misticismo (...), il teosofismo, il magismo e via dicendo.⁷²

Ecco dunque cosa pensava Croce della «teosofia» e del «magismo» contemporaneo. È interessante osservare come Croce concepisce esplicitamente la propria missione di intellettuale in opposizione a tali indirizzi di pensiero. Parlando di sé in terza persona, infatti, egli scrive poco dopo:

Del pericolo che la reazione allo scientificismo portava con sé era stato, in verità, appieno consapevole uno studioso appartenente a quella Napoli, in cui era secolare la tradizione e l'abito speculativo, che aveva fatto la resistenza ultima, e mai abbattuta, al prepotente positivismo (...) e che, com'era naturale, prendeva ora a esercitare una parte eminente nell'avviamento filosofico della cultura italiana.⁷³

Non si contano del resto, nella *Storia d'Italia*, le occorrenze del termine «irrazionalismo», categoria vastissima, che include le più varie forme di sensibilità sorte tra le ultime decadi dell'Ottocento e le prime del Novecento. Di fatto, per irrazionalismo Croce intende un atteggiamento antico, che si afferma già con il Romanticismo in opposizione alla filosofia dei Lumi. Nel 1945, all'indomani del secondo conflitto mondiale, Croce scriverà infatti: «nient'altro che irrazionalismo è, in effetto, il romanticismo», la cui «giusta polemica iniziale contro l'astrattezza e l'intellettualismo illuministico, contro la *raison* raziocinante, e matematizzante del settecento, mostrava nel suo impeto trasmodante la ribellione contro ogni idea di ragione, per profonda che fosse e correggitrice dell'altra».⁷⁴ Si tratta per Croce di

⁷² *Ibid.*, p. 238.

⁷³ *Ibid.*, p. 240.

⁷⁴ B. CROCE, *Considerazioni sul problema morale dei nostri tempi*, in *La mia filosofia*, a c. di G. GALASSO, Milano 2006², p. 75.

una vera e propria «malattia dello spirito», che nel Novecento, mercè «la congiunzione del romanticismo con la politica e la guerra», finirà per produrre il nazionalsocialismo.⁷⁵

1.3. *Vittorio Macchioro e gli studi sull'orfismo.*

Dopo quanto abbiamo appena scritto sui difficili rapporti con la «Biblioteca esoterica», e più in generale con gli spiritualismi del primo Novecento, ci si può chiedere se in quegli anni (1910-30) vi fossero autori che, nell'affrontare tematiche esotericheggianti, incontrassero la simpatia, o quantomeno la curiosità, di Croce. Ci sembra di poter rispondere di sì. Il primo di essi è Vittorio Macchioro (1880-1958), un personaggio che ha suscitato grande interesse in seguito al ritrovamento del suo carteggio con Ernesto De Martino, di cui egli fu suocero e segreto mentore negli anni roventi della formazione intellettuale.⁷⁶ Ma se è ormai appurato il ruolo svolto da Macchioro nella «preistoria» di De Martino, quando egli contribuì ad accendere la curiosità del giovane storico delle religioni per la parapsicologia ed il «magismo», è certo che il suo interesse travalica questa pur importante vicenda. Appare sempre più chiaro, infatti, che Macchioro si trovò, negli anni Venti e Trenta, al crocevia di una fitta rete di rapporti intellettuali, che vertevano assai spesso sui temi dei misteri antichi, dello spiritismo e della magia.⁷⁷

Dell'originale studioso triestino si può ora leggere un accurato profilo biografico nel *Dizionario biografico degli italiani*, che riassumiamo di seguito. Raffaele Vittorio Macchioro nacque a Trieste nel 1880. Laureatosi in storia antica all'Università di Bologna nel 1904, nel 1907 vinse il concorso per un posto di conservatore del Civico Museo di

⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁶ Cf. in particolare *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, a c. di R. DI DONATO, Pisa 1990; G. SASSO, *op. cit.*; e P. ANGELINI, *Ernesto De Martino*, Roma 2008.

⁷⁷ *Maître à penser* di De Martino in una fase fondamentale del percorso di quest'ultimo, Macchioro fu considerato un'autorità anche dal giovane Mircea Eliade (cf. *inf.*; sui rapporti tra Eliade e Macchioro, si veda il volume *Mircea Eliade e l'Italia*, a c. di M. MINCU e R. SCAGNO, Milano 1987, *pass.*).

Pavia, quindi passò alla soprintendenza archeologica di Napoli. Nel 1913 conseguì la libera docenza in archeologia nell'Università di Napoli. Dopo la prima guerra mondiale fu destinato alla soprintendenza agli scavi di Torino, per poi essere richiamato a Napoli nel 1919 dove fu assegnato alla soprintendenza ai monumenti. Nel 1921 tornò alla soprintendenza archeologica, dove rimase fino al 1936.

Per via dei suoi studi sull'orfismo, su cui ci soffermeremo tra poco, Macchioro fu apprezzato nella comunità scientifica internazionale. Nel 1929 tenne conferenze a Berlino, Heidelberg, Francoforte, Praga, Vienna, Graz, e fu chiamato alla Columbia University di New York per inaugurare un ciclo di lezioni di storia delle religioni. Nel 1933 fu in India come *visiting professor*, per poi tornare a Napoli nel 1935. Nel 1936 fu trasferito a Trieste, dove diresse lo scavo del teatro romano. Nel 1938 fu costretto al pensionamento per via delle leggi razziali, in quanto ebreo. Da quel momento Macchioro si dedicò esclusivamente alla sua vocazione letteraria. Adottando il nome di Benedetto Gioia, in antitesi proprio con Benedetto Croce, scrisse romanzi, spesso d'ispirazione autobiografica ed occulteggiante.⁷⁸ Dopo la guerra, durante la quale fu internato in un campo di concentramento, fu reintegrato in servizio e destinato alla soprintendenza archeologica di Roma (1946). Congedatosi definitivamente nel 1947, morì a Roma nel 1958.⁷⁹

In un appunto trovato nel suo archivio, De Martino lo descriverà così:

V. Macchioro ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono ad un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità. Egli ha un concetto patriarcale e biblico della paternità; crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti della personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno; e tuttavia, per certi aspetti, è un uomo moderno, normale.⁸⁰

De Martino, a quanto risulta, conobbe Macchioro nel 1930 e Croce solo nel 1937. Macchioro e Croce, invece, si conoscevano da

⁷⁸ *Il gioco di Satana*, Bari 1938; *La grande luce*, Bari 1939 e *Elisabetta Sanna serva di Dio*, Roma 1946.

⁷⁹ *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Roma 2006, pp. 32-35.

⁸⁰ Cit. in G. SASSO, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, cit., p. 42.

molti anni, benché sia difficile ricostruire le origini dei loro rapporti, origini risalenti al più tardi al 1912.⁸¹

Soffermiamoci sui documenti che riguardano più da vicino il nostro argomento. In una lettera del 26 giugno 1918, Macchioro chiede al filosofo se Laterza possa essere interessato a pubblicare un suo «libro intorno ai misteri orfico-dionisaci che, se non mi illudo e se il giudizio di molti dotti è esatto, è destinato a lasciare un'orma nella storia delle religioni antiche: libro serio, coscienzioso, ponderato, che mi è costato asprissimo lavoro».⁸² Si tratta, manifestamente, del futuro *Zagreus*. Croce accetta di incontrare l'archeologo mentre è in vacanza in Piemonte,⁸³ e i due, come risulta dai *Taccuini*, si videro a Viù il 14 luglio 1918.⁸⁴ Alcuni giorni dopo, Croce scrive a Laterza:

Vi mando il progetto di uno studio del dr. Macchioro. Egli è venuto qui a Viù, e mi ha esposto a lungo tutta la tela del suo volume, che è davvero importante, perché il Macchioro ha ingegno. Prima della guerra, non avrei dubitato un istante a farvi assumere la pubblicazione. Ora, vedete voi: ma, se anche doveste differire, vi suggerirei di non lasciarvela sfuggire. L'argomento del volume si lega a quello del Rhode [*sic*] e di altri da voi pubblicati. Naturalmente, all'autore non si dovrebbe dare nessun compenso, e il volume dovrebbe portare un prezzo piuttosto alto: sei o sette lire.⁸⁵

Tale giudizio, pienamente elogiativo, è confermato in altre lettere: una del 16 luglio all'archeologo e storico Corrado Ricci,⁸⁶ ed un'altra a Laterza, del 14 settembre 1918: «Ho sempre meglio esaminato il lavoro che sta compiendo il Macchioro, e che riuscirà veramente nuovo e attraente».⁸⁷ Laterza finì per accettare il progetto editoriale di Mac-

⁸¹ Nell'archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» sono conservate circa quaranta tra cartoline e lettere di Macchioro, che vanno dal 1912 al 1939.

⁸² Lett. del 26 giu. 1918 (ivi).

⁸³ Il 5 luglio Macchioro gli scrive infatti: «Verrò dunque un giorno a parlarle del mio libro a sentire quel che ne pensa» (lettera del 5 lug. 1918, ivi).

⁸⁴ «È venuto per più ore il Macchioro a parlarmi di un suo lavoro» (B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1917-1926*, Napoli 1987, p. 75).

⁸⁵ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1911-1920*, a c. di A. POMPILIO, Bari 2005, p. 732.

⁸⁶ In questa lettera Macchioro è definito «uomo d'ingegno e di molta valentia» (*Carteggio Croce-Ricci*, a c. di C. BERTONI, Bologna 2009, p. 428).

⁸⁷ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1911-1920*, cit., p. 741.

chioro, che vedeva in tale pubblicazione una carta importante per il suo percorso accademico: «apprendo con vivissima gioia», scrive Macchioro a Croce il 28 luglio, «che il Laterza ha accettato la Sua proposta». ⁸⁸

Zagreus, dunque, fu pubblicato da Laterza nel 1920. Questo testo, che all'epoca ebbe una buona diffusione, verte sulle iniziazioni orfico-dionisiache, la cui liturgia è dedotta dagli affreschi Item trovati a Pompei nel 1909, nella cosiddetta «Villa dei Misteri». Per Macchioro lo scopo dei misteri antichi è «imitare il dio per poter diventare Dio»:

Questa sostituzione del dio all'uomo così come è significata simbolicamente dalla maschera silenica che nello specchio sostituisce l'immagine umana, questa identificazione attuale e reale dell'uomo e del dio era (...) l'essenza e lo scopo supremo del mistero. Era credenza comune a tutti i misteri — risalente alla antichissima e diffusissima idea che il dio si potesse incarnare temporaneamente nell'uomo, che l'iniziato acquistasse mediante il mistero la *isothéos physis*, la natura divina, diventando tutt'una cosa col dio, cioè l'*eidolon*, l'immagine di esso. ⁸⁹

Più specificamente, scrive Silvia Mancini, secondo lo studioso triestino «l'iconografia della villa illustrerebbe un'esperienza iniziatica che una serie di dispositivi rituali *ad hoc*, provocanti un'alterazione degli stati di coscienza, sono capaci di ancorare profondamente nello psichismo dei neofiti». ⁹⁰ Tali stati alterati di coscienza sarebbero stati indotti da tecniche ipnotiche, come nelle pratiche dello sciamanesimo. ⁹¹

Partendo da tali premesse, Macchioro estendeva ben presto il proprio discorso speculativo tentando di spiegare la fenomenologia mistica *tout court*, vista come una variante della «disintegrazione della personalità» tipica degli stati di sonnambulismo artificiale e delle *trances* medianiche:

Dal punto di vista psicologico questa identificazione non è altro se non una sostituzione di personalità, cioè uno di quei casi in cui per autosugge-

⁸⁸ Lett. del 28 lug. 1918 (Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»).

⁸⁹ V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Bari 1920, p. 150.

⁹⁰ S. MANCINI, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica: la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in *Storia d'Italia. Annali*, cit., pp. 629-58, p. 648.

⁹¹ *Ibid.*

stione oppure per influenza ipnotica o magnetica l'uomo assume una personalità diversa dalla propria, agendo, parlando, pensando secondo la nuova personalità immaginaria.⁹²

Nel suo volume, fitto di rimandi a fonti greche e latine, Macchioro segue gli studi dell'antropologia francese e britannica sulle religioni dei «popoli primitivi» (Tylor, Frazer, Mauss, Lévy-Bruhl) ma anche quelli di Janet, Essertier e Charcot sulla disgregazione della personalità.

All'epoca, come detto, il volume riscosse un certo successo. Il giovane Mircea Eliade si mise in contatto con lo studioso, di cui rivendicava apertamente il discepolato: «Conoscevo dal liceo i suoi libri sull'orfismo e tenevo con lui una regolare corrispondenza, perché avevo sempre qualcosa da chiedergli».⁹³ Eliade incontrò Macchioro di persona nel corso del suo primo viaggio in Italia nel 1927, descrivendolo come «un uomo sui 50 anni, calvo, con gli occhiali, vispo e loquace».⁹⁴ La corrispondenza tra i due durò sino al 1939.⁹⁵

Al successo di *Zagreus*, perlomeno in Italia, contribuì anche la lunga recensione fattane da Gentile sulla «Critica» dietro richiesta di Croce.⁹⁶ Gentile definirà *Zagreus* un «volume molto istruttivo e suggestivo, scritto con ricchezza di preparazione, con acume d'induzioni e di ricostruzione; con gran calore e lucidezza di esposizione»,⁹⁷ condannandone tuttavia, come rilevato da Sasso, la sovrapposizione tra la categoria dell'esperienza mistica e quella dell'esperienza psicopatologica.⁹⁸

⁹² V. MACCHIORO, *op. cit.*, p. 152.

⁹³ *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 117.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁹⁵ Eliade parla del suo incontro con Macchioro in un testo intitolato «Ricordi», che ora si legge nel volume *Mircea Eliade e l'Italia*, cit. (cf. pp. 117-19). Nello stesso volume si trovano cinque lettere di Macchioro ad Eliade (pp. 238-44). Quelle di Eliade a Macchioro sono state pubblicate in *Europa, Asia, America: Corespondență*, a c. di M. HANDOCA, vol. II, București 2004.

⁹⁶ In una lettera non datata, ma che risale alla seconda metà del 1920, Croce chiede a Gentile di recensire, oltre al recente studio critico di Blanchet su Campanella, proprio *Zagreus* (B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile*, a c. di A. CROCE, Milano 1981, p. 604).

⁹⁷ «Critica», XVIII (1920), p. 371.

⁹⁸ Si legga l'analisi della recensione di Gentile in G. SASSO, *op. cit.*, pp. 74-76.

La recensione di Gentile, sebbene contenesse importanti riserve di metodo, procurò dunque a *Zagreus* un'indubbia pubblicità.⁹⁹ In una lettera del 16 febbraio 1921, Macchioro scrive a Croce esponendogli il contenuto del suo ultimo lavoro: si tratta di *Eraclito. Nuovi studi dell'orfismo*, in cui si proponeva, sulla scia di *Zagreus*, di ricondurre le origini della filosofia eraclitea alla mistica orfica. In questa missiva, tra l'altro, Macchioro esprime a Croce la sua riconoscenza per la recensione di *Zagreus* apparsa sulla «Critica»:

Eccellenza,

Ho completamente finito quel mio lavoro su Eraclito dal quale — come certo ricorderete — si parlò due anni fa a Viù,¹⁰⁰ e sarei desideroso di pubblicarlo. Si tratta di circa un centinaio di pagine o poco più, nel formato della *Biblioteca* di Laterza.

Il lavoro è notevolissimo perché è una nuova interpretazione del pensiero eracliteo, che finalmente appare comprensibile, in base alla esperienza mistica orfica: esso è una pagina del tutto nuova nella storia del pensiero greco.

Ritengo che, dato il successo di *Zagreus*, al quale questo «Eraclito» fa da seguito, Laterza lo pubblicherebbe volentieri; e credo fermamente che anche questo secondo libro avrà successo, per quella stessa curiosità che esprime il Gentile alla chiusa della sua recensione (della quale, tra parentesi, sono grato assai a chi la scrisse e a chi la pubblicò). (...).

Zagreus, dicevo, va benissimo, altrove non so, ma a Napoli si è venduto

⁹⁹ Nel giugno 1927 Eliade è a Napoli. Recatosi a Pompei, visita la villa dei Misteri, «basilica misteriosa all'interno della quale si svolgeva l'iniziazione ai misteri orfici. Una guida incontrata per strada ci spiega in fretta il rituale orfico e ci traduce le pitture dipinte sulle pareti. La guida aveva imparato a memoria, senza capirci nulla, da un opuscolo con incisioni del professor Macchioro» (*Mircea Eliade e l'Italia*, cit., p. 43). Doveva trattarsi del testo, all'epoca appena pubblicato, *La villa des mystères à Pompei*, trad. it. di H. Bosco, Napoli 1927.

¹⁰⁰ Già nel 1918, in effetti, Macchioro illustrava a Croce il progetto di un suo studio sulle origini orfiche della filosofia eraclitea: «Ho fatto venire a Napoli il libro del Joel intorno all'origine mistica della filosofia naturale, mirabile per acutezza, che porta un contributo di prim'ordine a certe mie idee. Nel frattempo ho fatto una scoperta — chiamiamola così — nel campo della filosofia eraclitea e sull'origine di questa, della quale vorrei discorrere con Lei. Eperò tra un paio di settimane verrò di nuovo a rubarle un po' del suo tempo a Viù» (lett. del 20 ago. 1918, Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»). E una settimana più tardi: «La mia 'scoperta' consisterebbe nella dimostrazione *filologica* che la filosofia eraclitea è misticismo, cioè orfismo: e sarebbe il corollario del mio libro» (lett. del 27 ago. 1918, ivi).

molto. La recensione del Gentile (al quale feci per lettera alcune osservazioni: a me pare che abbia torto, benché certo io non possa dire di avere tutta la ragione) fu una grande soddisfazione, e determinò propriamente il successo. Se ne interessano molto vivamente — specie per i corollari — i circoli cristiani e mistici. Mi è stato proposto di lasciare pubblicare in tedesco *Zagreus*. L'editore sarebbe Mohr di Tübingen. Non so se conservate la recensione di Bilychnis.¹⁰¹

Anche stavolta l'operazione andò in porto, ed *Eraclito*, che Macchioro chiedeva a Croce di sponsorizzare presso Laterza, fu pubblicato dall'editore di Bari nel 1921.

Negli anni successivi i rapporti tra Croce e Macchioro si diradarono alquanto. Nella corrispondenza si trovano tracce di un primo dissidio, apparentemente ricomposto, risalente al 1922,¹⁰² mentre nel 1923 Macchioro chiede a Croce di far recensire sulla «Critica» il suo recente volume *Orfismo e paolinismo*, «data l'importanza della questione da me trattata, cioè l'origine orfica della cristologia paolina, che è poi il superamento della teologia».¹⁰³ È evidente il *fil rouge* che unisce questi primi studi di Macchioro, tutti volti ad esaltare il ruolo dell'orfismo e delle esperienze mistiche ad esso legate nella genesi delle grandi filosofie e religioni dell'antichità, dal pensiero eracliteo alla cristologia paolina.

Non abbiamo testimonianze di altri scambi avvenuti tra il 1925 ed il 1938. Di Macchioro, Croce conservò tuttavia un ricordo piuttosto positivo, nonostante le intemperanze dello studioso triestino, per carattere incline al risentimento e a ritenersi vittima di complotti e soprusi. Ecco come, nel 1928, Croce ne parla al filologo Karl Vossler, al quale Macchioro aveva proposto di tenere una conferenza sui misteri orfici presso la *Goethe Gesellschaft* di Monaco:

¹⁰¹ Lett. del 16 feb. 1921 (ivi).

¹⁰² «Illustre Senatore, ripensando alla conversazione di ieri, sento ancor più vivo il dispiacere (che Vi espressi del resto apertamente) per taluni vostri apprezzamenti intorno alla mia attuale posizione nel Museo; e mi sovengono fatti e cose, che lì per lì non ebbi presenti, i quali meglio di qualunque argomento serviranno a dimostrarvi la grande ingiustizia (permettetemi di esprimermi francamente) dei Vostri giudizi e a giustificare il mio dispiacere. Voi mi avete accusato in conclusione di *non voler lavorare al Museo*» (lett. del 14 mar. 1922, ivi).

¹⁰³ Lett. del 23 giu. 1923 (ivi).

È uomo di molto ingegno e dottrina; parla il tedesco; è un ebreo triestino o della Bosnia-Erzegovina, non so bene. Carattere alquanto difficile: sicché io ora non lo vedo da anni. Ha pubblicato due volumi presso il Laterza sull'Orfismo e l'Eraclitismo; e parecchi studi di storia delle religioni, e anche un buon volumetto divulgativo su Lutero. Se lo vedrai, potrai dirgli che ti ho date queste informazioni con luci ed ombre. Ma certo può fare una buona conferenza.¹⁰⁴

Le testimonianze successive sui rapporti Croce-Macchioro risalgono al 1939. Vista la loro importanza — i due discorrono di magia, spiritismo e cartomanzia, nel periodo immediatamente precedente la gestazione del *Mondo magico* di De Martino — sarà opportuno soffermarvisi nel prosieguo della nostra analisi.

1.4. *Evola, Croce e il neoidealismo italiano.*

Se Croce venne in contatto, come abbiamo appena visto, con le più varie pubblicazioni di orientamento spiritualista ed esoterico del primo quarto del Novecento, risultano però scarsi i contatti personali del filosofo con esponenti di spicco di tali correnti culturali.

Esistono tuttavia alcune importanti eccezioni: Reghini e Macchioro, da noi già citati, e Julius Evola (1898-1974).¹⁰⁵ Negli ultimi anni, in seguito alle ricerche condotte negli archivi Laterza da Daniela Coli, quindi al ritrovamento, presso la Fondazione Croce, di sette lettere e cartoline indirizzate da Evola a Croce tra il 1925 e il 1933, molto si è detto, e scritto, sui rapporti tra i due pensatori, spingendosi talora a conclusioni affrettate e ad ipotesi non giustificate. Riprendiamo rapidamente in mano il *dossier*, e fissiamo alcuni punti di certezza fondamentali.

Evola scrive per la prima volta a Croce il 13 aprile 1925, accludendo alla propria missiva i *Saggi sull'idealismo magico*, usciti da poco.¹⁰⁶ Evola «spiega che i *Saggi* hanno un valore introduttivo ri-

¹⁰⁴ *Carteggio Croce-Vossler*, a c. di E. CUTINELLI RÈNDINA, Napoli 1991, p. 332.

¹⁰⁵ Su Evola la bibliografia è vasta. Per un primo orientamento bibliografico si veda H. T. HAKL, *Evola, Julius*, in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. by W. J. HANEGRAAFF, Leiden, Boston 2005, pp. 345-50.

¹⁰⁶ La copia dei *Saggi* spedita da Evola è conservata presso la Fondazione «Bi-

spetto all'altra sua opera, la *Teoria [dell'individuo assoluto]*, che rappresenta la sistematizzazione più compiuta del suo orientamento filosofico». ¹⁰⁷ L'obiettivo di Evola è scoperto: «vedere fino a che punto sarebbe possibile pensare ad una edizione della mia opera principale presso la casa Laterza, presso la quale penso che lei può tutto ciò che vuole». ¹⁰⁸ Croce rispose con una cartolina in cui esprimeva un «giudizio apprezzativo sul lato formale dei Saggi». I *Saggi sull'idealismo magico*, secondo Croce (come Evola stesso riferì nel suo *Cammino del Cinabro*), sono un'opera «ben ragionata e inquadrata con esattezza». ¹⁰⁹ Evola risponderà con una lettera di ringraziamento datata 23 aprile 1925, poi tornerà a sollecitare il filosofo il 6 maggio, esortandolo a scrivere a Laterza per caldeggiare la pubblicazione della *Teoria dell'individuo assoluto* (e richiedendo, al contempo, una recensione dei *Saggi* sulla «Critica»). Croce, passando a Bari il 15 maggio, lasciò al Laterza i suoi appunti sul libro di Evola, raccomandandone la pubblicazione. ¹¹⁰

Laterza, comunque, non intese dare alle stampe la *Teoria dell'idealismo assoluto*, e il testo verrà pubblicato da Bocca nel 1927. In questa scelta è superfluo intravedere, come fa Arcella, «resistenze ideologiche». Come abbiamo osservato, Laterza era soprattutto interessato alla vendibilità dei suoi prodotti editoriali, e giudicò quell'operazione poco conveniente.

Dopo questi primi scambi, tra Evola e Croce cala un silenzio che dura circa cinque anni (1925-30). È un periodo assai intenso per Evola, che dirige prima «Ur» (1927-28), poi «Krrur» (1929) e infine «La Torre» (1930), pubblicando al contempo *L'uomo come potenza* (1925), *Teoria dell'individuo assoluto* (1927), *Imperialismo pagano* (1928) e *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (1930). I rapporti tra i due riprendono, an-

blioteca Benedetto Croce». Vi si legge la dedica: «Rispettoso omaggio a Benedetto Croce. J. Evola 13-4-1925». In copertina l'espressione «Io soprannaturale» è corretta da Evola in «Io sopranormale» (il che risponde ai dubbi di Arcella; cf. *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 24). Allo stesso modo sono corretti da Evola, a mano, diversi refusi presenti nel testo.

¹⁰⁷ S. ARCELLA, in *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 6.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Cit. *ibid.*, p. 7.

¹¹⁰ *Ibid.* Cf. A. BÀRBERA, *Il carteggio Evola-Laterza*, «Futuro Presente», VI (1995), pp. 89 sgg.

cora una volta, per via delle iniziative editoriali di Evola. Con una lettera del 23 agosto 1928, infatti, quest'ultimo aveva proposto a Laterza la sua futura *Tradizione Ermetica*, opera che tratteggiava un'originale interpretazione iniziatica dell'alchimia occidentale:

Vorrei proporre la pubblicazione di una mia operetta che tratterebbe delle scuole ermetiche del Medioevo e del Rinascimento, esposte come sistema di scienza spirituale. Si tratterebbe di un soggetto quasi affatto trattato, e attraverso la strana ed inquietante simbologia degli autori alchimici ed ermetici, rivela un metodo positivo per la realizzazione di sé in senso esoterico e magico. Il titolo potrebbe essere «Sull'arte ermetica» o «Lo spirito dell'alchimia» o «Sull'ermetismo alchimico» o un altro che potremmo escogitare e che più attira il pubblico. A suo tempo, il Sen. Croce le raccomandò la mia opera *Individuo assoluto*, che poi uscì nelle edizioni Bocca.¹¹¹

Lì per lì Laterza non dovette mostrare un particolare interesse nei confronti della proposta di Evola. Questi torna dunque a scrivere a Croce l'8 maggio 1930, su carta intestata della rivista di cui è direttore («La Torre»), esponendo al filosofo il piano della sua nuova opera:

Si tratta di una mia nuova opera, dal titolo «La tradizione ermetica = nella sua dottrina, nei suoi simboli, nella sua 'arte regia'», che a tutt'ora non vedo dove stampare: Bocca avendomi recentissimamente edita la «Fenomenologia», e l'altro editore dei miei libri, «Atanor», versando in poco buone acque. Potrebbe e vorrebbe aiutarmi in un tentativo presso Laterza? La collezione delle copertine in mosaico sarebbe alquanto adatta. Questo libro mi è costato molto lavoro — ricerca su testi rari del 500, 600, 700, raffronti con i greci e gli arabi, ecc. — e ritengo non sia privo di una certa importanza (...). V'è tutta un'interpretazione del mito e del simbolo sulla linea del Vico, del secondo Schelling e del Bachofen, ed il risultato è la constatazione dell'esistenza di una tradizione di spiritualità *non riducibile alla spiritualità religiosa*, che dai Greci si è trasmessa *identica*, sotto travestimenti varii fin sulle soglie dei nostri tempi.¹¹²

Si osservi come Evola, pur premurandosi di indicare a Croce l'idea di fondo della sua opera, ossia l'esistenza di una «tradizione ermetica», scienza spirituale i cui arcani si sarebbero tramandati per secoli attraverso il linguaggio velato dell'alchimia, è attento a solle-

¹¹¹ Cit. in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit. p. 222.

¹¹² *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 27, 28.

ticare l'interesse del filosofo tramite un discreto ma eloquente *name-dropping*. Gli unici nomi citati, infatti, sono quelli di Vico, Schelling e Bachofen, che pur non essendo i riferimenti ultimi di Evola, suonano assai familiari a Croce, autore di un importante studio sulla *Filosofia di Giambattista Vico* (1910) e conoscitore delle opere del Bachofen e dello Schelling.¹¹³

Stavolta Croce riesce a propiziare la stampa dell'opera evoliana: *La tradizione ermetica*, difatti, viene pubblicata da Laterza nel 1931 nella collana di «Studi religiosi, iniziatici ed esoterici». In questo volume Evola si propone di chiarire per la prima volta in modo sistematico i concetti chiave dell'ermetismo, da un punto di vista «interno» o iniziatico. Innanzitutto, egli distingue civiltà tradizionali e non tradizionali. In queste ultime, i fenomeni fisici sono considerati come dati oggettivi, privi di qualsiasi valore spirituale, mentre nelle civiltà tradizionali ogni corpo è considerato sacro e animato, espressione visibile dell'invisibile.¹¹⁴ L'ermetismo appartiene al novero delle civiltà tradizionali, di cui rappresenta una delle espressioni più pure. I suoi principi sono: l'unità del reale, l'analogia e l'immanenza. Nella pratica alchemica, questi tre principi sono tutti operanti. Studiando il processo di trasmutazione della materia, l'alchimista conosce e trasmuta se stesso. Focalizzando la propria attenzione sul processo cosmogonico racchiuso nella propria struttura microcosmica, egli dimostra l'unità di fondo della realtà.¹¹⁵

¹¹³ Sul rapporto tra Croce e Bachofen, cf. D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna 2005, pp. 129 sgg.

¹¹⁴ J. EVOLA, *Tradizione ermetica*, Bari 1931, p. 27.

¹¹⁵ Ma lo scopo principale di Evola è fornire un'interpretazione globale del simbolismo dei testi alchemici. Evola fissa così l'interpretazione del ternario Zolfo-Mercurio-Sale, cardine dell'alchimia post-paracelsiana: «Secondo l'enunciato 'tutto ciò che ha il gran mondo, anche l'uomo lo possiede', Zolfo, Mercurio e Sale sono nell'universo — il 'trimundio' — e sono nell'uomo, e nell'uomo i 'tre mondi' si manifestano come Anima, Spirito e Corpo. (...). Nell'Anima l'uomo porta la presenza della forza solare e aurea (...); nello Spirito (inteso ... come l'insieme delle energie vitali che fanno da medium fra il corporeo e l'incorporeo e che animano l'organismo) egli porta quella forza lunare e mercuriale (...); nel Corpo si esprime la forza del Sale» (*ibid.*, p. 66). Una volta chiarito il significato dei tre principi classici dell'alchimia, Evola affronta l'interpretazione delle operazioni alchemiche. La principale di esse è la «separazione». Secondo Evola l'obiettivo è «emancipare la sottile

Circa la pubblicazione della *Tradizione ermetica* da parte di Laterza, e il ruolo che in essa ebbe Croce, Arcella scrive: «L'esito dell'operazione si spiega con l'interesse che Croce nutre nei confronti della tradizione alchemica, quale aspetto significativo della cultura 'rinascimentale'». ¹¹⁶ In mancanza di documenti espliciti, in realtà, è difficile stabilire perché Croce dette il proprio assenso alla pubblicazione della *Tradizione ermetica*, e quanto in tale assenso influì una sua precisa convinzione circa il valore dell'opera, sebbene il taglio storico ed erudito del lavoro di Evola, basato oltretutto su fonti seicentesche, non dovesse spiacergli. ¹¹⁷ È infondato, comunque, sostenere che Croce nutrisse un interesse particolare nei confronti dell'alchimia, e tale giudizio, in assenza di una qualsivoglia attestazione documentale, resta abbastanza gratuito. Anzi, una lettera di Croce a Laterza tradisce una certa indifferenza da parte del filosofo nei riguardi della letteratura ermetico-alchemica del Seicento. L'11 gennaio 1932, Evola scrive infatti a Laterza per suggerire la pubblicazione di «un'interessante operetta ermetica secentesca», *Il mondo magico degli eroi* di Cesare Della Riviera (1603), la quale «tratta delle figure eroico-mitologiche dell'antichità, date come simboli di una scienza spirituale e di fasi della rinascita 'ermetica' dell'Io». ¹¹⁸ È una pubblicazione che s'inserisce, manifestamente, nel solco aperto dalla *Tradizione ermetica*, pubblicato da Laterza l'anno precedente. Alcuni giorni più tardi, il 23 gennaio 1932, Croce ammira la prima edizione del trattato in questione alla Biblioteca nazionale di Firenze, e consiglia all'editore di ristampare anche la dedica e la prefazione originali:

Ho visto qui nella Bibl. Naz. quel libro sulla magia del Riviera, di cui c'è un bell'esemplare nell'edizione, che credo la prima, di Mantova, 1603.

forma di vita (Mercurio) congiungente Anima e Corpo, da Saturno, che è lo stesso corpo fisico» (*ibid.*, p. 114). Si tratta, per essere più espliciti, di separare il corpo astrale dal corpo grossolano, procedimento che l'occultismo del tempo chiamava «sdoppiamento» e al quale il «Gruppo di Ur» aveva già dedicato una certa attenzione (si veda l'articolo *Conoscenza delle acque* di «Abraxa» — pseudonimo del kremmerziano Ettore Quadrelli — in *Ur* del 1927, ora in *Introduzione alla magia. A cura del gruppo di Ur*, Roma 2004, vol. I, pp. 21-28).

¹¹⁶ *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 10, 11.

¹¹⁷ Cf. anche D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., pp. 222, 223.

¹¹⁸ Cit. in *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 29.

Bisognerebbe, ristampandolo, ristampare anche la dedica e la prefazione.¹¹⁹

Croce aggiunge tuttavia un giudizio che tradisce una certa freddezza nei confronti del contenuto del trattato ermetico del Della Riviera:

Quanto al contenuto del libro, che dirvi? Se c'è gente che s'interessa a quella roba, lo accoglierà volentieri, perché certo non è più stupido degli altri. Ve la caverete con 200 pagine.¹²⁰

Evola scriverà la prefazione al volume poi pubblicato da Laterza proprio nel 1932.¹²¹

In un'ultima lettera del 2 maggio 1933 Evola, che aveva già scritto a Laterza il 7 aprile, sollecita Croce affinché sostenga un suo nuovo progetto di pubblicazione presso l'editore di Bari. Si tratta, stavolta, di una traduzione di Bachofen, di cui i due avevano discusso *de visu* a Napoli l'anno precedente. Questo progetto non andò in porto, e solo molti anni dopo, nel 1949, Evola riuscirà a pubblicare la traduzione di un'antologia di scritti di Bachofen, ancora una volta presso Bocca.¹²²

Il ritrovamento del carteggio Evola-Croce è talora servito ad alcuni seguaci del «Barone» per sostenere l'idea — rivelatasi in ultima analisi infondata — di una profonda ed insospettata simpatia intellettuale tra i due.¹²³ Circa i loro rapporti scrive ad esempio Arcella, con riferimento al giudizio di apprezzamento espresso da Croce nel 1925:

¹¹⁹ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1931-1943*, a c. di A. POMPILIO, Roma 2009, pp. 91-92.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 92. Criticando alcune letture erranee della missiva crociana, Miccolis precisa: «Croce (...) non 'sollecita', né tantomeno 'incita', ma neanche 'incoraggia' Laterza a pubblicare il libro secentesco: evidentemente richiesto di un parere, e trovandosi a Firenze per ricerche nella raccolta Guicciardiniana alla Nazionale (...) si limita a suggerire che nell'eventuale ristampa siano comprese anche dedica e prefazione» (S. MICCOLIS, *Benedetto Croce e Julius Evola. Un legame immaginario*, «Belfagor», LIV, 1999, pp. 349-54, p. 352).

¹²¹ C. DELLA RIVIERA, *Il mondo magico degli eroi*, rist. modernizzata del testo del 1605, con introduzione e note di J. EVOLA, Bari 1932.

¹²² J.J. BACHOFEN, *Le madri e la virilità olimpica*, a c. di J. EVOLA, Torino 1949.

¹²³ Per la storia di queste interpretazioni, si veda S. MICCOLIS, art. cit.

Una cosa, comunque, è certa: Croce, nella sua larghezza di vedute, aveva compreso lo spessore culturale e, soprattutto, la statura speculativa di J. Evola. E la storia gli ha dato ragione.¹²⁴

Quale che sia il giudizio della «storia» su Evola, le cose non andarono esattamente così. Vero è forse, come mostra il sostegno fornitogli, che in un primo tempo Croce dovette «ritenere il sinistro barone uno studioso serio e preparato».¹²⁵ Ma questa iniziale apertura non significa tuttavia, come talora si legge nelle pagine degli apologeti di Evola,¹²⁶ e come Stefano Miccolis ha già provveduto a smentire,¹²⁷ che il giudizio finale di Croce su quest'ultimo fosse di apprezzamento. Sappiamo, anzi, che nel 1943 Croce esortava l'editore a non «disonorarsi con le sciocchezze degli *Evola* e di altra gente simile»,¹²⁸ tradendo un giudizio severo — maturato nel tempo — sul pensiero evoliano e la sua tenuta filosofica. In un'altra lettera indirizzata a Franco Laterza, del 27 febbraio 1949, Croce accenna ad una nuova proposta editoriale di Evola, ossia alla traduzione del saggio di Robert Reininger *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens* (1922). Qui Evola è esplicitamente definito «incompetente» in materia di filosofia:

Alda è andata per alcuni giorni a Pollone. Tornerà tra una settimana o poco più. Allor vedremo insieme il vol. sul Nietzsche. In genere, ora nessuno più s'interessa del Nietzsche. Dovrebbe essere un buon volume, ma dubito che l'Evola, che non ha nessuna competenza, abbia fatto una buona scelta.¹²⁹

Il volume su Nietzsche non fu poi dato alle stampe, con il disappunto di Evola, che scrisse a Laterza sollecitando un ripensamento, ed insinuando che lo si volesse colpire per ragioni politiche. La risposta di Franco Laterza fu sufficientemente esplicita: «Non fu respinto da me ma dalla direzione letteraria della Biblioteca di Cultura

¹²⁴ *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., pp. 8, 9.

¹²⁵ D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, cit., p. 223.

¹²⁶ Si veda ad esempio G. DE TURRIS, *Elogio e difesa di Julius Evola, il Barone e i terroristi*, Roma 1997, p. 21.

¹²⁷ Cf. S. MICCOLIS, art. cit.

¹²⁸ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1931-1943*, cit., p. 355.

¹²⁹ Cit. in S. MICCOLIS, art. cit., p. 353.

Moderna [*scilicet* Croce]; perciò io non posso ritornare sulla decisione, senza compromettere la fiducia che io le accordo». ¹³⁰ Scrive ironicamente Stefano Miccolis, mettendo fine ad alcune fantasiose ricostruzioni sulla simpatia di Croce per Evola: «Il Bàrbera, desideroso forse di tenere appeso ad un filo l'immaginario legame Evola-Croce, ritiene che il 'parere negativo' sia 'dovuto presumibilmente' alla figlia Alda; noi ci limitiamo ad ipotizzare che fosse consenziente anche il padre». ¹³¹

Questo rapido scorcio dei rapporti Croce-Evola, basato sui principali fatti documentali a nostra disposizione, permette di concludere, come già suggerito da altri, che tra i due non si instaurò alcun tipo di «dialogo filosofico», secondo l'espressione utilizzata da Arcella, né si realizzarono «importanti convergenze» di vedute. ¹³² In tali rapporti è lecito scorgere soprattutto una strategia di Evola, mirante a vedere pubblicate le proprie opere e traduzioni presso l'editore di Bari.

Allo stesso modo, non ci pare debba essere sopravvalutata la portata dei rapporti Evola-Gentile, ricostruiti — sempre da Stefano Arcella — sulla base del ritrovamento di quattro lettere inviate dal primo al secondo durante il periodo 1927-29. ¹³³ Anche in questo caso, come era accaduto con Croce, Evola scrive a Gentile per promuovere i propri lavori, proponendosi (tramite la mediazione di Ugo Spirito) come redattore di alcune voci dell'*Enciclopedia* Treccani, di cui Gentile era all'epoca direttore, ¹³⁴ nonché chiedendo esplicitamente e a più riprese al ministro di aiutarlo dal punto di vista professionale, versando allora in difficili condizioni economiche. ¹³⁵ An-

¹³⁰ *Ibid.*, p. 354.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce*, cit., p. 111.

¹³³ Le lettere in questione sono conservate presso la Fondazione Gentile per gli studi filosofici dell'Università di Roma. Cf. *Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile (1927-1929)*, a c. di S. ARCELLA, Roma 2000.

¹³⁴ Alla Treccani Evola collaborerà con la stesura della voce *Atanòr* (*Enciclopedia italiana*, vol. V, Roma 1930, p. 159). Si veda a questo proposito M. DURST, *Il contributo di Julius Evola all'«Enciclopedia italiana»*, «Veltro», 17, 3-4 (1998), pp. 335-39.

¹³⁵ Scrive Evola a Gentile il 17 maggio 1929: «Per varie circostanze — come Le dissi — oggi mi trovo improvvisamente un po' come sopra un punto di svolta della mia situazione pratica. Se Ella, che come centro politico della cultura italiana è già stata

che questi rapporti, peraltro, non lasciano trasparire una particolare sintonia di vedute dal punto di vista filosofico. Il che non stupisce chi sia al corrente del duro confronto teoretico avvenuto tra i due campi, quello dell'idealismo «magico» evoliano e quello dell'attualismo gentiliano, negli anni immediatamente precedenti. Estremamente severa, infatti, era stata la recensione di Evola al volume *Sistema di logica come teoria del conoscere* di Gentile, pubblicata nel 1923 sulle colonne della rivista della Lega Teosofica Indipendente «Ultra»¹³⁶ (critica successivamente estesa, in più luoghi, al neoidealismo italiano *tout court*).¹³⁷ Qui, muovendo dal presupposto che l'idealismo è una «concezione inevitabile», una «posizione conquistata e consolidata», Evola denunciava il carattere «furiosamente ambiguo» dell'Io trascendentale o assoluto dei neoidealisti, sostenendo che per avere valore teoretico questo Io trascendentale deve essere esperito attraverso una «realizzazione concreta» — e magica — che ne dimostri l'immanenza nell'individuo.¹³⁸ Senza tale realizzazione, secondo Evola, l'Assoluto è destinato a rimanere «una smorta idea,

sostegno di tanti che combattono sulla stessa linea — volesse porgermi un aiuto, come ben ne avrebbe la possibilità, gliene sarei veramente, profondamente grato» (*Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile*, cit., p. 33). E il 30 luglio dello stesso anno: «In questa occasione vorrei anche esprimere la mia confidente speranza, che in quella mia raccomandazione, riguardante una qualunque utilizzazione delle mie possibilità, che Ella ebbe già a dirmi esser giunta a produrre il 'fiore', possa volgersi verso l'ulteriore processo del 'frutto' — sempre che la sua cortese benevolenza voglia aggiungersi alla stagione propizia» (*ibid.*, p. 35).

¹³⁶ J. EVOLA, recensione a G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Bari 1923, «Ultra», XVII, 4-5 (ott.-nov. 1923), pp. 270-72.

¹³⁷ J. EVOLA, *Il nuovo idealismo italiano*, «Nuovo Paese», 11 ott. 1923; *Idealismo e occultismo e il problema dello spirito contemporaneo*, «Ultra», XVIII, 6 (dic. 1923), pp. 304-16 (testo che, riveduto e ampliato, andrà a costituire il primo capitolo dei *Saggi sull'idealismo magico*, Todi, Roma 1925).

¹³⁸ «Se dunque per soluzione religiosa non s'intenda l'abbandono di tutte le posizioni, la bancarotta di ogni coerenza e di ogni certezza presso al magro stoicismo della fede, occorre riferirla ad un processo mistico o meglio magico, in cui Dio non è che un fantasma quando non venga generato in noi stessi, e non con parole, concetti o fantasie o bei sentimenti, bensì con un movimento assolutamente concreto; in cui cioè l'esistenza empirica venga realmente trasfigurata e risolta nella divinità» (*Idealismo e occultismo e il problema dello spirito contemporaneo*, cit., p. 310).

un puro schema intellettuale»,¹³⁹ e l'idealismo una astratta filosofia priva di fondamento.

La risposta degli ambienti gentiliani alle provocazioni evoliane, reiterate e approfondite nei *Saggi sull'idealismo magico* (1925),¹⁴⁰ non si era fatta attendere. Nel 1927 Ugo Spirito, nelle pagine del blasonato «Giornale critico della filosofia italiana» diretto proprio da Gentile,¹⁴¹ stigmatizzava con forza, secondo Giuli, l'«esuberanza filosofica» di Evola, in quella che si configurava come una «sostanziale stroncatura» dei *Saggi*.¹⁴²

Ma la critica di Spirito, di fatto, andava al di là della dimensione puramente filosofica. Indugiando sui trascorsi artistici ed esoterici di Evola, il filosofo aretino denunciava duramente l'irrequietezza spirituale e il «titanismo magico» del «Barone»:

Dall'esigenza rivoluzionaria e anarchica del futurismo e del dadaismo — antica passione dell'Evola — al mitico orientalismo occidentalizzato; dal demoniaco superuomo del Nietzsche alle pratiche misteriose della teosofia e dell'occultismo. È tutto uno smaniare spasmodico alla ricerca dell'eccezionale, una velleità prepotente di attingere il divino con la bacchetta magica, un voler guardare ad ogni costo col ghigno beffardo di Mefistofele.¹⁴³

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ «L'idealismo moderno si può definire così: una esigenza profonda verso un'assoluta autorealizzazione, che però l'Io non assume immediatamente nella sua interiorità, bensì semplicemente *conosce*, aprendendola dal difuori nel fenomeno che essa determina nell'ordine astrattamente razionale. In Giovanni Gentile questa situazione appare in modo particolarmente netto: in lui lo sforzo di abbracciare e dominare l'insieme del mondo in un principio immanente raggiunge la sua perfezione; ma, dall'altra parte, questo principio resta un semplice ente ideale, è il già criticato 'Io Trascendentale' (...). Potesse il Gentile chiamare realmente 'Io' l'«atto puro» del suo razionalismo, allora si troverebbe ad apparire non come il professore universitario, la cui 'attualità' ha per limite la riforma di programmi scolastici, bensì come quella centralità cosmica che l'esoterica indica p.e. nei tipi del rishi, dello yogin, del Cristo e del Buddha» (*Saggi sull'idealismo magico*, cit., p. 148).

¹⁴¹ Cf. U. SPIRITO, *Rassegna di studi sull'idealismo attuale*, IV, «G. crit. Filos. ital.», XVIII, 2 (mar. 1927), pp. 144-50; poi in U. Spirito, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930.

¹⁴² A. GIULI, *Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile*, «A. Fondazione Ugo Spirito», IX (1997), pp. 411-42.

¹⁴³ U. SPIRITO, art. cit., p. 149.

Di analogo tenore fu il giudizio formulato su Evola da Guido Calogero, allievo e stretto collaboratore di Gentile, nonché redattore della stessa *Enciclopedia italiana*, in un volume del 1940.¹⁴⁴

Evola stesso sembrò rendersi conto, alla fine, dell'impossibilità di stabilire un dialogo fruttuoso con gli ambienti dell'idealismo dell'epoca, di cui egli cercava di rappresentare l'ala «magica», in cui la dimensione filosofica fosse indissociabile da quella realizzativa, operativa ed inizia-

¹⁴⁴ «Quanto all'Evola, opportunamente il Tilgher ha riportato di lui un unico brano, tratto da *L'individuo e il divenire del mondo* (1926): anche chi non conosca altrimenti il suo pensiero può, infatti, da queste pagine, farsene un'idea adeguata. Rileggendole, chi scrive si è convinto una volta di più di non aver troppo sbagliato quando, otto anni fa, preparando l'*Italien-Heft*, composto di scritti di idealisti italiani, della rivista *Logos* allora diretta da Richard Kroner, vi inserì, con sorpresa di molti, anche un articolo dell'Evola. Pochi come l'Evola hanno infatti compreso con tanta nettezza come la più moderna soluzione idealistica del problema dell'essere e del conoscere esiga la totale, integrale, incondizionata negazione di ogni 'realtà' ed 'oggettività' di fronte o in seno alla consapevolezza dell'io, e come quindi, nell'invalidabile ambito di tale consapevolezza, quella resistenza e stabilità delle 'cose', che tradizionalmente genera l'idea della loro realtà, non serbi più alcun significato né ontologico né gnoseologico, e possa quindi essere spiegata solo in sede di filosofia della pratica, come ostacolo contrapposto alla volontà, alla potenza, all'azione. Quel che bensì l'Evola non vede, è come tale ostacolo sia poi la base stessa dell'azione, la quale si attua sì tanto più quanto più rimuove quell'ostacolo modificando il reale, ma neppure potrebbe mai attuarsi se esso sempre non ci fosse, a fornirle la base di partenza evitandole di brancolare nel nulla: giacché l'unico significato della 'realtà' di fronte all'idealità è appunto questo, di essere ciò che la consapevolezza agente trova in sé come già fatto di fronte a ciò che deve fare, di essere il passato che eternamente e necessariamente si contrappone al futuro in quell'eterno presente che è l'io. Non vedendo questo, l'Evola innalza a ideale dell'azione quello dell'assoluto signoreggiamento e annientamento del 'reale', e sogna un pensare-fare umano capace di eliminare o modificare prontamente, così come si muovono le idee nell'immaginazione, ogni ostacolo delle cose: donde il suo interesse per la magia, e per tutte quelle forme, più o meno esoteriche, di esercizio della potenza interiore, da cui si possa sperare aiuto per un avvicinamento a simile ideale, del resto già vagheggiato senza successo dall'*Uomo finito* del Papini. E siccome, poi, nella solipsistica solitudine di questo 'individuo assoluto' non interviene mai quella volontà di riconoscere le altrui persone, che appunto, vincendo l'altrimenti invincibile solipsismo, costituisce per ciò stesso l'unico fondamento concreto di ogni morale, così l'io evoliano, distruttore del mondo delle cose, nega insieme anche il mondo degli uomini. S'intende quindi come, tra magia e immoralismo, possa essersi perduto in tante sterili e sconcertanti esperienze un ingegno speculativo, che pure aveva così robusto impianto» (G. CALOGERO, *Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo? Con un'appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra*, Firenze 1940, pp. 57-59).

tica. Ripensando probabilmente allo sferzante giudizio espresso da Spirito e da Calogero, il Barone scrisse infatti nella sua autobiografia il *Cammino del cinabro* (1963), non senza una certa amarezza:

Tutti i riferimenti extra-filosofici di cui il mio sistema filosofico era ricco servirono come un comodo pretesto per l'ostracismo. Si poteva liquidare con un'alzata di spalle un sistema che accordava un posto perfino al mondo dell'iniziazione, della «magia» e di altri relitti superstiziosi. Che tutto ciò da me fosse fatto valere nei termini di un rigoroso pensiero speculativo, a poco servì. Però anche da parte mia vi era un equivoco, nei riguardi di coloro ai quali, sul piano pratico, la mia fatica speculativa poteva servire a qualcosa. Si trattava di una introduzione filosofica ad un mondo non filosofico, la quale poteva avere un significato nei soli rarissimi casi in cui la filosofia ultima avesse dato luogo ad una profonda crisi esistenziale. Ma vi era anche da considerare (e di questo in seguito mi resi sempre più conto) che i precedenti filosofici, cioè l'abito del pensiero astratto discorsivo, rappresentavano la qualificazione più sfavorevole affinché tale crisi potesse essere superata nel senso positivo da me indicato, con un passaggio a discipline realizzatrici.¹⁴⁵

Detto dei giudizi negativi di Croce, Spirito e Calogero, non c'è da stupirsi se Evola, dal canto suo, si espresse in modo altrettanto severo nei loro confronti. Pur riconoscendo a Croce, ad esempio, «una maggiore signorilità e chiarezza rispetto a Gentile», lo considerò esponente di un «pensiero puramente discorsivo, che, alla fine, doveva abbandonare il piano dei grandi problemi speculativi per disperdersi nella saggistica, nella critica letteraria e in una storiografia a orientamento laico-liberale».¹⁴⁶ Più aspra ancora fu la condanna di ciò che Franco Volpi chiama le «espressioni scolastiche ed epigonali del neohegelismo», ossia, verosimilmente, gli autori sopra citati, *scilicet* Spirito e Calogero. Si tratta per Evola di un «mondo di tronfia retorica», popolato da intellettuali piccolo-borghesi abili nel «giuoco di bussole di una dialettica artefatta composta da un paio di scarne categorie».¹⁴⁷

In definitiva i rapporti instaurati con gli ambienti neoidealisti sono da intendersi come l'espressione di una «strategia della presenza» (come scrive Arcella) attraverso la quale Evola, in una certa fase del suo per-

¹⁴⁵ J. EVOLA, *Il cammino del cinabro*, Milano 1963, p. 61.

¹⁴⁶ Citato da F. VOLPI in *L'idealismo dimenticato del giovane Julius Evola*, in J. EVOLA, *Saggi sull'idealismo magico*, Roma 2006⁴, p. 23.

¹⁴⁷ *Ibid.*

corso, tentò di esprimere e promuovere, oltre a se stesso, quel punto di vista «tradizionale» di cui si faceva il portavoce, e che era di fatto ben poco rappresentato negli spazi ufficiali della cultura italiana del tempo. Lo fece, come si è visto, sfruttando i più prestigiosi circuiti editoriali (Laterza e la Treccani), e sulla scorta di una posizione filosofica di ispirazione latamente idealista che poteva servire da piattaforma comune con Croce e Gentile. Quello di Evola, tuttavia, era un idealismo dai contorni decisamente esoterici, che si configurava come un superamento «magico» del pensiero actualista, tacciato di irredimibile intellettualismo ed astrattezza — giudizio da cui traspaiono chiaramente i limiti della dialettica culturale tentata dal Barone, nonché l'inevitabile isolamento cui questi era destinato all'interno della comunità filosofica italiana dell'epoca.

2. *L'esoterismo rinascimentale e il dibattito sulla magia.*

Se Croce si mostrava spesso diffidente nei confronti dei movimenti esoterici contemporanei, visti come portatori di una forma di degenerante irrazionalismo, dall'altro non era insensibile a quegli studi che, muovendo da indagini storico-filologiche erudite, affrontavano tematiche che oggi chiameremmo senz'altro esoteriche. A dimostrarlo è l'apprezzamento per le ricerche di Macchioro sull'orfismo, così come il sostegno fornito in un primo tempo ad Evola, che di fatto vide pubblicati da Laterza ben quattro volumi, oltre alla ristampa, da lui curata, del *Mondo magico degli eroi* di Cesare Della Riviera. Oltre a ciò, Croce mostra talora un sincero interesse per alcuni classici dell'esoterismo del Cinquecento e Seicento. Vediamo quali aspetti di queste tradizioni richiamano l'attenzione di Croce, e come questa sensibilità si manifesta negli scritti del filosofo.

2.1. *Paracelso, Böhme, Palingenio e i misteri dei numeri.*

Nel 1904 Croce recensisce, nelle pagine della «Critica», il volume di Franz Strunz sul «celebre naturalista filosofo» Paracelso.¹⁴⁸

¹⁴⁸ «Critica», II (1904), p. 410. Il testo è F. STRUNZ, *Theophrastus Paracelsus*,

Pur avanzando alcune riserve sull'opera di Strunz, Croce ritiene «assodato da un pezzo» che «Paracelso non meriti i sarcasmi e le ingiurie, onde lo gratificavano i vecchi scrittori: ciarlatano, barbaro, frequentatore di bettole, incomprensibile e via», e riconosce «che in lui vi sia ben altro: un filosofo che partecipò alla nuova intuizione idealistica e panteistica della natura formatasi nel Rinascimento sotto gl'influssi platonici e neoplatonici; un infaticabile esploratore dei fatti naturali; uno spirito vivacemente acceso di carità e di umanità». ¹⁴⁹ Nelle pagine della «Critica», Paracelso verrà trattato nuovamente da De Ruggiero nel 1928, sempre in una recensione. ¹⁵⁰

Questa simpatia per Paracelso, di cui Croce possedeva alcuni testi in tedesco nella sua biblioteca personale, va intesa nel contesto di un più ampio interesse per il pensiero rinascimentale, che si rivolge con rinnovato interesse allo studio di una natura considerata come un tutto vivente, segnando in ciò un progresso rispetto alle astrattezze metafisiche della Scolastica. Si tratta, come abbiamo visto, di quella «nuova intuizione idealistica e panteistica della natura» che Croce ritiene propria del Rinascimento, e che fu incarnata da alcune delle menti più originali dell'epoca. È quella «filosofia del Rinascimento italiano, quando risplendevano i Ficino, i Pico della Mirandola, gli Steuco, i Nifo, i Mazzoli, i Piccolomini, gli Acquaviva e i Patrizi», ¹⁵¹ cui Croce accenna nel saggio su Vico, sottolineando anche l'importanza di un pensatore come Girolamo Cardano. Senza menzionarne gli interessi astrologici e magici, tuttavia, Croce si ri-

sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Betrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance, Leipzig 1903.

¹⁴⁹ «Critica», II (1904), p. 411.

¹⁵⁰ Il testo recensito stavolta è quello di F. GUNDOLF, *Paracelsus*, Berlin 1928. Per De Ruggiero, l'opera di Paracelso «ha il suo posto fra le manifestazioni più interessanti di quella scienza del rinascimento, che accoppia insieme bizzarramente il più acuto spirito di osservazione con le più strambe fantasticherie, l'appello imperioso alla natura e la falsificazione libresca del mondo naturale, le proteste contro la scienza aristotelica, galenistica, arabica, e la riesumazione di un esoterismo neo-platonico anche più torbido e confuso» («Critica», XXVI, 1928, p. 452).

¹⁵¹ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Napoli 1997, p. 132. Ma si tratta, a ben vedere, della riformulazione di una frase dello stesso Vico, tratta dalla sua *Autobiografia* (edita proprio da Croce, Napoli 1997, p. 132).

ferisce solo al rango di scienza superiore che Cardano attribuisce alla matematica rispetto alle scienze naturali.¹⁵²

A proposito di matematica e di numeri, può forse maggiormente sorprendere che Croce si appassionasse ad antichi trattati di aritmosofia.¹⁵³ Questo interesse si esprime in un articolo dedicato ai «Libri secenteschi sui misteri dei numeri» pubblicato sulla «Critica» del 1921, dove Croce tratta dei *Numerorum mysteria* (nell'edizione del 1599) del canonico bergamasco Pietro Bongo (†1600), opera enciclopedica che descrive i significati allegorici di numeri presenti in testi scritturali, patristici o classici.¹⁵⁴ All'epoca a questo celebre trattato di aritmosofia si interessava anche Arturo Reghini, che Croce, come abbiamo visto, conosceva personalmente sin dai primi anni del Novecento.¹⁵⁵

Nel testo di Bongo, dice Croce, «si possono trovare tutte le più varie erudizioni e le più curiose o strane risposdenze non solo per l'unità, pel binomio, per la triade, per la tetrade, pel settenario, pel novenario, ma per moltissimi altri numeri, anche dei più grossi, fino al numero 144.000 e al 'millenare cubo', anzi ai 'numeri maggiori' e alla 'moltitudine'». ¹⁵⁶ Croce si serve della traduzione in volgare di Decio Celere (†1626), soffermandosi in particolare sul capitoletto dedicato al quaternario, e rilevando l'influsso delle «tradizioni pitagoriche e quelle medievali, che nei numeri stimavano simboleggiati i misteri della divinità», ma anche il tentativo del Bongo di fondare la sua dottrina su un metodo diverso dal ragionamento.¹⁵⁷

Circa l'influsso esercitato su questo celebre trattato dalle correnti esoteriche rinascimentali, Croce rileva alcune considerazioni di Daniel Georg Morhof (1639-91), professore di eloquenza e letteratura a Kiel, secondo cui il Bongo, nella sua opera, *multa addit non ex Pythagoricis fontibus hausta, sed e Cabalistarum et Enthusiastarum scrip-*

¹⁵² B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 16.

¹⁵³ Per uno sguardo storico sull'aritmosofia occidentale, cf. J.-P. BRACH, *Il simbolismo dei numeri*, trad. it. di R. CAMPAGNARI e P. ZOCCATELLI, Roma 1999.

¹⁵⁴ Su Bongo, cf. G. PICCININI, *L'opera di Pietro Bongo sulla simbologia dei numeri*, «Arch. stor. bergamasco», VI (1984), pp. 105-11.

¹⁵⁵ Cf. *sup.*

¹⁵⁶ *Libri secenteschi sui misteri dei numeri*, «Critica», XIX (1921), p. 251.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 253.

tis, qui in hoc argumento valde sunt operosi,¹⁵⁸ insistendo esplicitamente, dunque, sul retroterra cabalistico e teosofico dell'opera. Prosegue Morhof riferendosi all'esoterismo dei numeri del pitagorismo antico:

Come in quasi tutte le discipline vi sono alcuni *θωματα*, che non tutti comprendono, né importa sapere, così anche in questa parte il sommo Maestro [Pitagora] si riservò forse alcune cose. Dio ha alcune cose, per così dire, riservate, alle quali non sono ammessi se non pochi *quos ardens evexit ad aethera virtus*. Tali precipuamente sono la cognizione del futuro, o del sommo arcano fisico (...). Nella grande famiglia di Dio ci aggiriamo, alcuni bambini e fanciulli, altri di età più matura, e se a quelli è non solo inutile ma pericoloso conoscere talune cose, questi talora sono ammessi nella società del governo domestico.¹⁵⁹

Ma nella filosofia moderna, scrive Croce, l'approccio aritmosofico tipico del pitagorismo e del neoplatonismo antico, in cui i numeri erano considerati vere e proprie entità di natura spirituale, è diventato inconcepibile: «ma con lo svolgersi del pensiero moderno, mentre la matematica diventava sempre più strumento delle scienze, la filosofia sempre più si liberava da essa, e non era più disposta a ricercare nei numeri gli arcani dell'Essere».¹⁶⁰ Dopo aver ripercorso l'evoluzione del pensiero moderno, e descritto i motivi per cui l'aritmosofia cadde in discredito, Croce aggiunge però in modo interessante:

Finanche le regolarità e rispondenze numeriche che apparivano nei sistemi filosofici furono prese in sospetto, come vani giochetti o come indizi di artificiosità. E nondimeno (...) i rapporti supremi dei concetti, l'unità, la diade, la triade, la tetrade, sono da considerare davvero come numeri sacri: sacri, potrebbe dirsi, appunto perché non sono rapporti numerici, ma rapporti speculativi, nei quali i numeri stanno da semplici simboli. Perciò anche rivestono non piccolo interesse indagini filologiche come quelle dell'Uesner sulla triade, dalle quali si può desumere come, tra molte cose occidentali, *il ritorno di certi numeri nelle religioni e nelle teologie si leghi a profonde esigenze dello spirito umano e a barlumi di verità*.¹⁶¹

Un Croce in un certo qual modo pitagorizzante, dunque, incline cioè ad accordare ad alcuni numeri — quelli della *tetraktis* dei pita-

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 254.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 255.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 256. Il corsivo è nostro.

gorici: l'unità, la diade, la triade, la tetrade — uno statuto ontologico privilegiato, in quanto espressione di rapporti speculativi, e dunque, in qualche modo, «sacri».

È opportuno segnalare che da tali interessi non fu alieno nemmeno Hegel. In una lettera a Niethammer del 3 novembre 1810, ad esempio, Hegel parla della chiusura del Ginnasio di Norimberga, e afferma di non riuscire a comprenderne i motivi. Dopo aver escluso che potessero esservi ragioni di natura economica, Hegel prende in considerazione un'altra ipotesi, con quella che D'Hondt ha definito una «facezia massonica»: «Se il numero *nove* deve avere questo potere magico, allora secondo Pitagora e anche secondo St. Martin (sic), il numero *dieci* è un numero perfetto in un senso di gran lunga superiore». ¹⁶² Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), massimo esponente della teosofia cristiana di lingua francese, fu seguace e traduttore del *Philosophus teutonicus* Jakob Böhme, da cui lo stesso Hegel fu influenzato. ¹⁶³

E a proposito di Böhme, Croce non disdegnò di interessarsi, sia pure per via indiretta, proprio alla teosofia tedesca di età barocca. Per molti anni infatti fu in contatto epistolare con la filosofa Emilia Nobile (1889-1963), insegnante di storia e filosofia all'Istituto magistrale di Salerno, quindi libera docente di filosofia morale all'Università di Napoli negli anni 1937-59, che pubblicò nel 1928 il volume *Jakob Bohme ed il suo dualismo essenziale*. ¹⁶⁴ Primo studio dedicato a Böhme nell'Italia del Novecento, questa monografia è concepita come un'introduzione generale alla vita e all'opera del grande teosofo. La Nobile analizza puntualmente l'«universalistico soggettivismo immanentistico» di Böhme, secondo il quale Dio è conoscibile dall'uomo in quanto si trova al suo interno, ¹⁶⁵ ma non manca di soffermarsi sull'influsso del pensiero di Agrippa e Paracelso sulla visionaria teosofia del «ciabattino di Görlitz», nonché sul rilievo assunto, in essa, dai temi più schiettamente alchemici e magici del Rinascimento:

¹⁶² Citato in J. D'HONDT, *Hegel segreto*, cit., p. 98.

¹⁶³ Per quanto riguarda l'ispirazione böhmiana di Hegel, nonché i rapporti tra il filosofo di Stoccarda e varie correnti esoteriche antiche e moderne, rimandiamo a G.A. MAGEE, *op. cit.*

¹⁶⁴ E. NOBILE, *Jakob Böhme ed il suo dualismo essenziale*, Milano 1928.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 7.

Che un filosofo il quale identifica Dio (...) con una «eterna non generata volontà» sia per ciò stesso disposto alla fiducia in azioni magiche, ossia in quei concentramenti eccezionali di volontà individuale diretti a propiziare e a promuovere (...) accadimenti desiderati, è cosa che non può non sembrar naturale. Naturale e spiegabile specialmente in un clima psicologico quale quello della Germania del sec. XVI, che viveva, si può dire, in una atmosfera di portento, auspici Agrippa di Nettesheim e Teofrasto Paracelso.¹⁶⁶

La specificità della teoria di Böhme sulla magia, secondo la Nobile, consisterebbe nel fatto che egli «la inquadra e la inserisce nel funzionamento normale della immaginazione propiziatrice anzi creatrice dell'evento».¹⁶⁷ L'immaginazione umana, secondo Böhme, crea la realtà, e ad un livello più generale, sul piano metafisico-cosmologico, «tutte le cose sono sorte per immaginazione divina» (*Alle Dinge sind durch Göttliche Imagination entstanden*).¹⁶⁸ Siamo manifestamente al cuore di quel filone magico-immaginazionista tipico del pensiero rinascimentale e barocco, che si trasmetterà da Agrippa, Paracelso e Böhme alla *Naturphilosophie* romantica.¹⁶⁹

Il volume della Nobile rappresenta un documento assai interessante dal punto di vista della ricezione della teosofia barocca in Italia. Si tratta infatti dell'unico studio dedicato a Böhme prima della monografia di Flavio Cuniberto del 2000.¹⁷⁰

Sofferamoci dunque sugli scambi tra la Nobile e Croce. L'11 luglio 1928 la Nobile scrive: «Illustre Senatore, [Le sono] molto grata della Sua risposta, ed ancor più del Suo interessamento al mio Böhme, da cui dipendono le mie sorti».¹⁷¹ Il mese successivo, la Nobile manderà a Croce «il volume del [suo] Böhme», segnalandogli alcune sviste tipografiche,¹⁷² e restando in attesa di un giudizio sul «volume, che

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 185. Tutto il capitolo VI del volume (pp. 185-95) è dedicato alla «magia di Böhme».

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁸ Cit. *ibid.*, p. 189.

¹⁶⁹ Sulla concezione della «immaginazione creatrice» nell'esoterismo occidentale, cf. il saggio «*Vis imaginativa*. Studio su alcuni aspetti dell'immaginazione magica e i suoi fondamenti mitici» in A. FAIVRE, *L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 113-53.

¹⁷⁰ F. CUNIBERTO, *Jakob Böhme*, Brescia 2000.

¹⁷¹ Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce».

¹⁷² «Nella III della 'tavola delle divine rivelazioni' è stato fatto uno scambio tra i nomi dei giorni della settimana. Bisognava cioè che al segno ☉ corrispondesse la

Ella ha tenuto, si può dire, a battesimo». ¹⁷³ Il 14 marzo 1929 la Nobile fa a Croce un bilancio dell'accoglienza del suo volume, ed avanza l'idea di tradurre per la prima volta in italiano il *Mysterium Magnum*:

Il mio volume sul Böhme ha avuto, pare, una buona accoglienza. Di *otto recensioni* apparse finora su di esso sette sono molto favorevoli, una indifferente, o, almeno nella parte «esplicita» dei giudizi, blandamente ostile (quella di Carlini in «Vita Nova»). Non solo; ma molte lettere private e giudizi orali, anche di non tecnici della filosofia, di persone di media cultura che hanno provata spontanea e vivissima simpatia per la figura e gli scritti del filosofo-calzolaio di Görlitz confermano col comune buon senso le valutazioni già da altri espresse a stampa. Il ché dà motivo di credere e profondamente sperare che una traduzione di qualcuna delle opere del Böhme possa riuscire accetta al pubblico italiano. E in particolare credo che, per il suo carattere originalmente fantastico e sorprendente sarebbe per riuscir gradito ad un gran numero di lettori, quando fosse volgarizzato e decentemente stampato, il «*Mysterium Magnum*»: commento filosofico della Genesi maravigliosamente ricco di contenuto spirituale non solo per la dovizia e la varietà dei poetici colori, ma per l'acume profondissimo delle affatto nuove ed inusitate allegorie filosofiche. Poter tradurre quest'opera, già a me familiarissima da tempo, sarebbe cosa assai cara al mio spirito e Le sarei gratissima se Ella volesse rendere attuabile il mio proposito parlandone al Cav. Laterza: tanto più che temo, e credo anzi probabilissimo, che la mia rievocazione del pensiero di Böhme farà nascere in più d'uno il desiderio di leggere e fors'anche tradurre questa così poco conosciuta e così attraente opera; e il pensiero che qualcuno, su questo terreno che oramai considero *mio* perché da me per la prima volta dissodato, potesse indebitamente precedermi e attraversarmi la via mi contristerebbe moltissimo e mi parrebbe realmente una ingiustizia grave, che sarebbe opera degna di Lei evitare in tempo. ¹⁷⁴

Croce non si fa pregare ed il giorno dopo, in una lettera a Laterza, caldeggia all'editore la traduzione del *Mysterium Magnum* proposta dalla Nobile:

La sig. Nobile, che ha pubblicato un buon lavoro sul gran mistico tedesco Jacob Böhme, propone la traduzione della principale opera di lui,

domenica ed al segno 4 *giovedì*: vuole avere la bontà di far Lei le correzioni?» (lett. del 15 ago. 1928, ivi). Croce le effettuò a penna sul volume speditogli dalla Nobile, il quale contiene la seguente dedica: «A S.E. il Senatore Benedetto Croce devoto ed affettuoso omaggio dell'a. 14.VIII.1928» (ivi).

¹⁷³ Lett. del 15 ago. 1928 (ivi).

¹⁷⁴ Lett. del 14 mar. 1929 (ivi).

il *Mysterium Magnum*, il *Gran mistero*. La signorina è capace, sarebbe perfino disposta a fare la traduzione per puro amore dell'arte, l'opera è certamente importante, e nobiliterebbe, anzi innalzerebbe, la vostra *Collezione esoterica*! C'è un *ma*: ho fatto il calcolo, e verrebbero due volumi di 400 pagine l'uno. Ma credo che tuttavia andrebbe. Essa interesserebbe non solo gli *esoterici*, ma anche gli studiosi. Pensateci, e datemi il vostro avviso.¹⁷⁵

Laterza dal canto suo rispose a Croce:

Temo che il *Gran mistero* di Jacob Böhme, che vuol tradurre la Sig.na Nobile, sia poco accessibile al pubblico della nostra collez. di studi religiosi esoterici, eppoi anche troppo voluminoso. In ogni modo ho scritto per avere l'edizione tedesca e mi regolerò.¹⁷⁶

Se Laterza fu, perlomeno in un primo momento, piuttosto restio a pubblicare il volume, la Nobile riuscì però ad ottenere una recensione del suo saggio su Böhme da parte del filosofo Guido De Ruggiero nella «Critica». Pur trovando «giustissima» la tesi centrale del libro, cioè che «il dualismo che il Böhme concepisce tra le due forze opposte del bene e del male è essenziale ed irriducibile» (e nella «rappresentazione böhmiiana del male come un'entità positiva», De Ruggiero scorge un influsso luterano), De Ruggiero deplora la costruzione statica del pensiero di Böhme, laddove avrebbe auspicato una rappresentazione più dinamica e sistematica.¹⁷⁷

¹⁷⁵ B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1921-1930*, cit., p. 552.

¹⁷⁶ Lett. del 18 mar. 1929, *ibid.*, p. 553.

¹⁷⁷ «Critica», XXVII (1929), p. 210. La Nobile poté vedere la recensione prima che fosse data alle stampe, e non soddisfatta dal giudizio di De Ruggiero scrisse a Croce perché vi apponesse personalmente qualche «ritocco»: «Illustre Senatore, portai via, per distrazione, il foglio della recensione del mio Böhme in bozza; ma la mia distrazione fu forse provvidenziale perché mi dette occasione di rileggere più pacatamente la recensione, che mi pare, in sostanza, assai superficialmente fatta. Sono, p. es., sicurissima che il de. R. non ha letto tutto il lavoro e si è lasciato impressionare, per ciò che riguarda gli ultimi capitoli, che non ha letti, dal numero delle pagine che trova scarso. Comunque mi pare che egli, che mi riconosce il merito di aver colto l'essenziale al principio della recensione, non sia d'accordo con sé stesso quando mi accusa, infine, di frammentarietà e disorganicità e mi paragona a Boutroux per mostrare l'insufficienza delle mie vedute quando proprio il Boutroux tende a vedere, in quello del Böhme, un dualismo non irriducibile perché orientato verso la dialettica. Le sarei quindi assai grata se Ella, ove lo credesse, facesse qualche ritocco alla seconda parte della recensione, Ella, dico, che ha letto il libro e che non può disconoscere che se l'accusa

Per quanto riguarda la sua traduzione del *Mysterium Magnum*, il 26 luglio 1929 la Nobile torna a chiedere a Croce informazioni sulla proposta fatta a Laterza. L'editore, tuttavia, accetterà solo nel 1931, quando deciderà di arricchire la collana di *Studi religiosi ed esoterici* «perché non si vendono altri libri». ¹⁷⁸ I due volumi tradotti dalla Nobile sono *Der Weg zu Cristo*, ¹⁷⁹ pubblicato nel 1933, e una parte del *Mysterium Magnum*, dato alle stampe nel 1938. ¹⁸⁰

di non essere abbastanza *ampii e svolti* si può fare ai capitoli sulla 'Magia' e sulla 'Politica', non può, in buona fede, esser rivolta a quello sulla 'Lingua e poesia'. Chi ha letto quel capitolo non può giudicare così. In tutti i modi, qualunque cosa Ella crederà di fare o non fare Le sarò ugualmente grata» (lett. del 5 mag. 1929, Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»). La recensione, verosimilmente immutata, apparve sulla «Critica» il 20 maggio 1929 e la Nobile scrisse nuovamente a Croce il 4 giugno per far comparire sul numero successivo alcune «delucidazioni», che non ci risultano essere state pubblicate: «I Il prof. de Ruggiero, al quale peraltro sono molto grata di essersi interessato al mio Böhme, non ha notato, nel leggerlo, che se non ho proceduto 'dinamicamente', cioè seguendo la linea di evoluzione del pensiero di Böhme ciò si deve al fatto di avere io a lungo ed *in vano* ricercata in tutte le opere di J. Böhme, quella linea di sviluppo presunta ed insistentemente asserita da H. Bornkamm nel suo *Luther und Böhme*. Per rintracciare la quale avrei dovuto di proposito sacrificare ad un preconcetto i risultati diretti dell'esame *delle opere tutte* del Böhme, soggiacere all'«idolum» dell'«*Auswicklung*» che espressamente (v. p. 26, 59, ecc) combatto nel Bornkamm come pernicioso preconcetto di scuola. Il Il Boutroux, proprio il Boutroux, nelle 72 pagine del suo saggio sul Böhme (al paragone del quale il prof. d. R. tanto squalifica le 242 pagine del mio lavoro), tende espressamente a risolvere e comporre in un *dialettico idillio* il dualismo di Böhme. Egli dice infatti (cf. p. 232): 'Le oui et le non *ne sont pas* deux choses en dehors l'une de l'autre. C'est une seule et même chose, laquelle ne s'est divisée que pour permettre de la révéler...'. E a p. 256, trattando della materia nei suoi rapporti con lo spirito ... 'Elle' (la materia) 'ne résiste à l'esprit que pour lui offrir *l'occasion de déployer ses forces*...'. Ond'è che o bisognava non riconoscere la 'essenzialità e irreducibilità' del dualismo böhmiiano (e riteneva allora sbagliata la 'tesi centrale' del libro a cui invece non è negato, dal d.R. il suo autorevole consenso), oppure, riconosciutala esatta, aderire alla mia piuttosto che alla interpretazione del Boutroux» (lett. del 4 giu. 1929, Archivio della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce»).

¹⁷⁸ «Sto arricchendo la rubrica degli *Studi religiosi ed esoterici* perché non si vendono altri libri. La Prof. Nobile tradurrà due volumi di Böhme ed ho acquistato i diritti per la traduzione di due voll. di Maxwell, *La magie e La divination* e de *La grande féerie* di Maeterlinck» (B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio. 1931-1943*, cit., p. 66).

¹⁷⁹ *La via verso Cristo*, trad. it. di E. NOBILE, Bari 1933.

¹⁸⁰ *La storia di Giuseppe: dal Mysterium Magnum*, trad. it. di E. NOBILE, Bari 1938.

La corrispondenza tra la Nobile e Croce, e tra questi e Laterza, ha il pregio di mostrarci i primi timidi tentativi di apertura da parte della cultura italiana dei primi decenni del Novecento verso un tipo di letteratura allora altamente esotica: la teosofia di epoca barocca,¹⁸¹ in cui convergono in modo assai originale tradizioni magico-paracelsiane, filosofia della natura e misticismo cristiano, e che in quegli anni, come è naturale, era di moda soprattutto negli ambienti dell'occultismo e dello spiritualismo teosofeggiante. Oltre ad offrire il proprio sostegno alla traduzione proposta dalla Nobile, e a promuovere la diffusione del suo libro con una recensione sulla «Critica», Croce mostra un sincero apprezzamento per il «gran mistico tedesco» Jakob Böhme, di cui del resto possedeva diversi scritti, sia in tedesco che in traduzione italiana, nella sua biblioteca personale.¹⁸²

Un'ulteriore e più tardiva testimonianza della curiosità di Croce per un certo tipo di letteratura magico-esoterica del Rinascimento sono le pagine dedicate nei «Quaderni della 'Critica'» del 1950 allo *Zodiacus Vitae* (1536) del Palingenio.¹⁸³ Questo testo di astrologia in versi ebbe grande diffusione, e suscitò le ire della Chiesa a tal punto da essere messo all'Indice nel 1558. Il suo autore fu forse Pier Angelo Manzoli (ca 1502-ca 1543),¹⁸⁴ il quale nel Settecento fu fantasiosamente identificato con Marsilio Ficino.¹⁸⁵ Croce possedeva il volume nell'edizione di Rotterdam del 1722, e lo aveva annotato.¹⁸⁶

¹⁸¹ Sulla teosofia «classica», cf. il capitolo «La corrente teosofica-periodizzazione» in A. FAIVRE, *L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 65-110.

¹⁸² In particolare, nella Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce» sono conservati i volumi *Morgenröte*, *Scritti di religione*, *La via verso Cristo* e *De signatura rerum* (quest'ultimo nella traduzione francese di Sédar).

¹⁸³ In *Studi sulla letteratura cinquecentesca*, «Quad. 'Critica'», XVII-XVIII (1950), pp. 29-90 (cf. pp. 54-60). Lo *Zodiacus Vitae* era già stato esaminato da Croce, succintamente, in *Poesia popolare e poesia d'arte* (Bari 1930, pp. 416, 417).

¹⁸⁴ Su Marcello Palingenio Stellato, *alias* Pier Angelo Manzoli (Manzoli), si veda ora la voce del *Dizionario biografico degli italiani* (http://www.treccani.it/enciclopedia/pier-angelo-marcello-palingenio-stellato-manzoli_%28Dizionario_Biografico%29, url consultata il 26 lug. 2011).

¹⁸⁵ E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* (1976), Bari 2007, p. 119.

¹⁸⁶ D.B. MARRA, *La biblioteca di Benedetto Croce. Le note autografe ai libri*, Napoli 2005, vol. II, pp. 108, 109. Frances Yates descrive così l'opera: «In questo

Incuriosito da questo originale esemplare di letteratura cosmologico-astrologica rinascimentale, Croce si domanda: «Che cosa attirava i lettori?», e risponde: «le notizie o le fantasie che vi si trovavano del cielo e della terra, e degli esseri celesti e immortali, e degli spazi eterei e sopraeterei e degli abitatori di essi, e le questioni sulla finità o infinità del mondo e altrettali cose; e poi la trattazione di una morale conforme all'antica sapienza».¹⁸⁷ Tuttavia, riconosce Croce, il testo non circolò unicamente tra i dotti stravaganti e gli appassionati di *curiosa*, ma fu letto e apprezzato anche da alcune grandi menti dell'epoca. Visibilmente affascinato dal trattato, Croce parla del suo «pregio filosofico», e cita l'apprezzamento di Giordano Bruno per quest'opera:

Il Bruno segnalava le sue dottrine sulla dimensione dell'Universo, sulla sostanza delle stelle, sulla natura della luce, sugli abitatori degli astri e sull'anima delle sfere: che era quel primario interessamento mentale che la filosofia del Rinascimento aveva ereditato dall'antichità col concepire il compito filosofico come principalmente fisico o metafisico, di filosofia della natura.¹⁸⁸

E aggiunge:

Ciò fa sì che la filosofia del Rinascimento sia certamente di non poca importanza per la riacquistata conoscenza dei filosofi antichi e per aver ripreso a meditare e indagare fuori del quadro della scolastica; ma, d'altro canto, quella concezione della filosofia come precipuamente filosofia naturale è anche ciò che la rende a noi remota ed estranea e la distacca dalla

poema didascalico in latino Palingenio passa successivamente in rassegna i dodici segni dello zodiaco, connettendo ad essi la propria dottrina morale, la vittoria delle virtù sui vizi. Dal momento che l'opera è cosparsa di esplosioni di entusiasmo o *furor*, durante le quali la *mens* si innalza fino al cielo, suppongo che l'autore sia stato influenzato dalla dottrina ermetica, e che questa sia riflessa anche nel modo in cui Palingenio presenta la propria etica, inquadrandola, cioè, nel contesto cosmologico dello zodiaco. L'etica di Palingenio è (...) presumibilmente epicurea. (...) Eppure l'epicureismo di Palingenio è singolarmente venato di suggestioni neoplatoniche ed ermetiche e non mancano, nel poema, numerosi accenni alla magia» (F. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, 1964, trad. it. di R. PECCHIOLI, Bari 2010, pp. 248, 249). Su Palingenio si veda anche A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (1957), trad. it. di L. CAFIERO, Milano 1970, pp. 26-29.

¹⁸⁷ B. CROCE, *Poeti e scrittori del pieno e del tardo rinascimento*. III, Bari 1952, p. 85.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 86, 87.

filosofia moderna, il cui punto di partenza non è il cosmo ma lo spirito e la coscienza.¹⁸⁹

Nonostante la curiosità, dunque, non viene meno il distacco critico del filosofo nei confronti di «quella concezione della filosofia come precipuamente filosofia naturale», priva della necessaria comprensione della vita dello spirito, spirito che è la «chiave», dirà Croce, di ogni realtà, anche della natura.

Il pensiero moderno, per Croce, inizia di fatto con Galileo, il quale svincola le scienze della natura dai loro vecchi presupposti metafisici, conferendo ad esse una base empirica.¹⁹⁰ Simili giudizi vengono ribaditi da Croce in più luoghi — ed in più momenti — della sua opera. Un testo in cui tali questioni assumono un rilievo particolare è il saggio *Storicità della natura*, poi inserito nel volume *Il carattere della filosofia moderna* (1941). Qui le filosofie della natura del Rinascimento sono definite «tutte piene e riboccanti ed ebbre di questa visione della natura animata, come nel pampsichismo del *De sensu rerum* del Campanella».¹⁹¹ E Croce si domanda:

Perché mai, dinanzi ad esse, noi che pure teniamo al concetto della spiritualità del reale, siamo presi da un sentimento d'inaccomodamento e di diffidenza, laddove ci sentiamo perfettamente a nostro agio nella teoria della nuova scienza della natura, per così dire, galileiana, che pure la fece finita con la natura spiritualizzata di quella filosofia, e introdusse nella trattazione delle cose della natura il metodo matematico?¹⁹²

La risposta di Croce a questa interessante domanda prende la forma di un'articolata riflessione sulla necessità storica della scienza moderna, e sull'arcaicità della filosofia naturale del Rinascimento e della magia, che vale la pena citare per intero:

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ «Al filosofare moderno si può dire che fosse schiusa la sua via quando Galileo severamente concepì una scienza della natura fondata sull'esperienza e sulla matematica e la fece finita non solo con la fisica degli aristotelici ma con la filosofia della natura degli altri tutti: si può dire che egli lasciava libera alla filosofia la realtà dello spirito umano, che è quella nella quale si sarebbe finito col trovare la chiave di ogni realtà, compresa la natura» (*ibid.*, p. 87).

¹⁹¹ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* (1941), Bari 1963³, p. 250.

¹⁹² *Ibid.*

La ragione dell'attrazione per l'una e della repulsione per l'altra si ritrova col considerare che il compito che allora urgeva assolvere consisteva nel formare o assodare una rigorosa scienza della natura e della congiunta tecnica per estendere il dominio dell'uomo sulle cose. Di ciò s'avverte l'esigenza nelle stesse filosofie di cui parliamo, le quali per altro, invece di soddisfarla, si sperdevano in costruzioni tra metafisiche e mitologiche, continuando certe tradizioni dell'antichità e del medioevo, e, se talvolta facevano qualche felice osservazione o ideavano qualche buon ritrovato nelle cose naturali, li lasciavano disgregati, non convalidati da sicurezza di metodo, non cospiranti al fine che si è detto. Loro logico coronamento non era la tecnica, ma la magia, la «magia naturale» come la si chiamava, per distinguerla dalla diabolica (che neppure essa era sempre e del tutto esclusa), cioè una diretta comunicazione con le cose della natura, sollecitate, sforzate o persuase a obbedire all'uomo, come altrettanti spiriti familiari. La nuova scienza che, preparata negli ultimi tempi del medioevo, asserita e sempre meglio formolata dagli averroisti di Padova, ripigliante alcuni fili della fisica e matematica degli antichi, la scienza sperimentale e matematica della natura, col discacciare quelle filosofie e mettersi al loro posto eseguì quello che loro non sapevano eseguire, e formò un grande acquisto dello spirito umano.¹⁹³

Per Croce, dunque, che in questo è d'accordo con la lettura di Gentile,¹⁹⁴ la filosofia della natura del Rinascimento era ancora legata ad antichi presupposti teologico-metafisici,¹⁹⁵ che spesso la facevano degenerare in magia naturale. Era, insomma, qualcosa di obsolecente: l'evoluzione doveva piuttosto condurre, al contrario, ad un esame obiettivo della realtà naturale presa per se stessa, e ad una nuova scienza in grado di conferire all'uomo il «dominio sulle cose». È ciò che avvenne con l'avvento della scienza moderna, la quale produsse una visione più esatta della natura, poggiante su solide basi sperimentali. Fu del resto proprio questa scienza moderna, e soprattutto gli orientamenti mate-

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 250, 251.

¹⁹⁴ Per Gentile, ad esempio, la filosofia di Bruno «è sì filosofia dell'immanenza, ma non senza residuo di trascendenza. Posizione strana agli occhi del filosofo moderno, ma comune a tutta la filosofia della Rinascenza dal Ficino al Campanella» (recensione a J.R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, «Critica», XVIII, 1920, p. 43).

¹⁹⁵ In un testo più tardivo Croce dirà: «Nel Campanella e negli altri filosofi del Rinascimento persiste pur sempre tenace nel fondo l'idea della trascendenza divina, che essi sono dal più al meno impegnati a mantenere adattandola all'impeto dell'immanenza» (*Nuove pagine sparse*, serie II, Napoli 1949, p. 130).

rialistici che da essi derivarono, a rendere necessaria una «filosofia dello spirito» quale quella concepita da Croce.¹⁹⁶

Di fronte al carattere anacronistico dello spiritualismo campanelliano, vecchio in quanto legato a presupposti teologici trascendentalisti, e già all'epoca superato dalla coeva scienza della natura, Croce rivendica dunque il valore storico del *proprio* spiritualismo, sorto in reazione agli eccessi dualistici post-cartesiani e che in sé — dialetticamente — li supera:

Il processo per il quale si perviene ad affermare ora con ben altro vigore e pregnanza di concetti la spiritualità della natura, è quello stesso di tutta la storia della filosofia moderna, da quando fu posta la distinzione delle due sostanze, la *cogitans* e l'*extensa*, o dei due attributi spinoziani, e in genere di due diversi e opposti ordini di realtà, l'uno vivo e spirituale e l'altro meccanico, l'uno da trattare con il metodo finalistico e speculativo, l'altro col causalistico e deterministico. Era impossibile permanere in questo dualismo, e quando non si procurò di vincerlo, come si è accennato, col crasso materialismo, sempre si fecero molteplici sforzi di spiritualizzare la natura, come si vede nei grandi sistemi dell'età moderna, il monadismo leibniziano, la filosofia della natura schellinghiana, la metafisica hegeliana dell'idea in sé, fuori di sé e per sé, e gli altri tutti, i quali tentavano di spiritualizzare la natura conservandone il concetto, il concetto di una realtà altra da quella dello spirito, invece di risolverlo e annullarlo nell'unico della spiritualità. Necessariamente si era così ricondotti a un filosofare logicamente affine a quello delle filosofie del Rinascimento e nel quale non mancarono nemmeno rinnovati spunti di magia presso i più arriechiati e romantici, o vane pretese di correggere la scienza deterministica della natura con la considerazione teleologica e speculativa, o di gareggiare con quella nell'efficacia dei metodi. Donde lo scredito meritato che seguì delle nuove come già delle vecchie «filosofie della natura».¹⁹⁷

L'opinione che Croce si fa delle filosofie naturali del Rinascimento — Telesio, Campanella, Bruno, etc. — è quindi, com'è ovvio, da intendersi nel più ampio quadro del suo storicismo dialettico. Il

¹⁹⁶ «La nostra moderna affermazione della spiritualità della natura è né più né meno che la determinazione del rapporto tra la filosofia e la scienza naturale o fisico-matematica, e l'acquistata piena consapevolezza del carattere e dell'ufficio di questa. Determinazione resa necessaria e pungente dalla *formazione (...) di una filosofia veramente dualistica o addirittura materialistica, alla quale gli scienziati per primi (...) sogliono pendere*» (B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 251, 252. Il corsivo è nostro).

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 252, 253.

pensiero rinascimentale rappresentò, certo, un passo avanti nella vita dello spirito, in quanto rimediava all'astrattezza della Scolastica, ponendo al centro della propria indagine la realtà naturale come unità vivente. Tuttavia esso peccava di confusione, non sapendo distinguere tra piano naturale e metafisico, e anzi mescolandoli senza criterio.

Nel complesso, tale giudizio è dunque meno entusiastico rispetto a quello che il filosofo napoletano poteva trovare nei testi, a lui ben noti, di autori come Spaventa, De Sanctis e Fiorentino, i quali insistevano invece proprio sulla modernità del pensiero rinascimentale.¹⁹⁸ Con i suoi saggi critici su Bruno e Campanella, ad esempio, Spaventa aveva forgiato la nozione della «circularità del pensiero italiano», e aveva sostenuto che la filosofia moderna era sorta in Italia proprio con i pensatori del Rinascimento:¹⁹⁹ «sono persuaso che tutta la filosofia moderna da Spinoza a Hegel non è che uno sviluppo logico e necessario della filosofia italiana del secolo decimosesto, e che il primo tra i nostri filosofi sia stato Bruno».²⁰⁰ Proprio a Bruno, del resto, Spaventa dedicò un trattato in forma di lettera, che sarebbe stato il primo libro mai pubblicato in Italia sul Nolano, e che invece rimase inedito alla morte dell'autore (il testo è stato pubblicato solo di recente).²⁰¹ E nel celebre *La filosofia italiana nei suoi rapporti con la filosofia europea* (1909), che riprende le lezioni del 1860-61, nel ripercorrere le prime tappe della filosofia italiana Spaventa dedica ampio spazio al neoplatonismo fiorentino (Ficino viene definito «platonico» nonché «teosofo»), ma cita anche Pomponazzi, Reuchlin e addirittura Paracelso, menzionando le teorie del medico svizzero sui rapporti tra microco-

¹⁹⁸ Su questa tematica, si veda il volume di A. SAVORELLI, *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica del neoidealismo italiano*, Firenze 2003.

¹⁹⁹ «L'Italia apre le porte della civiltà moderna con una falange di eroi del pensiero. Pomponazzi, Telesio, Bruno, Vanini, Campanella, Cesalpino, paiono figli di più nazioni. Essi preludono più o meno a tutti gli indirizzi posteriori, che costituiscono il periodo della filosofia da Cartesio a Kant. Così Bacone e Locke hanno i loro precursori in Telesio e Campanella, Cartesio nello stesso Campanella, Spinoza in Bruno, e nello stesso Bruno si trova un po' del monadismo di Leibniz, dell'avversario di Spinoza» (B. SPAVENTA, *Opere II*, Firenze 1972, p. 446).

²⁰⁰ B. SPAVENTA, *Epistolario. I. 1847-1860*, a c. di M. RASCAGLIA, Roma 1995, p. 97.

²⁰¹ B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a c. di M. RASCAGLIA e A. SAVORELLI, Napoli 2000.

simo e macrocosmo.²⁰² Spaventa insiste, inoltre, sul ruolo di primo piano svolto da Telesio come precursore di Bacone, Galileo e del nuovo metodo scientifico dell'epoca moderna.²⁰³

Osservazioni simili, caratterizzate dalla stessa celebrazione della filosofia rinascimentale, si trovano nella *Storia della Letteratura italiana* (1870) di De Sanctis, giudicata da Croce «la sola storia intima d'Italia che ancora si abbia».²⁰⁴ Come Spaventa, De Sanctis vede in Telesio un pioniere dell'investigazione della natura, ma esalta in particolare Giordano Bruno,²⁰⁵ il cui principale merito sarebbe quello di aver posto un «Dio vivente e conoscibile» al posto del «Dio astratto e solitario» della Scolastica,²⁰⁶ foggiano un pensiero in cui «l'universo, eterno ed infinito, è la vita o la storia di Dio».²⁰⁷

Eppure da questi volumi, caratterizzati da un'indubbia esaltazione della filosofia del Rinascimento, da lui considerata irrimediabilmente obsoleta, Croce poteva anche attingere importanti suggestioni. Nel riassumere, ad esempio, il portato bruniano della filosofia moderna, De Sanctis metteva in luce gli aspetti più spiccatamente olistici, animistici e vitalistici del pensiero del Nolano, a cui verosimilmente Croce non doveva essere del tutto insensibile:

Il Dio astratto ed estramondano fatto visibile e conoscibile nella infinita natura, l'unità e medesimezza di tutti gli esseri, l'eternità e l'infinità dell'universo nella perenne metempsicosi delle forme, il sentimento dell'anima o della vita universale, l'infinita perfettibilità delle forme nella loro trasforma-

²⁰² *Ibid.*, pp. 486-95.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ B. CROCE, *La letteratura della nuova Italia*, Bari 1947⁵, p. 362.

²⁰⁵ «Bruno ha sviluppatissimo il sentimento religioso, cioè il sentimento dell'infinito e del divino, com'è di ogni spirito contemplativo. Leggendolo, ti senti più vicino a Dio. E non hai bisogno di domandarti, se Dio è, e cosa è. Perché lo senti in te, e appresso a te, nella tua coscienza e nella natura. Dio è più intimo a te che non sei tu a te stesso. Tutte le religioni non sono in fondo che il divino in diverse forme. E sotto questo aspetto Bruno ti fa un'analisi assai notevole delle religioni antiche e nuove. L'amore del divino, il 'furore eroico', è il carattere delle nobili nature. E questo amore ci rende atti non solo a contemplare Dio come verità, ma ancora a realizzarlo come bontà. Ivi ha radice la scienza e la morale» (F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, 1870, Firenze 1965, p. 258).

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

zione, la produttività della materia dal suo intrinseco, l'azione dinamica della natura nelle sue combinazioni, la libertà distinta dal libero arbitrio e rappresentata come la stessa effettuazione del divino o della legge, la moralità e la glorificazione del lavoro, sono concetti che, svolti lungamente e variamente da Bruno in opere latine e italiane, appaiono punti luminosi nella speculazione moderna, e ne trovi i vestigi in Cartesio, in Spinoza, in Leibnitz, e più tardi in Schelling, in Hegel e ne' presenti materialisti.²⁰⁸

In un recente articolo, Aniello Montano analizza i rapporti tra Croce e Bruno. Quella mancanza di distinzione fra sapere filosofico e sapere scientifico che Croce ravvisa in Campanella, giudicato pertanto al di qua del moderno, non intacca invece per Croce l'opera di Giordano Bruno, del quale Croce apprezza proprio — in obbedienza ad una lettura desantisianiana — la capacità di distinguere nettamente filosofia, religione e scienza.²⁰⁹

Ma è lecito pensare che di Bruno Croce abbia ereditato, anche attraverso il filtro (mediato a sua volta dallo spinozismo) di Hegel e dell'hegelismo tardottocentesco, soprattutto la visione di un cosmo vivo, animato, sorretto da una spiritualità immanente alla natura. Riprenderemo il filo di questo ragionamento, importante ai fini del nostro esame, nella conclusione dell'articolo.

2.2. Croce tra Macchioro e De Martino: il dibattito sulla magia.

Il giudizio di Croce sul carattere «pre-moderno» della filosofia naturale del Rinascimento, e sul suo frequente degenerare in magia naturale, può aiutarci a comprendere, nelle sue varie sfumature, l'atteggiamento del filosofo sulla questione della magia e dell'esistenza di certe facoltà paranormali. Questo atteggiamento si delinea in modo abbastanza chiaro nel dibattito tra Croce e De Martino, in particolare in seguito alla pubblicazione del *Mondo magico* (1948).

Cominciamo con il rilevare, nelle retrovie di questo dibattito, la presenza furtiva di un personaggio già incontrato, Vittorio Macchio-

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 261, 262.

²⁰⁹ Cf. A. MONTANO, *Croce lettore di Giordano Bruno*, «R. stor. Filos.», 65, 2 (2010), pp. 271-304, p. 284.

ro. Come abbiamo visto, Croce era in contatto con Macchioro sin dal 1912, e aveva svolto un ruolo importante nell'operazione legata alla pubblicazione di *Zagreus* (1920).²¹⁰ Molto più tardi, verso la fine degli anni Trenta, il filosofo fu sollecitato da Macchioro, durante una visita di questi a Palazzo Filomarino, circa i fatti dello spiritismo ed altri fenomeni paranormali. Si legge in una ormai celebre lettera di Macchioro a De Martino del maggio del 1939:

E veniamo all'incontro con Croce che (...) riconoscerai meglio nelle profezie della cartomante. Ti interesserà anche di sapere che la notte prima del colloquio ebbi un sogno premonitore in cui Croce mi diceva quel che poi mi disse (...). Si passò allo spiritismo: gli narrai le mie sedute — si parlava solo di quelle con il tavolino — e infine mi domandò se ero arrivato ad una conclusione mia propria. Compresi che era venuto il momento di dire tutto il mio pensiero e ... tirai la botta: «secondo me si tratta di entità negative basse, malefiche, quelle che nella tradizione volgare vanno sotto il nome di Satana: è secondario se si tratta di UNA unica entità che si ipostatizza in molte personalità oppure di diverse entità: ma quello di cui sono profondamente persuaso è che si tratta di entità oggettive». Con mia enorme sorpresa, Croce disse subito che questa era appunto la sua opinione, insistendo sulla oggettività di queste forze o entità («oggettive, si capisce»)... Poi si continuò a discorrere sull'argomento, svolgendolo con esempi, nonché intermezzi umoristici intorno ai libri della Cambon. Non so se tu condividi la mia meraviglia: per me, mai mi sarei atteso che Croce si fosse formato una simile idea. Poi si passò alla cartomanzia, della quale Croce non sa niente. E anche qui volle che gli spiegasse la tecnica: gli detti molti esempi che voi conoscete e che lo fecero strabiliare.²¹¹

Come si desume dai *Taccuini di lavoro* del filosofo, l'incontro è databile al 14 maggio 1939. Croce vi annota infatti: «Ho ricevuto una visita del Macchioro, che non vedevo da molti anni, e che mi ha parlato a lungo del suo viaggio in India, di spiritismo, cartomanzia, etc.».²¹²

Di Donato commenta così la discussione riferita da Macchioro: «La testimonianza di Vittorio Macchioro, studioso dei misteri orfici e cristiano senza pace interiore, sulle convinzioni di Benedetto Croce — tenace assertore della possibilità di spiegare storicamente il reale,

²¹⁰ Cf. *sup.*

²¹¹ R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, «Studi stor.», XXX (1989), pp. 225-46, p. 243.

²¹² B. CROCE, *Taccuini di lavoro. 1937-1943*, Napoli 1987, p. 148.

in qualunque forma si manifesti — ha il valore che ciascuno vorrà darle». ²¹³ Dal suo punto di vista, ci pare di capire, si tratta di un valore assai limitato, tanto più che in un passo del suo articolo *Preistoria di Ernesto De Martino* Di Donato parlava, in riferimento all'ultima fase della vita di Macchioro, di vent'anni «tutti sulla soglia, non sta a me dire se valicata, della psicopatologia». ²¹⁴

Di Donato sembra dunque ritenere poco credibile il resoconto di Macchioro. Nella stessa direzione si muove Sasso, il quale si domanda: «Possibile che sul serio, in tema di spiritismo e cartomanzia, Croce pensasse quello stesso che Macchioro pensava?», giungendo ad una risposta negativa, e giudicando infine «inaffidabile» la testimonianza di Macchioro. ²¹⁵

Il dialogo tra Croce e Macchioro, occorre ricordarlo, è di natura privata, e va letto con la prudenza e l'accortezza del caso. Non va sottovalutata peraltro l'ipotesi, avanzata da Sasso, che dietro il resoconto inviato da Macchioro a De Martino agisse una dinamica psicologica di gelosia del maestro nei confronti dell'allievo, e di rivalsa

²¹³ R. DI DONATO, *I Greci, l'irrazionale e noi*, in E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2009, pp. 15-30, p. 29.

²¹⁴ R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, cit., p. 234.

²¹⁵ G. SASSO, *op. cit.*, p. 31. Per rispondere a tale domanda, secondo Sasso, occorre riferirsi alle riflessioni crociane sulle categorie dell'utile/vitale, e la risposta è la seguente: «in ciascuna delle tesi che Croce propose in tema di utilità e vitalità, e anche quando queste siano considerate nella formulazione che egli ne dette tra il 1948 e il 1951, il riconoscimento, da parte sua, della oggettività delle 'potenze negative' che si liberano e operano nelle sedute spiritiche è, nel quadro del suo pensiero, inammissibile» (*ibid.*, p. 32). Sasso continua rilevando l'atteggiamento passivo di Macchioro, che di fronte all'apertura mostrata dal filosofo avrebbe dovuto almeno chiedere conferme o chiarimenti, e che invece si limitò di far «recitare al filosofo dello spirito, al rappresentante di una razionalità ignara del diavolo e dei 'poteri occulti', la parte inconsueta e paradossale di chi, contro ogni ragionevole previsione, dichiarava di riconoscere la autonoma realtà, l'autosufficienza obiettiva, e a un diversamente pensante cedeva, all'improvviso, le armi» (*ibid.*). Non è dello stesso avviso Silvia Mancini, che osserva in un articolo recente: «Sarebbe anacronistico leggere il clima culturale degli anni Trenta a partire da valutazioni contemporanee: se la conversazione tra Macchioro e Croce può oggi suscitare l'ironia, essa non è infatti tanto inverosimile. Come è stato fatto notare, propri in quegli anni Croce stava mettendo a punto la sua nozione di 'vitale', secondo una concezione energetica non lontana da quella dei neovitalisti e dei metapsichisti di allora» (S. MANCINI, art. cit., p. 650).

nei confronti di Croce: Macchioro, cioè, avrebbe inteso mostrare a De Martino, sul quale aveva esercitato un forte ascendente e di cui avrebbe voluto rimanere l'egemonico maestro, e che invece in quegli anni si stava risolutamente orientando verso il crocianesimo, come il presunto razionalismo di Croce avesse finito per cedere, dinanzi all'esistenza oggettiva di spiriti e forze occulte. In tal modo, Macchioro avrebbe in sostanza portato acqua al proprio mulino.²¹⁶ Ciò è senz'altro possibile. È evidente, tuttavia, che tale dialogo lasci intravedere un'apertura *reale* di Croce riguardo all'esistenza di certi fenomeni paranormali. Non possono essere minimizzate, del resto, le significative riflessioni di Croce sulla magia, svolte in un insieme di testi che vanno dal 1939 al 1949, le quali ci permettono di contestualizzare questo episodio, rendendolo meno inverosimile.²¹⁷

Ripercorriamo, dunque, le tappe principali di questa riflessione. Già in un brano pubblicato sulla «Critica» del 1939, con il titolo *La natura come storia senza storia da noi scritta*,²¹⁸ poi incluso nella terza edizione de *La storia come pensiero e come azione* dello stesso anno (e che risale ad alcuni mesi prima della conversazione con Macchioro), Croce dà segno di interessarsi, seppure per via indiretta, alla fenomenologia degli stati ipnotici e medianici, visti come una forma di regressione patologica verso stati inferiori della coscienza.

Il filosofo allude fuggacemente a tali questioni in un passaggio in cui tratta della storicità delle fasi arcaiche, biologiche e zoologiche, dell'evoluzione dello spirito. Parlando delle scienze della natura, Croce afferma che esse

hanno nel loro fondo una storicità che l'uomo non risentirà né ripenserà, nei limiti del prevedibile, mai, perché per risentirla e ripensarla dovrebbe

²¹⁶ G. SASSO, *op. cit.*, p. 31 sgg.

²¹⁷ Sasso ne è ben consapevole, e legge l'apertura mostrata dall'ultimo Croce circa tali questioni come l'indice dell'affievolirsi del vigore del suo pensiero: «Quando tuttavia, e qui la sua coerenza dette segno di cominciare a flettersi, messo di fronte alla questione della realtà che dovesse o no riconoscersi ai così detti poteri magici, a quella cercò, non già di opporre un diffidente rifiuto, ma di offrire invece un criterio d'interpretazione e di comprensione, il suo discorso riuscì in effetti assai meno netto» (*ibid.*, p. 35).

²¹⁸ B. CROCE, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, «Critica», XXXVII (1939), pp. 141-47.

abbassarsi di sotto dell'uomo; come talvolta si abbassa *in certe condizioni che si considerano patologiche, nelle quali si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri o le cose naturali, che non si possedevano nello stato ordinario di sanità e si riperdono quando si torna a questo.*²¹⁹

L'atteggiamento di Croce, qui, sembra decisamente incline a considerare reali certe facoltà paranormali, che si riscontrano, dice il filosofo, in alcune situazioni «patologiche» (il riferimento è presumibilmente agli stati di *trance* ipnotica o medianica). Questa apparente apertura, tuttavia, è compensata da una diffidente considerazione sull'effettiva realtà dei fenomeni magici. Nel brano immediatamente successivo, infatti, Croce evoca esplicitamente la magia, giudicandola alla stregua di un'«immaginazione»:

Ogni diverso tentativo di conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura non può non sostituire al processo conoscitivo un *vario processo dell'immaginazione*: sia che semplicemente quelle cose vengano animate dalla fantasia, come nelle favole degli animali e in tutte le altre in cui si dà loro senso e vita; *sia che si sogni di entrare in relazioni di familiarità con loro per mezzo di una supposta arte e potenza magica*; sia, infine, che, come in talune filosofie dell'età romantica, la si converta in categorie di un ordine metafisico.²²⁰

Questo testo, caratterizzato da fugaci ma interessanti riferimenti agli stati ipnotici e medianici, nonché alla funzione psicologico-sociale della magia, non mancherà di attirare l'attenzione del giovane Ernesto De Martino (1909-65). Autore di una tesi di laurea su un rituale dei misteri eleusini nel 1931,²²¹ in ambito storico-religioso De Martino ha come maestri, all'epoca, Pettazzoni e soprattutto Omodeo, vicinissimo a Croce. Verso l'inizio degli anni Trenta, il giovane storico delle religioni aveva iniziato ad interessarsi al «magismo» e alla metapsichica, anche per via della frequentazione di Macchioro,

²¹⁹ *Id.*, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a c. di M. CONFORTI, Napoli 2002, p. 287. Il corsivo è nostro.

²²⁰ *Ibid.* Il corsivo è nostro.

²²¹ Una sezione della tesi fu pubblicata con il titolo *I Gephyrismi*, «Studi Materiali Stor. Religioni», X (1934), pp. 64-79 (ora in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a c. di R. ALTAMURA e P. FERRETTI, Roma 1995, pp. 56-68).

con cui era entrato in contatto nel 1930, e di cui sposerà la figlia Anna nel 1935.²²² Di fatto, tra Macchioro e De Martino verrà a crearsi un sodalizio dai complessi risvolti, personali ed intellettuali, declinato sul duplice asse dei rapporti padre-figlio e maestro-discepolo.²²³ Gli anni in questione sono soprattutto quelli che vanno dal 1930 al 1937, quando tra i due si consumerà la rottura. Si tratta della celebre «preistoria» di De Martino, che precede l'incontro, databile ormai con certezza proprio al 1937, con Benedetto Croce.²²⁴

Quando legge le righe pubblicate da Croce nella «Critica» del 1939, De Martino sta scrivendo *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, che uscirà nel 1941 nella collana laterziana diretta proprio da Croce, la «Biblioteca di cultura moderna». In questo volume, da allievo del filosofo napoletano, egli intendeva «fondare l'etnologia sulla concezione crociana della storia», come già ebbe a scrivere a suo tempo Mircea Eliade.²²⁵ Pur nella sincera adesione all'idealismo di Croce, tuttavia, De Martino, già all'epoca, è assai sensibile ai limiti dello storicismo crociano, in particolare in merito a due aspetti. In primo luogo, il crocianesimo ortodosso, così come non prevedeva una storia delle piante e degli animali, non contemplava una storia dei popoli allo stato di natura.²²⁶ In secondo luogo, indubbiamente problematico, per De Martino, è lo scetticismo crociano sulla magia, per quanto bilanciato dall'apertura del filosofo circa l'effettiva realtà di certi poteri paranormali. Sono argomenti, questi, che diventeranno cruciali nel *Mondo magico*, ma che già in questi anni stanno assumendo un'importanza fondamentale nell'alveo della riflessione demartiniiana sui «popoli primitivi».

Audace, soprattutto nel *Mondo magico*, sarà la posizione di De Martino su questo secondo punto. Occorre infatti ricordare, con Angelini, che quello dell'effettiva realtà dei poteri magici era «un problema che tutti, storici ed etnologi, con la sola eccezione di Lang, o si

²²² P. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 147, 148.

²²³ Su questo aspetto rimandiamo a DI DONATO, *Preistoria di Ernesto De Martino*, cit.

²²⁴ P. ANGELINI, *op. cit.*, p. 149.

²²⁵ M. ELLIADE, *Ernesto De Martino. Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, «R. Hist. Religions», 135, I (1949), pp. 105-08.

²²⁶ Su questo punto si veda D. CONTE, *op. cit.*

sono rifiutati di affrontare o più spesso hanno abilmente aggirato». ²²⁷
E audacemente De Martino lo sottopone ai suoi maestri dell'epoca: Omodeo e appunto Croce.

In una lettera ad Omodeo del 20 ottobre 1940, De Martino ribadisce in primo luogo l'importanza e l'attualità storica degli studi sulla magia:

Come mi sembra di averVi già detto altra volta, mi sto occupando ora di storia del magismo. Malgrado la sterminata produzione storiografica in materia, il fatto è che il magismo non è guadagnato all'autocoscienza della nostra civiltà, non si solleva alla nostra memoria (...). Tale chiusura storiografica getta un'ombra su tutta la civiltà occidentale. ²²⁸

Ma al fine di studiare il magismo in una corretta ed onesta prospettiva storica, aggiunge De Martino, c'è un nodo teorico di primaria importanza che occorre sciogliere, quello dell'esistenza delle facoltà magiche:

La considerazione della Weltanschauung magica, della sua funzione storica e del suo graduale risolversi nell'umanesimo della civiltà occidentale mi ha posto di fronte ad un delicato e complesso problema. I poteri sulla natura che il magismo assevera di possedere sono frutto di una illusione o sono reali? Questi poteri sono stati semplicemente sostituiti nella nostra civiltà da altri di qualità diversa, ovvero l'umanità non li ha mai posseduti se non nella sua fantasia prodiga di illusioni? Ora, riflettendo su questo punto mi sono convinto che il nodo non è da sciogliere con leggerezza, ma anzi è il nodo per eccellenza per chi intraprenda una storia del magismo. Là dove la fede in questi poteri è il centro, il tratto storico determinante, *non parmi che si possa far storia senza investire in pieno, con tutta la serietà di un pensiero senza pregiudizi, proprio questo centro*. La comune sentenza che il magismo è illusione non resiste in fondo né in linea di principio né in linea di fatto: è una sentenza maturata nel generale interesse umanistico della nostra civiltà, ed in particolare è un residuo di razionalismo illuministico. È insomma più una sentenza polemica che una verità storiografica.

Le mie ricerche ora si muovono su questo piano. *Intendo determinare se e fino che punto l'esperienza magica è dotata di realtà*, perché, e come, i poteri magici furono sostituiti da altri di qualità diversa nella nostra civiltà, quale incremento storico risulta da questo sviluppo. ²²⁹

²²⁷ P. ANGELINI, *op. cit.*, p. 31.

²²⁸ E. DE MARTINO, *Dal laboratorio del «Mondo magico»*, cit., p. 48.

²²⁹ *Ibid.*, p. 49. Il corsivo è nostro.

Omodeo risponderà alla questione sollevata da De Martino in due lettere, una del 24 novembre 1940, l'altra del 24 febbraio 1941. Eludendo la questione, spinosa, e forse per lui poco pertinente, dell'effettiva realtà dei poteri magici, e partendo, come suggerisce Angelini, «da un presupposto che l'allievo non condivide: la pericolosità e in fondo la pochezza del pensiero magico»,²³⁰ in questa seconda missiva Omodeo taglierà corto, osservando che «a rigor di logica la storia del magismo non esiste, perché la storia si può fare del positivo e non del negativo; il magismo è una potenza di cui ci si spoglia nel processo della ragione, appunto perché si rivela inadeguata e non creativa».²³¹

Ma se nel 1940 l'opinione di De Martino sui poteri magici è che essi non possano in nessun modo configurarsi come una «illusione», e che il riconoscimento della loro effettiva realtà sia indispensabile per chi voglia intraprendere una corretta lettura storica del magismo, inevitabilmente le parole che il giovane etnologo rivolge ad Omodeo sono indirizzate, per interposta persona, anche all'altro maestro, Croce. Colpito dalle fugaci allusioni del filosofo alla problematica degli stati alterati di coscienza e della magia, tra la fine del 1940 e l'inizio del 1941 De Martino scriverà a Croce un'importante lettera dalla tormentata stesura (Angelini la definisce un «brogliaccio di appunti»). In essa De Martino esprime tutta la sua perplessità circa la riduzione crociana della magia ad illusione, che abbiamo osservata sopra:

Illustre senatore,

fra le mie letture recenti più fruttuose sono la «Storia come pensiero e come azione», i saggi del Geremicca sulla «Spiritualità della natura» e il vostro articolo intorno alla «Natura come storia senza storia da noi scritta». Vi è tuttavia un luogo di quest'ultimo scritto che è in conflitto con una delle conclusioni del mio terzo saggio, e per sforzi che abbia fatto non sono riuscito ad eliminare il dissenso.

Ecco di che si tratta.

Voi dite: «ogni diverso tentativo di conoscere storicamente, cioè di conoscere nel loro intrinseco, le cose della natura, non può non sostituire al processo conoscitivo un vario processo dell'immaginazione: sia che semplicemente quelle cose vengano animate dalla fantasia, come nelle favole degli

²³⁰ P. ANGELINI, *op. cit.*, p. 29.

²³¹ *Ibid.*

animali e in tutte le altre in cui si dà loro senso e vita; *sia che si sogni di entrare in relazione di familiarità con loro in una supposta arte e potenza magica*; sia, infine, come in talune filosofie dell'età romantica, la si converta in categorie di ordine metafisico». Voi considerate qui la «magia» come una «immaginazione» o come un «sogno», e i poteri sulla natura, che essa dice di avere, come «supposti». Ora a me pare che codesto concetto della magia mal si accorda con lo spirito e con la lettera della vostra filosofia dello spirito (...). Se la Natura è, come voi dire, storia disindividuata, storia non più nostra, e quindi da noi non più dominabile secondo spirito, è possibile (...) che vi sia stata una epoca in cui ciò che ora pur resta, normalmente disindividuato [la natura], non lo sia stato per la proto-umanità e che, quindi, erano allora possibili i modi di azione e di dominio della natura che ora, normalmente, sono andati perduti. Si può certamente dire, in oggi, che la magia sia per noi che abbiamo di così gran tratto distanziato la vita sub-umana e naturale, una «illusione»; ma a patto di considerarla come realtà per l'umanità primitiva, cioè come vera conoscenza e vera azione della natura sulla base delle sue necessità di conoscenza e dei suoi bisogni di azione. Voi stesso accennate che in certe condizioni patologiche «si riacquistano simpatie e corrispondenze con gli esseri e le cose naturali che non si possedevano allo stato di sanità e che si riperdono quando si torna a questo»: ora il totemismo, p.e., è appunto questa «simpatia» e corrispondenza fra l'uomo primitivo e certi esseri o cose della natura (per lo più animali) ed è altresì un sistema essenzialmente magico. Ciò che per noi, figli del Rinascimento dell'Illuminismo e del Romanticismo, non appartiene più alla fisiologia dello spirito, *perché ha perduto la sua funzione storica*, fu un tempo, e in certe condizioni, vita fisiologica dello spirito, *appunto perché esercitava una funzione storica rispetto alla società*.²³²

La magia sarà pure un'illusione per l'occidentale moderno, dice De Martino, ma certo non lo è nelle società primitive, ove la funzione che essa svolge è legata al suo essere percepita come realtà. Affiora, *in nuce*, la linea storicistico-costruttivista che si paleserà nel *Mondo magico*, sfociando nell'idea di una natura culturalmente condizionata. Si noti, inoltre come De Martino rilevi finemente le oscillazioni di Croce: se negli stati medianici si riacquistano effettivamente «simpatie e corrispondenze con altri esseri», come si può al contempo, nel descrivere i processi della magia, insistere sul campo lessicale dell'illusione («immaginazione», «sognare», etc.)?

La questione della realtà delle facoltà magiche, dunque, apre

²³² *Dal laboratorio del mondo magico*, cit., pp. 61, 62.

profonde lacerazioni nelle maglie del crocianesimo demartiniano. Il 12 febbraio 1941, infatti, De Martino scrive ad Antonio Banfi:

Come etnologo e come cultore di *Kulturgeschichte* io ho avuto più volte modo di osservare come la vita dello spirito sia in realtà cosa molto più complicata e ricca di quel che appare quando ci si ostini a vederla attraverso le «quattro forme». Solo un orizzonte storico relativamente limitato può in un certo modo giustificare una riduzione così semplicistica della problematica della vita spirituale. Ma la considerazione storiografica della religione e del mito, e soprattutto l'indagine delle civiltà magiche, pongono lo studioso a contatto con fenomeni spirituali che si rifiutano di lasciarsi coartare nella schematica quadripartizione crociana.²³³

Quali siano questi «fenomeni spirituali» difficilmente inquadrabili nello schema crociano, lo si sarà facilmente intuito. Leggiamo infatti nel prosieguo della lettera:

Mi interessa molto di psicopatologia e di metapsichica. Sono entrato nella convinzione che alcuni fenomeni psicopatici e tutti i fenomeni metapsichici possano essere considerati un relitto, per entro la civiltà occidentale, della civiltà magica. Il mio lavoro sul magismo si ispira tra l'altro a quest'idea, che credo particolarmente feconda.²³⁴

Per De Martino, quindi, la quadripartizione crociana dell'attività dello spirito, distinta nelle forme dell'estetica, della logica, dell'economia e dell'etica, non sarebbe in grado di spiegare certi dati antropologici quali i fatti magici, attestati dai resoconti etnografici sulle società primitive e che riemergono, all'epoca contemporanea, nella fenomenologia medianica studiata dalla parapsicologia. Senza un adeguato riconoscimento dell'esistenza di tali fatti, e delle facoltà che li sottendono, non sarà possibile scrivere la storia delle civiltà magiche.

Non viene meno, al contempo, il dialogo con Croce. Il 19 febbraio 1941 De Martino spedisce al filosofo la prima versione di *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, che rappresenterà il primo capitolo del *Mondo magico*. Croce gli risponde il 24 febbraio:

²³³ C. PAVESE, E. DE MARTINO, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a c. di P. ANGELINI, Torino 1991, p. 14.

²³⁴ *Ibid.*

Gentilissimo amico,

ho letto con molto interesse l'articolo (...). Credo che sarà assai bella cosa se vi metterete a fare bene intendere il magismo del Cinquecento (che compare poi, come volontà, in alcuni romantici).²³⁵

Come abbiamo già osservato nella lettera ad Omodeo del 20 ottobre 1940, infatti, De Martino intende scrivere una «storia del magismo», senza limitarsi allo stadio, pure essenziale, delle società primitive. Una delle tappe obbligate di tale storia sarà allora la cultura esoterizzante tipica di un certo Rinascimento, caratterizzata dal connubio tra neoplatonismo, ermetismo e antiche tradizioni astrologiche, magiche e teurgiche. De Martino torna allora a scrivere a Croce il 23 marzo 1941:

Illustrissimo senatore,

Sto attualmente concentrando i miei sforzi intorno al magismo della Rinascenza. Si tratta di un dominio di ricerche poco esplorato, e che tuttavia a mio avviso potrebbe dare notevoli risultati per una migliore valutazione del Quattro e del Cinquecento. Per il mio lavoro ho bisogno di molto materiale; naturalmente non sempre di facile accesso. La vostra biblioteca è particolarmente fornita di materiale che possa essermi utile? Tenete presente ch'io debbo studiare gli scritti astrologici e medici di Cardano, Pomponazzi, Pico, Ficino, Bruno, Campanella etc., e che debbo anche esplorare il magismo e l'astrologismo delle corti della Rinascenza e nel folklore dell'epoca. Un altro aspetto della questione è costituito dai rapporti tra la chiesa e la stregoneria. Per il primo e il secondo gruppo di documenti ho raccolto abbondante materiale bibliografico dal Thorndyke (*History of Magic and experimental Science*) e dal Burckhardt; per il terzo gruppo mi avvalgo come orientamento generale del lavoro di J. Français *L'Église et la sorcellerie*. Non mi è stata ancora accessibile Soldan-Heppe, *Geschichte der Hexenprozesse*, Stuttgart 1880 e J. Baissac *Les grands jours de la sorcellerie*, 1890. Nel complesso le mie ricerche si riattaccano e intendono sviluppare integrare e in parte anche correggere la valutazione che del magismo dà il Cassirer in *Individuum und Kosmos* e in alcuni studi della biblioteca Warburg.

Ciò posto, mi permetto chiederVi:

1) Nella vostra biblioteca c'è in generale del materiale che riguarda i problemi di cui mi occupo? Avete il Soldan-Heppe e il Baissac?

2) Avete qualcosa del materiale citato a piè di pagina del capitolo del Burck. 'Innesto di antica e moderna superstizione' (vol. II; pp. 290 e ssg. dell'edizione italiana)?

²³⁵ *Dal laboratorio del mondo magico*, cit., p. 84.

3) Molte opere magiche e astrologiche della Rinascenza, anche di quelle appartenenti ad autori maggiori, sono accessibili nell'edizione dell'epoca. Tali opere, quando ci sono nelle biblioteche italiane o sono escluse dal prestito ovvero per le precauzioni inerenti allo stato di guerra non sono neppure visibili sul posto. Che cosa mi consigliate per ovviare a questa difficoltà? Potreste raccomandarmi a qualche bibliotecario italiano al fine di consentire il prestito di opere che di solito si leggono sul posto? Ed. Cione, che è alla Braidense, potrebbe fare qualcosa per me? E ove la vostra biblioteca personale fosse fornita di opere del genere, potreste, data la circostanza eccezionale, favorirmi in qualche modo?

4) Quali sono gli studiosi italiani della Rinascenza che Vi sembrano più indicati per consigliarmi durante la mia fatica? E quale è il loro indirizzo postale?

Vi ringrazio di cuore per l'aiuto che mi vorrete dare per il buon esito delle mie ricerche.²³⁶

Non è difficile scorgere il carattere estremamente innovativo del progetto di De Martino, che si propone di studiare, in chiave storico-antropologica, i classici dell'esoterismo rinascimentale, dando in tal modo diritto di cittadinanza ad una letteratura sino ad allora perlopiù ignorata dagli storici del pensiero, e che verrà gradualmente riscoperta, per vie diverse, solo nel corso degli anni successivi da studiosi quali Paul Oskar Kristeller, Eugenio Garin, Daniel P. Walker e Frances A. Yates (sulla scorta degli interessi astrologici e magici di Aby Warburg). Una simile pista di ricerca, all'inizio degli anni '40, era senz'altro assai originale. Essa è palesemente legata a doppio filo agli interessi non solo di Vittorio Macchioro,²³⁷ ma anche di Julius Evola, che era stato tra i pochissimi, in Italia, ad affrontare simili argomenti in chiave erudita (pur muovendo da una prospettiva perennialista, e non certo storicista). Lo stesso Eliade, stimolato dalle stesse «frequentazioni» e dalle stesse letture, aveva seguito simili indirizzi di ricerca all'inizio della sua carriera.²³⁸

Croce risponde a De Martino una settimana più tardi, metten-

²³⁶ *Ibid.*, pp. 92, 93.

²³⁷ Circa l'influenza di Macchioro su De Martino per quanto riguarda la magia, si veda tutto il capitolo II di G. SASSO, *op. cit.*

²³⁸ A testimonianza dell'interesse del giovane Eliade per il Rinascimento e le sue correnti esoteriche e magiche, si veda il testo *Contributi alla filosofia del Rinascimento* (1928), ora in *Mircea Eliade e l'Italia*, cit., pp. 125-52.

dogli a disposizione i libri della sua biblioteca, ed incoraggiandolo, di fatto, a proseguire quel tipo di studi:

Mio caro De Martino,

io ho parecchi libri sulla magia o materie affini; ma solo venendo voi un giorno a Napoli potrete vederli e indicarmi quali volumi dovrò via via mandarvi costà per mezzo del Laterza, che poi dovrà riconsegnarmeli. Intanto ho il libro sui processi alle streghe del Soldan-Heppé. Ho anche una grande bibliografia in più volumi delle scienze occulte, quella del Caillet. Fate la presentazione, che ora potete fare costà con i libri che avete a mano, e con qualcuno che vi manderò io. Ma credo indispensabile una ricerca personale, nelle biblioteche, e anche nella mia privata.²³⁹

De Martino approfitterà della generosa offerta di Croce, trascorrendo alcuni giorni nella biblioteca del filosofo all'inizio del 1942.²⁴⁰

Anche se, di fatto, la sua *Storia del magismo* non venne realizzata in quegli anni (e come tale non lo sarà mai), il giovane studioso non smetterà di interrogarsi sullo statuto dei poteri magici, specie all'interno delle società cosiddette primitive. Si trattava di una ricerca che, in sede prettamente teorica, la quadripartizione categoriale della filosofia di Croce non era in grado di trattenere all'interno dei propri limiti speculativi.

Pur tra varie difficoltà ed incomprensioni, il dibattito con Croce era dunque destinato a proseguire. Durante la guerra, Croce continua a frequentare il giovane allievo — il quale, nel frattempo, era diventato prima socio, poi segretario generale della Società di Metapsichica — interessandosi esplicitamente, come emerge dei *Taccuini*, ai suoi studi di «storia della magia»: «Ho riveduto Ernesto De Martino e mi sono informato dei suoi lavori sulla storia della magia» (27 ott. 1943).

I testi in questione confluiranno direttamente, alcuni anni più tardi, nella sintesi del *Mondo magico* (1948),²⁴¹ che di fatto costituirà

²³⁹ *Dal laboratorio del mondo magico*, cit., p. 95.

²⁴⁰ *Introduzione*, *ibid.*, p. 11.

²⁴¹ *Taccuini di guerra (1943-1945)*, a c. di C. CASSANI, Milano 2004, p. 355. All'epoca doveva trattarsi dei saggi seguenti: *Lineamenti di etno-metapsichica* («Problemi Metapsichica», XVIII, 1942, pp. 113-39); *Religionsethnologie und Historizismus* («Paideuma», IV-V, 1942, pp. 263-88); *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* («Studi Materiali Stor. Religioni», XVIII, 1942, pp. 1-19, e XIX-XX, 1943-46, pp. 31-84), che rappresenterà la base del primo capitolo del *Mondo magico*; e *Di alcune*

un tentativo di rinnovamento profondo della metodologia storiografica crociana. Si trattava di un progetto del quale De Martino avvertiva chiaramente la portata per certi versi eversiva. Il cuore del problema, già evidente nella lettera di De Martino a Croce sopra citata, è così descritto da Angelini:

C'era un (...) radicale punto di collisione con lo storicismo crociano, maturato sicuramente nel corso del lavoro ma in fondo già *in nuce* nelle prime riflessioni del 1940 sulla storia della magia: l'*allargamento* della coscienza storica delle categorie, a partire da quella di realtà: allargamento nel tempo, nello spazio ed eventualmente anche nel numero. Lo studio del magismo, per farsi storia, non può prescindere dall'esistenza di altre categorie, diverse da quelle che si impiegano per studiare la storia della poesia o della filosofia (...). Tutto questo passò, agli occhi del Croce, del Paci e dell'Antoni, come una «storicizzazione delle categorie»: lo stesso reato per cui erano stati incriminati (in *Naturalismo e storicismo!*) Durkheim e Lévy-Bruhl.²⁴²

Ma la questione dell'effettiva realtà dei poteri magici, oltre ad introdurre, sebbene indirettamente, il tema della storicizzazione delle categorie, sottendeva da cima a fondo l'ambizioso progetto scientifico del *Mondo magico*. In particolare, essa introduceva una delle intuizioni cardinali dell'opera: l'idea, audacissima, di una «natura culturalmente condizionata», che rappresenta, secondo Silvia Mancini, «il vertice teorico più originale e d'avanguardia della storia delle religioni italiana del Novecento».²⁴³ In tale prospettiva, certi poteri paranormali — chiaroveggenza, telecinesi, levitazione — sono considerati «autentici» e «oggettivi» nel mondo magico dei «primitivi», poiché tale cultura accorda loro uno statuto di realtà. Si tratta di uno schema interpretativo di tipo costruttivista, secondo cui i «fatti» sono innanzitutto costruzioni culturali, o, in termini idealistici, creazioni dell'attività spirituale dell'uomo, idea che sarà poi variamente ripresa e declinata dalle scienze sociali del Novecento.²⁴⁴ A questo

condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico («R. Antropologia», XXXII, 1942-43, pp. 479-90).

²⁴² P. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 44, 45.

²⁴³ S. MANCINI, *art. cit.*, p. 654.

²⁴⁴ Per un panorama delle posizioni costruttiviste emerse nelle scienze sociali della fine del XX secolo, si veda l'articolo di C. SCHINCKUS, *Constructivisme et relativisme ou l'expression de la postmodernité dans les sciences sociales*, in *Épistémologie de la*

riguardo, la Mancini rileva giustamente la dipendenza delle speculazioni demartiniane dalle correnti esoteriche, per via «della concezione olista dell'uomo e della natura, per l'idea di una continuità indissociabile tra lo psichico, l'organico, e il simbolico che fu già al centro della *Naturphilosophie* di tipo romantico, a sua volta tributaria della *magia naturalis* del Rinascimento, del paracelsismo e della teosofia barocca». ²⁴⁵ Più nello specifico, l'idea della creazione della realtà esterna da parte dello spirito, soggiacente alla nozione demartiniana di «natura culturalmente condizionata», è appannaggio di certi filoni esoterici fin dall'antichità. ²⁴⁶

Al *Mondo magico*, che con la sua filosofia interloquiva dunque in modo esplicito ed ambizioso, e sollevava al contempo questioni speculative più generali, come quella delle facoltà paranormali e del loro statuto ontologico, Croce dedica due testi. Il primo è una breve recensione, di poco più di una pagina, pubblicata nei «Quaderni della 'Critica'» del 1948. ²⁴⁷ In essa Croce esprime il suo apprezzamento nei confronti dell'«originale contributo» di De Martino alla costruzione «della nuova metodologia della storia», grazie al quale «il pensiero dei primitivi viene ora considerato come uno storico grado del pensiero umano, con la sua propria positività e il proprio ufficio nel formarsi e svolgersi della civiltà, e non più come un complesso di credenze e di superstizioni». ²⁴⁸ Dopo aver definito il libro dell'allievo «ricco nell'informazione, acuto e solido nella dimostrazione e lucido nell'esposizione», Croce osserva che in un solo punto dissente da De Martino, quello «in cui si afferma che le categorie speculative che ora reggono l'interpretazione storica sono correlative all'età della 'mente tutta spiegata' o della 'civiltà occidentale', ma non si applicano alle età primitive». ²⁴⁹ Per Croce si tratta di un paradosso, perché le cate-

sociologie. Paradigmes pour le XX^e siècle, a c. di M. JACQUEMAIN e B. FRÈRE, Bruxelles 2008, pp. 97-120.

²⁴⁵ S. MANCINI, art. cit., p. 645.

²⁴⁶ Si veda a questo riguardo il saggio, già citato, di A. FAIVRE, «*Vis imaginativa*», in Id., *L'esoterismo occidentale*, cit., pp. 113-53.

²⁴⁷ «Quad. 'Critica'», X (1948), pp. 79, 80.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 80.

gorie rappresentano una sorta di «motore immoto» che permette di pensare il reale.

Il filosofo si renderà conto solo dopo aver pubblicato la propria recensione, tuttavia, di quanto quell'errore, dal punto di vista dei propri presupposti filosofici, sia grave.²⁵⁰ Nel giugno dello stesso anno scrive allora un nuovo testo. Il secondo esame di Croce, che stavolta si configura come un vero e proprio articolo di una dozzina di pagine — *Intorno al 'magismo' come età storica* — appare ancora nei «Quaderni della 'Critica'», sempre nel 1948.²⁵¹

Non possiamo seguire per intero, in questa sede, l'argomentazione di Croce. Limitiamoci ad osservare che quest'ultimo, mentre rifiutava con forza la «storicizzazione delle categorie» di cui abbiamo detto (operazione peraltro profondamente ripensata, in seguito, dal giovane antropologo),²⁵² accoglieva con favore l'idea dell'esistenza oggettiva dei poteri magici, e rilanciava la critica demartiniana alle istanze del sapere — cioè, in sostanza, la scienza di matrice positivista — che l'esistenza di tali poteri rifiutavano in modo aprioristico. Per Croce, «in questo campo per poter credere a ciò stesso che si vede con gli occhi, e ancor più per comprenderlo, condizione fondamentale è di non essere impigliati nelle categorie intellettualistiche, cioè nei pregiudizi derivanti dal dar valore di *Vernunft*, di ragione, al *Verstand*, l'intelletto, della scienza deterministica e matematica».²⁵³ Contro questi pregiudizi occorre ribellarsi, e «De Martino (...) giustamente vi si è ribellato contro».²⁵⁴

²⁵⁰ Scrive Croce in un brano dei suoi *Taccuini* (17 giu. 1948): «Avevo scritto alcune cartelle intorno ai giudizi dello Hegel sui fatti del magnetismo e simili e quel che se ne dice nel libro del De Martino. Ma, ripercorrendo questo libro, mi sono accorto che il giudizio da me dato è troppo benevolo e che l'affetto per quel giovane di cui ho seguito per più anni gli studii che conduce, mi ha fatto considerare superficiale e quasi accidentale un errore da lui enunciato, che, invece, è profondo e penetra in tutta la sua trattazione. Ho strappato dunque le cartelle scritte e mi propongo di scrivere un'apposita nota sul suo volume» (*Taccuini di lavoro. 1946-1949*, Napoli 1987, pp. 203, 204).

²⁵¹ B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, «Quad. della 'Critica'», XII (1948), pp. 53-64.

²⁵² P. ANGELINI, *op. cit.*, pp. 46-50.

²⁵³ B. CROCE, *Intorno al «magismo» come età storica*, *cit.*, p. 62.

²⁵⁴ *Ibid.*

Del resto la scienza, che è un sapere pratico, non è atta a conoscere la verità, la quale «è sola intuita dalla poesia e sola pensata dalla filosofia»,²⁵⁵ e la filosofia, dal canto suo, non può che ammettere la naturale realtà delle facoltà magiche. Afferma esplicitamente Croce, sulla scorta di Hegel da lui peraltro tradotto: «la filosofia (...) non ha ragione alcuna di negare i poteri magici e le altre forme di forze, che vi sogliono andare congiunte, del mondo che prende aspetto misterioso e anzi ne afferma, con l'ideale possibilità, la certa realtà».²⁵⁶ Hegel, appunto, lo aveva già fatto:

Lo Hegel non ha d'uopo di una lunga indagine per affermare la realtà di quelli che il De Martino chiama «poteri magici», giacché questa realtà è nel concetto stesso della realtà umana in quanto «anima senziente», e dei suoi rapporti con l'ambiente naturale al quale essa è legata, sebbene di gran lunga senza dubbio meno nell'uomo che non negli animali, e anzi tanto meno quanto più l'uomo è colto e vive su un fondamento libero e spirituale.²⁵⁷

Hegel, come del resto Schopenhauer e Schelling, si era interessato da vicino al magnetismo animale, in particolare nella *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817) ove aveva espresso la sua convinzione dell'esistenza di attitudini paranormali. Per Hegel si tratta tuttavia di attitudini «residuali», che secondo il filosofo tenderebbero a scomparire «con la comprensione più profonda che lo spirito acquista della sua libertà».²⁵⁸

In seno a questo dibattito, quindi, la posizione di Croce sulla magia sembra precisarsi, e non presenta, a nostro avviso, divergenze di rilievo con quella espressa, perlomeno in sede teorica, da De Martino. I poteri magici appartengono, per Croce, ad una fase arcaica, superata, del dispiegamento storico dello spirito. In quest'epoca aurorale il soggetto non avverte ancora con esattezza i limiti che lo separano dalla realtà esterna, e capta, grazie alla duttilità della propria «anima senziente», porzioni di realtà a cui un «io» più solido non accede, in una sorta di «immanenza del sentire» che dà luogo alla chiaroveggenza. Tali attitudini, dice Croce, «ritornano (...) di volta

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁵⁶ *Ibid.* Il corsivo è nostro.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 60, 61.

²⁵⁸ Cit. *ibid.*, p. 61.

in volta nel sonno magnetico, nella catalessia, in altre malattie, nello sviluppo femminile, nella vicinanza della morte e così via». ²⁵⁹ Nell'uomo cosciente, tuttavia, questi stati hanno un carattere patologico. ²⁶⁰

Ma in questo atteggiamento diffidente, severo nei confronti degli stati alterati di coscienza, e dello sciamanesimo o «magismo» che li utilizza — qui risiede, forse, la discrepanza maggiore tra le posizioni di Croce e De Martino — è possibile intravedere ragioni di natura più profonda che non la semplice constatazione della loro «primitività». Il problema, per Croce, è che la primitività irrazionale degli stregoni e dei maghi può essere in qualche modo riesumata e rivissuta dall'uomo moderno, con conseguenze assai pericolose sul piano sociale e politico. Croce conclude la sua riflessione in un brano che rievoca i principi fondamentali del suo pugnace anti-irrazionalismo, e che dato il contesto storico — siamo nel 1948, e l'Europa è da poco uscita dalla tragedia del secondo conflitto mondiale — hanno un significato particolare:

Così Hegel, con occhio profondamente scrutatore e con sguardo ampio, trattava l'eterno dramma umano della dispersione, della fissazione, della resistenza e del riscatto, dandogli protagonista, ascoso che talora sia, non le streghe, ma la libertà dello spirito umano, senza la quale né un'età, per primitiva che si pensi, sarebbe realtà, né da essa si passerebbe ad età più sviluppate e più ricche, alla vichiana barbarie generosa e alla civiltà della mente tutta spiegata. E negli anni che ora viviamo, grave e terribile è questo dramma e paurosa è la tendenza ad immergersi e a sommergersi nell'irrazionale e ad alienare la propria libertà, porgendo le mani alle catene della nemica, decorando la propria malattia del nome di «necessità storica». Invocheremo, per salvarci dalla dispersione, gli stregoni, che già abbiamo sperimentati in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitari, ed entreremo in una nuova età selvaggia per venirne fuori a capo di secoli, o, per contrario, ci stringeremo alle nostre forze interiori e con esse faremo resistenza? La risposta, nel dilemma e nel *bivio*, aspra che sia, non mi par dubbia, perché la detta all'uomo il dovere e la assiste una fede che non muore. Ma la santificazione, o per lo meno la venerazione, che il De Martino coltiva per lo stregone, ponendolo a capo dell'origine della storia e della civiltà, mi dà qualche pensiero. Preferisco allo stregone il «bestione» primi-

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 62.

tivo che, secondo il mito vichiano, allo scoppio e al lampo dei fulmini senti in sé svegliarsi l'idea latente di Dio.²⁶¹

La «santificazione dello stregone» di De Martino, dal punto di vista di Croce, rappresenta quindi un'operazione ambigua, in quanto di fatto, indipendentemente dalle intenzioni dell'autore, si configura come l'esaltazione di un primitivismo magico che è un'insidiosa espressione dell'irrazionalismo. E per Croce quell'irrazionalismo, che affondava le proprie radici nel Romanticismo, «male del secolo», aveva avuto l'esito più visibile — e letale — nell'affermarsi dei dittatori del Novecento, moderni sciamani in grado di manipolare le folle, conducendole nel baratro del secondo conflitto mondiale. Nei testi crociani di questi anni, del resto, non è difficile scorgere le tracce di questo intransigente anti-primitivismo. Colpiscono, ad esempio, le severe osservazioni di Croce su *Le radici storiche dei racconti di fate* (1949) di Propp e su *Le mythe de l'éternel retour* (1949) di Eliade, destinati entrambi, nelle discipline etnoantropologiche del secondo dopoguerra, ad un notevole successo. Nell'adesione mostrata da Eliade nei confronti del mondo primitivo — dove prevalgono le grammatiche degli archetipi, della ripetizione, e vige una sacralizzazione dello spazio e del tempo assente nell'Occidente moderno — Croce percepiva evidentemente un atteggiamento nostalgico e retrivo, incapace di vedere nella storia, pure attraversata da tragedie come quella della seconda guerra mondiale, il provvidenziale progresso dello spirito che si afferma innanzitutto come razionalità e libertà.²⁶²

Riassumiamo, dunque, la posizione crociana sulla questione dei

²⁶¹ *Ibid.*, p. 64.

²⁶² Sul testo di Eliade, incentrato sul tema del «terrore della storia» tipico dei popoli primitivi, Croce osserva: «Dagli orrori della storia e dal terrore che essa suscita, l'Eliade è condotto a porre in paragone la concezione dei primitivi, che evitano o superano la Storia, con quella dei moderni che la accettano; e si sente che il suo favore va alla prima. Ma poiché i primitivi non crearono a quel modo una nuova forma di vita, ma solo intrattennero illusioni sulla ricorrenza della felicità, quali anche i moderni hanno intrattenuto ed intrattengono, non mi pare che il paragone stesso possa impiantarsi» (*Terze pagine sparse*, vol. II, Bari 1955, pp. 100, 101). Per quanto riguarda il testo di Propp, assieme al suo servilismo nei confronti della nomenclatura sovietica, Croce ne critica la ricerca delle radici della fiaba «nel costume primitivo e selvaggio, laddove la sua origine è nella fantasia poetica» (*ibid.*, p. 25).

«poteri magici» quale emerge dal dibattito con De Martino. Per Croce, i poteri paranormali esistono, ma rappresentano la presenza residuale di una fase arcaica dello spirito, tipica del «mondo primitivo». Essi non vanno quindi esaltati quali fossero facoltà superiori — come voleva tutta una letteratura occultista e spiritualista della prima metà del Novecento che Croce aveva in spregio — ma riconosciuti, piuttosto, come tracce di un'arcaicità da cui l'uomo moderno, trasportato del progresso dello spirito nella storia, si è definitivamente affrancato.

Un simile giudizio viene ribadito in modo definitivo, sempre nel 1948, nel saggio *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*.²⁶³ In esso Croce afferma nuovamente, senza troppe esitazioni, la sua convinzione circa l'esistenza di certi fenomeni parapsicologici: «Parecchi di noi avranno avuto esperienza o avranno saputo con certezza di malati i quali vedevano, attraverso le mura, quel che accadeva in stanze lontane dalla loro, o che leggevano un libro ponendoselo aperto sul ventre».²⁶⁴ Hegel stesso, fa notare Croce, non disconosceva affatto la realtà dei poteri magici. E Croce spiega così:

S'intende bene perché si sia tratti a non vedere o a negare capacità ora abbandonate e ottuse, che esistevano vivaci e forti quando l'uomo, più prossimo all'animalità, vibrava di più stretta relazione simpatetica cogli altri esseri, e in generale con la natura: capacità diventate poi ingombranti e niente o poco utili nell'ulteriore svolgimento e nella crescente civiltà, alla quale bisogna il potenziamento di altre capacità e soprattutto di quella del pensiero e dell'educazione tecnica.²⁶⁵

Tuttavia, insiste Croce, queste ataviche facoltà non sono affatto «misteriose», e bene ha fatto Hegel a dare di esse una spiegazione filosofica. Croce svolge le sue considerazioni al riguardo in una pa-

²⁶³ Questo breve testo, che all'interno del XII numero dei «Quaderni» segue l'articolo su De Martino, rappresenta manifestamente uno sviluppo delle «cartelle» dedicate «ai giudizi dello Hegel sui fatti del magnetismo simili» scritto il 17 giugno 1948, e che Croce aveva poi «strappato» per dare la precedenza alla critica del *Mondo magico* (cf. *sup.*).

²⁶⁴ *Sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso*, «Quad. 'Critica'», XII (1948), p. 65.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 64.

gina pervasa da un certo lirismo. L'uomo vi è descritto come operante all'interno di un campo di forze, di coscienze, che interagiscono costantemente con lui ma alla cui conoscenza egli non ha accesso, e sulle quali non giova interrogarsi:

. Se mistero qui fosse, misterioso sarebbe del pari il mondo tutto, nel quale e del quale quotidianamente viviamo, perché di esso il solo recinto del nostro fare è riserbato al nostro conoscere; ma quel recinto non sarebbe operoso e pensante se non fosse circondato e premuto da tutte le forze dell'immenso universo, che operano con le nostre individuali, e le nutrono e ne sono nutrite. Donde mai vengono a noi quelle che si chiamano le nostre scoperte di verità, le nostre creazioni di bellezza, gli impeti generosi, il coraggio e la fiducia dell'azione? Per quali vie ascose dei nervi e del sangue, per quali complicazioni della eredità, per quale efficacia (si direbbe) dell'aria che espiriamo, per quali ripercussioni dei più lontani moti di altre anime nella nostra? Veramente non son più nel mondo i morti, o non invece sono in esso gli eternamente vivi, che hanno raggiunto quella pienezza di vita che è della sillaba di Dio che non mai si cancella, e che invisibili ci assistono, ci stimolano, ci rimproverano e ci indirizzano? E che cosa saremmo noi senza quelle forze cosmiche, e che cosa esse sarebbero senza di noi, che le riceviamo e creiamo e ricreiamo con l'opera nostra, che è, in un unico atto, nostra e del Tutto, individuale e universale? E nondimeno noi non diamo seguito a queste affioranti interrogazioni, e, paghi della consapevolezza che in noi si mantiene della universalità e della cosmicità del nostro vivere e operare, non prendiamo a rintracciare e a conoscere quelle altre forze che sappiamo impossibile passare in rassegna, perché, se tal cosa si tentasse, si aprirebbe una delusoria ricerca, inutile a noi, ai quali nient'altro bisogna che quella parte nostra del mondo e i disegni che sopr'essa formiamo, e unire alla nostra le volontà degli altri uomini, e dominare le forze cosiddette della natura col conoscere, e adoprare il loro abito o la loro legge che si chiami: quel presente in cui il vero Infinito di volta in volta si condensa, si fa infinito in intensità e che non è quello dello spazio e del tempo matematico, aperto solo a un processo all'infinito che è asserzione della potenza matematica e non di un conoscere reale.²⁶⁶

Si tratta di una pagina vivissima dell'ultimo Croce, vibrante proprio in quanto penetrata da intime tensioni e contraddizioni. L'uomo, sembra dire Croce, è in rapporto permanente con forze di ogni tipo, comprese quelle dei disincarnati, e cioè basti a spiegare la maggior parte dei cosiddetti poteri «magici». Tale simbiosi è naturale, dato il

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 65, 66.

principio dell'Uno-Tutto. Non si dà separazione reale tra gli esseri, perché tutti coesistono in seno all'unico spirito da cui ogni cosa scaturisce. Solo, l'uomo non può cercare di conoscere nei dettagli questa sinergia, i rapporti che l'uniscono ai trapassati, e la realtà oltremondana in cui i trapassati stessi si muovono. Si tratterebbe, infatti, di una «delusoria ricerca», la quale ci sottrarrebbe a quella parte di mondo in cui ci è dato di vivere e — storicamente — evolvere. Se i «maghi primitivi», dunque, erano «forse non inutili»,²⁶⁷ quelli moderni hanno ormai perduto qualsiasi funzione. L'uomo moderno, infatti, si avvale della ragione come strumento principe che gli permette di indagare il reale. L'unità del Tutto, in cui convibrano forze di vivi e di trapassati, può essere pensata dal filosofo, e conosciuta con il suo pensiero. Ma non è lecito andare oltre senza travalicare i limiti in cui deve espletarsi il lavoro intellettuale ed esistenziale dell'uomo, limiti che definiscono e racchiudono il «solo recinto del nostro fare».

Conclusione: aperture, diffidenze e consanguineità.

Ci preme, per concludere, mettere in evidenza alcuni punti salienti già segnalati nella nostra analisi, che qui conviene illustrare più per esteso.

Il primo elemento da rilevare è il ruolo svolto da Croce, in qualità di consulente editoriale di Laterza ma anche di direttore della «Critica», nella promozione da un lato di opere e traduzioni di carattere esoterico, dall'altro di studi storici sull'esoterismo antico e rinascimentale, in particolare negli anni Venti e Trenta. Era già noto, ad esempio, il sostegno offerto da Croce ad Evola, che presso Laterza

²⁶⁷ «I 'misteri', ai quali apportavano provvisoriî rimediî i forse non inutili maghi primitivi e che ora sono un campicello coltivato da personaggi, a dir vero, non molto utili alla moderna società; e gli altri 'misteri', ben più alti che le fedi e le teologie e i culti delle religioni rivelate adorano, si rischiarano nella luce della poesia e dell'arte, e si formulano nelle verità che le filosofie, lungo il processo delle storie, infaticabilmente producono, tengono in vita, accrescono e perfezionano, le quali non sopprimono ma ingentiliscono il sentimento del nulla e del tutto che è dell'individuo, e della sua indipendenza e dipendenza insieme dal cosmo, che è più di lui ed è lui» (*ibid.*, pp. 66, 67).

riuscì a pubblicare non solo la *Tradizione ermetica* (1931), ma anche altri tre volumi, senza dimenticare il trattato seicentesco di Cesare Della Riviera, da lui curato. Le pagine precedenti hanno messo in luce, inoltre, la partecipazione di Croce alle operazioni legate alla pubblicazione di *Zagreus* (1920) di Vittorio Macchioro, originale sintesi in cui la storia dell'orfismo andava di pari passo con lo studio della fenomenologia ipnotica e medianica, che influì molto sulla formazione dei giovani Mircea Eliade e Ernesto De Martino: non solo Croce ne favorì la pubblicazione presso Laterza, ma fece anche recensire il volume da Gentile sulla «Critica» — così come fece recensire, negli stessi anni, uno spiritualista eclettico ed occulteggiante come Steiner. Altrettanto importante, e forse decisivo, fu il ruolo svolto da Croce nelle pubblicazioni di Emilia Nobile, che rappresentarono una delle poche brecce attraverso le quali si diffuse, nell'Italia dei primi decenni del Novecento, la conoscenza di Böhme e della teosofia tedesca di epoca barocca. Anche gli studi della Nobile, occorre ricordarlo, furono recensiti sulla «Critica», stavolta da De Ruggiero, così come furono recensiti, nel corso del tempo, i più recenti studi internazionali su Paracelso, Campanella e Bruno. Tutto ciò contribuì, di fatto, a promuovere la conoscenza di varie correnti esoteriche del Rinascimento nell'Italia della prima metà del Novecento.

In termini cronologici, l'ultimo apporto di Croce alla diffusione di tematiche legate (sebbene in modo più indiretto) all'esoterismo, fu la sua partecipazione al dibattito sul *Mondo magico* (1948) di Ernesto De Martino. A questo volume il filosofo, pur criticandone alcune premesse metodologiche ed epistemologiche poco «ortodosse», riconosceva il merito di aver contribuito a gettare le fondamenta di una comprensione storica più esatta del «magismo». Proprio in seno a questo dibattito, del resto, si delinea la peculiare posizione crociana sui fatti del magnetismo animale, i poteri paranormali ed il loro uso in chiave magica, una posizione caratterizzata da un lato dal riconoscimento dell'effettiva esistenza di facoltà parapsichiche nell'uomo, dall'altro da una esplicita diffidenza nei confronti di chi, come De Martino, sembrava tendere ad esaltare la figura dello stregone, alimentando, così sembrava a Croce, il filone di un pericoloso irrazionalismo, patologia dello spirito da cui potevano scaturire rovinose derive politiche e sociali.

È un dato di fatto, quindi, che il ruolo strategico ricoperto da

Croce nel circuito della cultura italiana dei primi decenni del Novecento²⁶⁸ si esprime anche nella promozione di testi e studi aventi per oggetto tematiche di carattere latamente esoterico, specie quando caratterizzati da un taglio erudito e da una rigorosa attenzione alla storia e ai documenti (come erano, a titolo diverso, gli studi di Macchioro, Evola, della Nobile e di De Martino). Da questo punto di vista le conclusioni della nostra analisi non possono non collimare con quelle di Daniela Coli, che nel suo importante studio su Croce e Laterza sottolineava l'atteggiamento in qualche modo ecumenico di Croce, adoperatosi per far conoscere in Italia non solo autori a lui prossimi (Windelband, Simmel, Vossler, Sorel, Mann, etc.) ma anche esperienze culturali nei confronti delle quali nutriva delle riserve, come la psicanalisi di Freud.²⁶⁹

A tutto ciò va aggiunto il sincero interesse di Croce per vari filoni esoterizzanti del pensiero rinascimentale e barocco. Croce, come abbiamo visto, non mancò di occuparsi direttamente di trattatistica aritmosofica (i *Numerorum mysteria* di Bongo), cosmologico-astrologica (lo *Zodiacus Vitae* del Palingenio), teosofica (Böhme, definito un «gran mistico»), dispensando giudizi positivi anche su personaggi filosoficamente «marginali» come Paracelso. Dietro questo interesse sembra celarsi una fascinazione per la «nuova intuizione idealistica e panteistica della natura» manifestatasi nel Rinascimento in seguito al riemergere di filoni ermetici, platonici e neoplatonici.

A fare da contrappeso a questi interessi è la nota ostilità crociana nei confronti delle più tipiche espressioni dell'esoterismo *fin-de-siècle* — spiritismo, teosofia, occultismo, etc. — assai vivaci nell'Italia dell'inizio del Novecento. Ad un primo livello, a spiegare questa antipatia è la già citata avversione del filosofo per l'«irrazionalismo» tipico del suo tempo. Questo dato ci pare rilevante giacché

²⁶⁸ Ricordiamo a questo proposito le osservazioni di Garin: «l'egemonia intellettuale in Italia lungo la prima metà del Novecento è stata indubbiamente di Benedetto Croce (...). Fu con i libri, con la rivista *La Critica*, attraverso la casa editrice Laterza e il controllo delle sue edizioni, che [Croce] riuscì a imporre alla cultura nazionale una serie di scelte decisive soprattutto nel campo delle discipline 'umane', ma non senza larghe risonanze d'opinione» (E. GARIN, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1987², p. 3).

²⁶⁹ D. COLI, *Il filosofo, i libri, gli editori*, cit., pp. 11-22.

ci mostra come tali indirizzi di pensiero venissero spesso (non sempre) percepiti da parte delle *élites* intellettuali dell'epoca, che li filtravano attraverso una categoria riduttrice e poco atta, in definitiva, a coglierne la specificità storico-culturale.²⁷⁰

Spingendo l'analisi più in profondità, è forse possibile individuare un'unica ragione che sia in grado di spiegare tanto l'interesse di Croce per diverse correnti esoteriche del passato, quanto il suo deciso rigetto di quelle a lui contemporanee. Si tratta a nostro avviso della percezione, da parte dello stesso Croce, dell'esistenza di un'affinità latente tra certi assunti della propria filosofia e quegli indirizzi stessi di pensiero: un'affinità che, se poteva indurre un'attenzione simpatetica nei confronti di correnti ed autori antichi, appartenenti ad un passato ormai remoto, richiedeva tuttavia accorti distinguo e critiche anche severe nei confronti degli spiritualismi contemporanei, con i quali il filosofo, consapevole del suo ruolo strategico nel dibattito culturale del tempo, nel quale occupava un'altra posizione rispetto a quei movimenti, non voleva certo confondersi.

Di primo acchito l'ipotesi di una similitudine tra il pensiero di Croce e le speculazioni delle correnti esoteriche può forse sorprendere. Ad un esame più attento, tuttavia, essa non ci pare così inverosimile. L'idea stessa di una natura intimamente vivente non è in fondo, secondo gli specialisti, una delle caratteristiche salienti dell'esoterismo moderno e contemporaneo, e come tale non si ritrova forse nelle sue

²⁷⁰ Tale inadeguatezza è lampante quando si consideri l'atteggiamento razionalizzante, e quasi positivistico, di molte correnti esoteriche contemporanee, a cominciare dallo spiritismo di Kardec, il quale insisteva nel richiamarsi al principio della sperimentazione sistematica, rivendicando lo statuto di scienza empirica (cf. S. CIGLIANA, art. cit). Lo stesso occultismo, del resto, era caratterizzato da orientamenti epistemologici affini a quelli delle scienze della natura di età positivista, di cui spesso trasponeva i metodi allo studio delle realtà spirituali. Analoghe considerazioni valgono per la teosofia e l'antroposofia (cf. O. HAMMER, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Leiden 2004). In tutti questi orientamenti di pensiero predomina, oltre all'idea di una «dottrina segreta» propria di tutte le tradizioni religiose, e quindi di un «esoterismo» nel senso originario del termine, la concezione di un universo ultrafisico esplorabile attraverso l'esperienza individuale e l'osservazione empirica. Appare dunque improprio, nel descriverli, parlare di «irrazionalismo», termine che tradisce — oggi è facile vederlo — un pregiudizio filosofico nei confronti di materiali culturali ancora poco conosciuti e compresi.

espressioni più illustri, di ispirazione neoplatonica e neoermetica, dal Rinascimento in poi? Accanto a questa, l'idea dell'*unus mundus*, riaffermata con forza da Croce in vari luoghi della sua opera, mentre Jung ne discettava nei suoi *Archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/54), questo olistico spiritualista, immanentista e aperto all'idea di una profonda interconnessione tra i vari livelli di realtà, non accomuna forse le due visioni del mondo, quella del filosofo e quella dell'esoterista?²⁷¹

Oltre a queste affinità maggiori, vi sono altri tratti, più specifici, di affinità tra il pensiero di Croce e quello di certe correnti esoteriche antiche e moderne. Abbiamo detto che per Croce la natura è vivente. Precisiamo che per il filosofo napoletano tutte le forme di vita sono dotate di coscienza, anche quelle non umane: «se la cosiddetta natura è, si svolge, e se si svolge, non si può svolgere senza alcuna coscienza».²⁷² Affiora dunque, nel pensiero di Croce, una linea nettamente panpsichista, che ha radici profonde nel pensiero occidentale, dov'è spesso legata a filoni esoterici.²⁷³ È vero, dice Croce, che «né le stelle sorridono, né la luna è pallida di tristezza», e così «gli animali e gli alberi non ragionano come uomini».²⁷⁴ Tuttavia, soggiunge il filosofo in un celebre passaggio della *Filosofia della pratica*, la natura «stilla tutta di lagrime e freme tutta di gioia».²⁷⁵ Ma questa natura, oltre ad essere intimamente cosciente ed animata, evolve secondo le leggi dello spirito: «la pianta sogna l'animale, l'animale l'uomo, e l'uomo il più che uomo».²⁷⁶ Un evolucionismo certo da non interpretare in senso reincarnazionista, giacché per Croce, manifestamente, sono le *forme* naturali ad evolvere le une nelle altre, e non gli *individui*, ma neppure da leggere in chiave banalmente meccanicistica e darwiniana. Secondo Croce, la natura non evolve «per aggiunta di elementi minimi», ma in

²⁷¹ Circa l'importanza di paradigmi filosofici olistici nelle correnti esoteriche, e il loro rapporto con l'idea di «natura vivente», cf. K. VON STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London 2005, p. 11.

²⁷² Cit. in D. CONTE, *op. cit.*, p. 118.

²⁷³ Per una storia del panpsichismo nella cultura occidentale, cf. D. SKRBINA, *Panpsychism in the West*, Cambridge, Massachusetts, 2005 e *Mind That Abides: Panpsychism in the New Millennium*, Amsterdam, New York 2009.

²⁷⁴ Cit. in D. CONTE, *op. cit.*, p. 118.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 118, 119.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 120.

quanto Spirito autodispiegantesi in forme varie, sempre nuove e sempre più perfette.

Un cosmo, dunque, unico, retto da uno Spirito immanente; un'unitotalità animata, cosciente ed in perenne evoluzione, in cui tutte le creature sono interrelate, e convibrano in un gioco misterioso di reciproche influenze. Difficile negare i nessi, li si giudichi superficiali o profondi, con certi spiritualismi di matrice esoterica. Da dove provengono, storicamente parlando, queste affinità? Per comprenderle, è forse utile ripercorrere l'analisi di un attento studioso dell'opera crociana, Giuseppe Galasso. Nel saggio *Croce e lo spirito del suo tempo* (2002), Galasso evoca una possibile «affinità latente, ma cospicua almeno per congenialità di intuizione della vita», tra Croce e la «filosofia napoletana del Rinascimento», con il pensiero rivolto «in particolare a Giordano Bruno». ²⁷⁷ La filosofia suggerita dalle ultime pagine della *Filosofia dello spirito*, in particolare, rivendicherebbe l'«equivalenza» di «Vita-Realtà-Spirito», e sarebbe «una filosofia (...) in ultima analisi, della vita, poiché vita sono lo spirito, la storia, il mondo, l'uomo». ²⁷⁸ A riprova di questa tesi, Galasso si richiama alla pagina della *Filosofia della pratica* sopra citata, in cui Croce espone la sua visione spiritualista della natura, e polemizza con chi rappresenta quest'ultima «ora priva di storia, ora svolgentsi in modo inconsapevole o meccanico»; mentre come abbiamo visto «se la cosiddetta natura è, si svolge, e se si svolge, non si può svolgere senza alcuna coscienza». Questa convinzione va di pari passo, in Croce, con «la profonda persuasione umana della comunanza degli esseri tutti tra loro e col Tutto», espressa «nelle filosofie non meno che nelle religioni, nelle speculazioni dei sapienti non meno che nelle ingenue credenze popolari». ²⁷⁹

Indubbiamente l'idea crociana della spiritualità della natura, così come quella della comunanza di tutti gli esseri nel Tutto, fa pensare alla filosofia di Giordano Bruno e alla sua cornice rinascimentale, un contesto caratterizzato da forti venature neoplatoniche, ermetiche e

²⁷⁷ G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Bari 2002², p. 165.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ B. CROCE, *Filosofia della pratica* (1909), a c. di M. TARANTINO e G. SASSO, Napoli 1996, p. 177.

panpsychiste. È difficile, tuttavia, ipotizzare un'influenza diretta di Bruno su Croce. Si può supporre, invece, che in certe pagine crociane permanga di Bruno e delle filosofie del Rinascimento un'eco lontana ma sensibile, rifratta dall'idealismo di Hegel, il quale, come già osservato nell'*Introduzione*, aveva declinato in termini filosofici alcune intuizioni delle correnti esoteriche antiche e rinascimentali. Abbiamo detto, del resto, quanto lo stesso Bruno fosse apprezzato da Hegel. Questi, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, aveva esplicitamente riconosciuto nel Nolano un efficace sostenitore dell'«idea vivente d'unità del tutto».²⁸⁰ Per Hegel, Bruno «comincia a pensare l'unità assoluta e concreta e tenta di cogliere e mostrare l'universo nel suo sviluppo, (...) e come ciò che esteriore sia degno delle idee».²⁸¹ Gli specialisti sono concordi nel riconoscere, del resto, che se nell'idealismo tedesco si assiste ad una «vigorosa ripresa degli elementi naturalistici di Spinoza», con l'emergere di un «nuovo senso della natura come vita infinita, come unitotalità»²⁸² (Hegel stesso si spinse a dire che «essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare»),²⁸³ dietro Spinoza, in questo contesto, affiora sovente Bruno.²⁸⁴

Occorre tener presente, dunque, il substrato rinascimentale e bruniano di Hegel, ma anche del neohegelismo italiano. Sulla scorta degli apprezzamenti di Hegel, ed impegnata in una patriottica ricerca del «primato filosofico degli italiani», la storiografia filosofica della seconda metà dell'Ottocento (Spaventa, Fiorentino, De Sanctis), infatti, aveva a sua volta veicolato l'idea di una «tradizione filosofica italica» che trovava il suo perno ideale nelle filosofie naturali del Rinascimento, e la quale avrebbe contribuito in modo determinante alla genesi del pensiero moderno. Non era a causa del loro *penchant* per la magia o per l'ermetismo, evidentemente, che autori come Telesio, Pomponazzi, Campanella e Bruno erano valorizzati dagli idealisti, ma per altri motivi, e principalmente in quanto presunti precursori di paradigmi filosofici successivi e vincenti, che si trattasse delle moderne scienze della

²⁸⁰ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 436.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 442.

²⁸² V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Bari 2010¹³, p. 7.

²⁸³ F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Bari 2009², p. 195.

²⁸⁴ Lo stesso Bertrando Spaventa, in Italia, considerava proprio Bruno una fonte importante dello spinozismo (*ibid.*, p. 199).

natura oppure dello stesso hegelismo, cui i neoidealisti si rifacevano.²⁸⁵ Tuttavia i temi in questione, variamente sfiorati da un'autorità come Hegel, non poterono essere del tutto ignorati. Essi erano in un certo senso ineludibili in quanto legati alle speculazioni rinascimentali sulla natura, ed in particolare all'idea, latamente esoterica, di una «universale animazione della natura»; concezione in qualche modo profetica ed anticipatrice giacché agli occhi degli idealisti, osserva finemente Savorelli, diveniva «(...) presagio, germe e bisogno di una filosofia dello spirito».²⁸⁶

Ai fini della nostra analisi è importante osservare, quindi, che attraverso Hegel e l'hegelismo della seconda metà dell'Ottocento Croce recepì probabilmente, per via indiretta, alcuni motivi del pensiero di Bruno e della filosofia della natura rinascimentale che ne formava il contesto, anche in virtù di una certa affinità intellettuale, entrando in tal modo in contatto con nuclei tematici tipici delle correnti esoteriche del passato: l'unitotalità del cosmo, la natura vivente, la spiritualità del reale.

Con ciò, naturalmente, non si vuole sopravvalutare il ruolo di tali idee nell'economia del pensiero crociano. Questo infatti è certamente sotteso da molte altre — e ben più influenti — fonti e suggestioni, ed orientato piuttosto verso una «metodologia della storia», una storia vista innanzitutto come affermazione razionale dello spirito. Si vuole, però, metterne in luce l'esistenza. Esse ci mostrano la presenza, nello sviluppo diacronico del pensiero filosofico italiano, di trame concettuali plurisecolari, provenienti dall'Umanesimo e dal Rinascimento e dal risorgere, in seno ad essi, di antiche tradizioni neoplatoniche ed ermetiche, destinate a lasciare un segno indelebile sulla filosofia successiva. La «filosofia dello spirito» di Croce, a prima

²⁸⁵ Per quanto riguarda Bruno, la tendenza a considerarlo un precursore geniale, ed ingiustamente snobbato, era già propria della storiografia filosofica del Settecento. Ad esempio, Bruno è considerato precursore di Cartesio e Leibniz da M. BARBIERI in *Notizie storiche dei matematici e filosofi del Regno di Napoli*, Napoli, V. Mazzola-Vocola, 1778, pp. 118-26 (cf. S. BASSI, *Il sogno di Ezechiele. Tocco e Gentile interpreti di Bruno*, Roma 2004, p. 14). Di Bruno come anticipatore, del resto, parlava già Brucker nella sua *Historia critica Philosophiae*, Leipzig, B.C. Breitkopf, 1742-44 (*ibid.*, p. 18).

²⁸⁶ A. SAVORELLI, *op. cit.*, p. 130.

vista, non ha molto in comune con la «teologia platonica» di Marsilio Ficino, né può esser superficialmente ricondotta, nemmeno a grandi linee, al complesso vitalismo immanentista di Giordano Bruno. Eppure nel suo richiamo costante all'unità del reale e alla spiritualità dello stesso, nonché nelle sue ultime, insistenti teorizzazioni vitalistiche traspaiono, innestati su un ceppo speculativo post-kantiano e post-hegeliano, motivi che furono propri delle maggiori correnti spiritualiste rinascimentali, segnate e fecondate dalle tradizioni dell'esoterismo antico.

DAVIDE GRIPPA

EMOZIONI E CONTROLLO DELLA MEMORIA STORICA NELL'ENCICLOPEDIA ITALIANA

Premessa.

L'obiettivo principale di questo saggio è l'analisi del nazionalismo storiografico, del rapporto tra cultura laica e cultura cattolica ed, infine, dell'antisemitismo all'interno dell'*Enciclopedia italiana*.

Nelle pagine che seguono l'attenzione rispetto a questi temi è stata rivolta soprattutto allo studio dei conflitti emotivi che l'elaborazione del passato suscitò tra i collaboratori delle redazioni di Storia medioevale e moderna, Storia contemporanea, Materie ecclesiastiche e Storia del Cristianesimo.

Tale contributo vuole essere una prima riflessione sulle relazioni e sui contrasti tra la censura laica e quella cattolica, e si pone come fine quello di far emergere le strutture mentali dei produttori di cultura che si espressero all'interno dell'*Enciclopedia italiana*.

Per questa ragione, metodologicamente, ho ritenuto, nella selezione delle fonti, di dover dare sistematicamente importanza alle voci non pubblicate, vale a dire le voci classificate come soppresse.

Inoltre, ho studiato i manoscritti originali delle più importanti voci pubblicate di storia, analizzando le correzioni che i caporedattori e i revisori delle varie materie apportavano ai testi prima della loro pubblicazione.

Sono convinto che un tale modo di procedere, se utilizzato sistematicamente, possa fornire utili elementi di conoscenza per la storia della cultura italiana di questo periodo. Dal costante confronto tra i significati culturali 'ammessi' e proiettati sulla società dal direttivo e dai redattori dell'*Enciclopedia italiana*, e ciò che fu soppresso, sia completamente che parzialmente, emergono, in tutta la loro importanza, i vissuti emotivi degli uomini di cultura del periodo studiato, che larga parte ebbero nelle loro elaborazioni ideologiche e culturali.

Il campo di osservazione si è limitato alla 'grande' *Enciclopedia*, la cui stesura terminò nel 1937 e la cui prima *Appendice* comparve nel 1938.¹ Non sempre è stato possibile identificare l'autore delle correzioni o delle soppressioni. Tuttavia, per quanto riguarda la sezione di Storia medioevale e moderna, si può affermare che essa fu dominata soprattutto dalla figura di Federico Chabod, come apprendiamo anche dall'introduzione al nuovo inventario dell'archivio dell'*Enciclopedia italiana*:

... Oltre a curare i rapporti con i collaboratori e controllare i manoscritti, [Chabod] verificava l'andamento complessivo della sezione, fin nei particolari minuti, come dimostra la disponibilità dello spazio ad essa riconosciuto man mano che i volumi venivano pubblicati, cosa che reclamava strette relazioni con i redattori delle altre sezioni e con lo stesso direttore scientifico.²

La centralità della figura di Chabod nella gestione della sezione di Storia medioevale e moderna è facilmente verificabile dallo studio delle revisioni operate sui manoscritti editoriali, anche se, come vedremo, costante fu la supervisione di Giovanni Gentile. Per questa ragione ho rivolto un'attenzione specifica anche ai suoi manoscritti editoriali, nel tentativo di restituire un quadro il più possibile completo della sua attività culturale all'interno dell'*Enciclopedia italiana*.

Particolare attenzione è stata data alle voci soppresse di storia redatte da autori cattolici, nel tentativo di comprendere quel nesso cultura cattolica-cultura laica che è uno dei temi al centro della mia ricerca sull'*Enciclopedia italiana*.

¹ Unica eccezione è stata fatta per Federico Chabod, del quale ho analizzato, data la centralità della sua figura, anche i manoscritti editoriali redatti per l'*Enciclopedia minore* — che non fu pubblicata — e la relativa corrispondenza.

² A. CAVATERRA, *Introduzione storico-istituzionale al fondo dell'Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, in corso di pubblicazione. Ringrazio la dott.ssa Cavaterra per avermi fatto leggere l'introduzione prima della sua pubblicazione. Ringrazio, inoltre, la dott.ssa Paola Buonocore per l'aiuto offertomi durante i miei lunghi soggiorni archivistici all'Istituto dell'enciclopedia italiana. Sono grato ai professori Genaro Sasso, Piero Craveri, Andrea Graziosi ed Edoardo Tortarolo per aver letto il manoscritto di questo lavoro e per i loro suggerimenti.

Il punto storiografico.

Prima di passare all'analisi minuta dei temi che mi propongo di affrontare, vorrei, preliminarmente, discutere, alla luce dello studio compiuto, alcuni dei canoni interpretativi utilizzati dalla storiografia che si è occupata di questi argomenti.

In particolare, ricorrente sarà il confronto con il libro più importante su questo tema, scritto nel 2002 da Gabriele Turi, sia sulle interpretazioni generali che su quelle di dettaglio.³

Turi ha senz'altro contribuito al rinnovamento degli studi di storia della cultura in Italia in età contemporanea, ponendo giustamente l'accento sulla necessità d'integrare lo studio della storia istituzionale alla più tradizionale storia delle idee praticata nel passato, ottenendo risultati senza dubbio importanti.

Tra questi, quello più significativo, che emerge dal lavoro sull'*Enciclopedia italiana* ma anche dalla sua biografia di Giovanni Gentile, è stato l'analisi dei nessi esistenti tra produzione scientifica dell'«alta cultura» — a lungo considerata rispondente esclusivamente a canoni scientifici — e l'ideologia del regime fascista.⁴ Tuttavia, si è insistito forse troppo nel cercare esclusivamente questo nesso, tralasciando tutto ciò che non rientrava in questa prospettiva. Si è finito così a voler includere sotto la categoria del nazionalismo storiografico gran parte della miglior produzione storiografica italiana elaborata durante il periodo fascista. Tale categoria appare però insufficiente a spiegare la complessità del lavoro degli intellettuali, in questo caso degli storici, che si formarono e lavorarono durante il regime fascista. Con ciò non s'intende negare il progresso apportato da Turi in questi studi, ma solo considerare limitativa l'identificazione da lui proposta tra una larga parte della storiografia idealistica italiana e l'ideologia fascista.

L'altra tesi portante del libro di Turi, quella dell'egemonia della cultura cattolica sull'*Enciclopedia italiana* appare, alla luce della nuova

³ G. TURI, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita. L'«Enciclopedia italiana» specchio della nazione*, Bologna 2002.

⁴ Id., *Giovanni Gentile: una biografia*, Firenze 1996.

documentazione studiata, di cui egli non disponeva — le voci sopresse — ancora meno convincente.

Anche su questo argomento non si vuole negare in alcun modo l'influenza che i cattolici, attraverso il gesuita Padre Tacchi Venturi, cercarono di porre in atto ed in parte, per quanto riguarda alcuni argomenti di carattere religioso, vi riuscirono.

Appare tuttavia esagerata la tesi dell'estensione dell'egemonia cattolica ad intere sezioni dell'*Enciclopedia italiana*, sostenuta da Turi attraverso il caso di Adolfo Omodeo, che egli vorrebbe rendere paradigmatico. Tale egemonia cattolica sembra dunque più presunta che provata, come si evince dalle sue stesse parole:

Alla luce della tormentata vicenda di Omodeo è facile presumere che l'ingerenza degli ecclesiastici si sia estesa a tutti i settori in cui erano presenti voci o riferimenti religiosi, vanificando l'impronta laicista che non solo Gentile e Volpe, ma anche, con particolare forza, Francesco Salata avrebbe voluto dare alla sezione 'Storia contemporanea' da lui diretta fino al 1928 ...³

Il punto di vista di Omodeo, quello dell'egemonia cattolica all'interno dell'*Enciclopedia italiana*, viene esteso da Turi ben oltre la sua collaborazione.

In questo modo le voci dissonanti rispetto alla presunta egemonia cattolica presentatoci da Turi nel suo libro, che egli non può, comunque, fare a meno di registrare, vengono classificate come voci isolate e minoritarie.

Tuttavia non si può non considerare come alcuni di questi studiosi, Chabod, Morghen, Pincherle, Maturi, non furono esclusivamente dei collaboratori ma anche, spesso, i direttori di fatto delle sezioni in cui si trovarono ad operare. Per questa ragione deve essere studiata attentamente anche la loro attività come organizzatori culturali, ispirati da una lettura 'laica' della storia, in particolar modo per quanto riguarda lo storico valdostano. Inoltre, ancora più importante, per quanto riguarda lo studio del rapporto tra cultura laica e cultura cattolica, è il ruolo svolto da Mario Niccoli e Alberto Pincherle, soprattutto rispetto alle voci di storia del Cristianesimo. I due allievi di Ernesto

³ Id., *Il mecenate, il filosofo e il gesuita*, cit., p. 214.

Buonaiuti non possono essere considerati alla stregua di isolate voci animate da sincero spirito critico nel panorama dell'egemonia culturale cattolica. Entrambi, infatti, furono invitati a collaborare all'*Enciclopedia Italiana* proprio da Adolfo Omodeo, per contrastare, insieme a lui, attraverso narrazioni autenticamente scientifiche, l'egemonia dei cattolici sulle voci di religione, nonostante le divergenze, anche forti, che egli aveva avuto in passato con gli allievi del sacerdote modernista. Pincherle e Niccoli furono, come si cercherà di dimostrare più avanti, le colonne portanti attraverso le quali Gentile tenterà di imporre la propria visione culturale negli studi di storia delle religioni. Gli allievi del sacerdote modernista, infatti, si dimostrarono, per carattere e per moderazione, assai più adatti rispetto ad Omodeo a proporre una visione della religione, in particolare quella cattolica, che si armonizzasse con quella di Gentile, la cui utilità ai fini educativi dei giovani egli non rinnegò mai. In particolare sembra emergere un accordo sostanziale tra Gentile e i 'modernisti' dell'*Enciclopedia italiana* in primo luogo sul ruolo tutto pastorale e di utile educazione religiosa degli spiriti che la Chiesa cattolica avrebbe potuto e dovuto svolgere su di un piano morale, abbandonando ogni velleità e intromissione nella vita politica italiana e, in secondo luogo, sulla necessità di studiare storicamente lo spirito religioso nelle sue evoluzioni. L'analisi delle attività svolte da Pincherle all'interno dell'*Enciclopedia*, assai numerose, è determinante per lo studio dei rapporti tra cultura laica e cultura cattolica. Il ruolo che egli ebbe all'interno dell'*Enciclopedia italiana* non può essere assolutamente ridotto alla sua attività, comunque importante, come autore di importanti voci di storia delle religioni.

Nelle pagine che seguono, pur evitando di dare un'interpretazione complessiva dei rapporti tra cultura laica e cultura cattolica, che richiederebbe ulteriori studi ed approfondimenti archivistici, si cercherà di mostrare e di porre in modo problematico tale rapporto.

Ciò che si può affermare, alla luce dello studio compiuto, è che la censura e il controllo sulle voci di storia — ma non solo di storia — non fu esercitato esclusivamente da parte cattolica, ma fu messo in atto anche da Gentile e dagli uomini che intorno a lui si strinsero in difesa di una minor ingerenza degli apriori cattolici nella ricerca scientifica.

Inoltre, non appare corretto leggere solo in termini conflittuali e dicotomici la storia dei rapporti tra autorità laica, incarnata da Gentile e quella cattolica rappresentata da Tacchi Venturi, poichè

in varie occasioni i due uomini cercarono e videro sinceramente nell'autorità opposta anche un alleato non meramente occasionale e strumentale. D'altronde sia Gentile sia Volpe e, come vedremo, molti degli storici che gravitarono intorno ad essi, pur essendo per una chiara separazione tra Stato e Chiesa e per un confinamento di quest'ultima nella sola sfera religiosa, erano ben lungi dal nutrirsi di un acceso anticlericalismo verso il quale, a più riprese, mostrarono irritazione e condanna. Tutto ciò per sincera convinzione nel valore della tolleranza, oltre che per il realismo storico di cui si nutrivano, il quale permetteva loro di riconoscere apertamente il ruolo avuto dalla Chiesa cattolica nella storia d'Italia e nella formazione dell'identità nazionale. A ciò si deve aggiungere che alcuni di questi storici riconobbero al Cristianesimo un valore storico positivo nello sviluppo e nel progresso della civiltà occidentale. Gentile, inoltre, già durante la sua riflessione filosofica, che aveva informato parte della sua riforma scolastica, aveva concesso e riconosciuto un posto rilevante alla religione, e a quella cattolica in particolare, nella prima educazione dei giovani, come dimostra l'introduzione dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole elementari.⁶ Si può dunque affermare che in varie circostanze egli non subì l'iniziativa dei cattolici ma andò loro incontro per sincera convinzione, anche se i fini ultimi delle sue politiche culturali erano diversi da quelli dei cattolici, così come la sua visione dell'uomo e del suo inserimento nella vita dello Stato. Da questo punto di vista è lo stesso Turi a dover riconoscere che tra Tacchi Venturi e Gentile i contrasti duri non impedirono la nascita «accanto a un profondo rispetto reciproco di sentimenti di amicizia». Tali rapporti, dunque, non furono squisitamente di natura personale ma anche di parziale convergenza ideologica, se è vero, come afferma Turi, che Padre Tacchi Venturi si prodigò presso la Santa Sede affinché i libri di Gentile non venissero messi all'Indice.⁷ Bisognerebbe dunque provare a leggere la storia dei rapporti tra cattolici e laici all'interno dell'*Enciclopedia italiana* anche tenendo presenti queste consonanze culturali, anche

⁶ Sul punto cf. A. TARQUINI, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna 2009, pp. 117, 118.

⁷ G. TURI, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita*, cit., p. 205.

se i conflitti si verificarono e furono tutt'altro che infrequenti. Sia Gentile sia Padre Tacchi Venturi tentarono infatti di informare la cultura espressa nell'*Enciclopedia italiana* dei valori propri delle rispettive culture — pur in un complesso gioco di collaborazione e opposizione — che non erano affatto coincidenti.

Infine, il tentativo di Turi di mostrare la sintonia degli uomini dell'«alta cultura» che operarono nell'*Enciclopedia* con l'antisemitismo governativo non è convincente. Ciò non solo perché nel suo lavoro non viene studiato il tema dell'antisemitismo nel periodo precedente all'introduzione delle leggi razziali ma anche perché Gayda, l'autore della voce *politica della razza*, a cui egli si riferisce, non può assurgere ad elemento rappresentativo dell'alta cultura italiana, della quale non faceva parte. Tale voce, proprio perché ispirata dalle contingenze politiche, appare poco indicata a spiegare l'atteggiamento profondo delle sensibilità e delle coscienze degli uomini appartenenti all'«alta cultura» italiana nei confronti del problema antisemita, di cui le leggi razziali rappresentano solo un momento, seppure di notevole importanza, ma imposto dalla classe politica fascista.⁸

Lo studio del rapporto intellettuali-antisemitismo all'interno dell'*Enciclopedia italiana* prima dell'introduzione delle leggi razziali, proprio per un minore pericolo di strumentalizzazioni politiche degli uomini di cultura italiani, può fare emergere i loro atteggiamenti culturali più spontanei e profondi. A questo proposito bisogna riconoscere una sostanziale assenza di entusiasmo rispetto all'antisemitismo tra gli intellettuali che collaborarono all'*Enciclopedia*. È rilevabile, anzi, un marcato fastidio rispetto all'antisemitismo, soprattutto per quanto riguarda Giovanni Gentile e Gioacchino Volpe, che più volte, come vedremo, interverranno a sopprimere voci o parti di voci in cui gli autori si lasciavano andare a volgari rappresentazioni storiche antisemite. Ciò, come vedremo, suggerirà anche alcune vere e

⁸ Per un approfondito studio del rapporto tra Gentile e la questione ebraica si veda R. FARAONE, *Giovanni Gentile e la 'questione ebraica'*, Soveria Mannelli 2003, in particolare, per quanto riguarda l'*Enciclopedia italiana* il capitolo *Ebraismo e razza nell'Enciclopedia italiana*, pp. 107-35. Si veda inoltre il saggio di Gennaro Sasso, *Gentiliana e cantimoriana* («Cultura», XLVII, 2, 2009, pp. 187-208), in cui anche, persuasivamente, si nega il nesso tra la filosofia, e più in generale il mondo culturale di Giovanni Gentile, e qualsiasi tipo di razzismo.

proprie strategie redazionali, miranti a salvaguardare la coesione e l'unità della nazione italiana.

Prima di concludere questa breve rassegna dei principali problemi emersi dallo studio della nuova documentazione e da un confronto di questa con la storiografia sull'argomento, bisogna accennare all'ultimo problema sollevato dalla lettura del libro di Turi: il problema della Rivoluzione francese.

Turi sembra assumere come un apriori positivo, assoluto, caratteristico di una parte della storiografia italiana d'ispirazione marxista, dalla quale egli proviene, questo fondamentale evento dell'età moderna. Partendo da tale assunto egli svaluta buona parte della produzione storiografica italiana prodotta durante il fascismo, mostrando la totale assenza di giudizi positivi nei confronti della Rivoluzione francese, assunta come aprioristico valore positivo, più che come composito fenomeno storico da studiare nella sua complessità.

Anche in questo caso è difficile tracciare un quadro unitario dentro il quale inserire i collaboratori dell'*Enciclopedia italiana* perchè varie furono le posizioni, anche all'interno dell'universo storiografico più apertamente ispirato all'ideologia del fascismo, basti pensare all'esaltazione della Rivoluzione francese compiuta dallo storico delle dottrine politiche Giuseppe Maranini.⁹ E, forse, ancora più significativa è la soppressione della voce sulla *Convenzione nazionale* scritta da Francesco Ercole, perché eccessivamente svalutativa della Rivoluzione Francese e affidata, perciò, al più sfumato giudizio di Alberto Ghisalberti.¹⁰

I punti sui quali concentrerò, analiticamente, l'attenzione sono tre: il nazionalismo storiografico, il problema dell'antisemitismo, i rapporti tra cultura laica e cultura cattolica.

Il nazionalismo storiografico.

Sulla lettura della storiografia italiana sotto il fascismo anche attraverso la categoria del nazionalismo storiografico è convenuta,

⁹ G. MARANINI, *Classe e stato nella rivoluzione francese*, Perugia 1935.

¹⁰ Archivio dell'*Enciclopedia italiana* (d'ora in avanti AEI), *Sezione voci sop-
presse*, fasc. «Francesco Ercole».

con varie sfumature, buona parte della più recente storiografia sull'argomento. Tali studi hanno mostrato in modo convincente e documentato alcune consonanze ideologiche tra i lavori storiografici di una parte del mondo accademico italiano e la cultura politica fascista.¹¹

Lo studio che ho condotto conferma, in parte, queste recenti acquisizioni storiografiche. È innegabile, infatti, che, soprattutto a partire dagli anni Trenta, quando il regime tentò di porre in essere la sua visione totalitaria della società, si avvalese anche dell'opera di molti storici, i quali, lungi dall'essere pure pedine strumentalizzate dai vertici del potere, sentirono rappresentati dal regime alcuni dei loro sentimenti più profondi.

Tuttavia la categoria del nazionalismo storiografico è insufficiente a rendere ragione della complessa attività svolta dagli storici italiani durante il regime fascista. L'esempio di Walter Maturi addotto da Turi a dimostrazione della sua adesione al nazionalismo fascista mostra chiaramente quale rischio si corra nel voler generalizzare in questioni così articolate come quella del problema della nazione negli storici italiani di quella generazione. Alcuni punti di contatto e di condivisione di questi storici con talune delle politiche poste in atto dal regime fascista vengono assurti ad elementi portanti delle strutture mentali degli individui studiati, anche quando, invece, ne rappresentano un elemento non dominante.¹² Turi, infatti, pare sottovalutare l'importanza dell'opposizione di Maturi alla tesi sabaudista di De Vecchi nella voce *Risorgimento* uscita nel 1936, proprio in un momento in cui persino Volpe, che l'aveva sempre combattuta, operò un forte avvicinamento alle tesi del quadrumviro pie-

¹¹ Si veda M. BAIONI, *Risorgimento in camicia nera: studi, istituzioni, musei nell'Italia fascista*, Roma 2006. Per un quadro più sfumato del rapporto nazionalismo-storici italiani cf. M. ANGELINI, *Transmitting knowledge: the professionalisation of Italian historians (1920s-1950s)*, Milano 2010; ID., *Fare storia: culture e pratiche della ricerca in Italia da Giacobino Volpe a Federico Chabod*, Roma 2012.

¹² G. TURI, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita*, cit., pp. 193-98. In questo esempio Turi afferma di non credere alla testimonianza di Volpe su Maturi, il quale lo aveva giudicato «liberale, liberalissimo, come in politica, così in storiografia» e «forse il più distaccato, nell'intimo, dal mondo del fascismo».

montese, in quel momento presidente della Giunta centrale per gli studi storici e ministro dell'Educazione nazionale.¹³

Nella voce *Risorgimento*, invece, Maturi si guardava bene dal negare la totale indipendenza del Risorgimento italiano dalla Rivoluzione francese sostenendo, dopo aver valorizzato il riformismo settecentesco prerivoluzionario nella formazione del Risorgimento italiano. «D'altro canto le grandi lotte settecentesche tra Francia ed Inghilterra avevano insegnato agli Italiani la fecondità delle lotte nazionali». Nell'articolata lettura delle origini del Risorgimento data da Maturi coesistevano sia elementi autoctoni sia influenze francesi — e non solo — nella spiegazione di quel fenomeno storico che avrebbe portato alla creazione dello Stato nazionale italiano.

D'altra parte alcuni anni più tardi, in tutt'altro clima emotivo ed in forma privata, fu lo stesso Franco Venturi — a cui è difficile imputare una mancanza di interessi nei confronti della Francia e dell'Illuminismo francese — commentando un lavoro che Aldo Garosci gli aveva spedito per avere un suo giudizio, a scrivere che

il sogno della naturale evoluzione ha un vero peso storico nella preparazione del Risorgimento. Proprio lì sta una delle solide radici del 'moderatismo', uno degli aspetti che tu hai meno considerato. Senza questo sogno non si capisce l'atteggiamento di tanti che dopo ogni crisi riprendono pazientemente e modestamente le riforme, anche su un piano più basso. Dalla restaurazione, a Rosmini ai nostri buoni piemontesi c'è una ripresa 'moderata' delle riforme settecentesche, nello stato della chiesa, nelle scuole ecc. che nasce dal mettere tra parentesi le rivoluzioni. E questo perché la rivoluzione, quella francese, è effettivamente venuta dal di fuori, ha effettivamente rotto un processo in corso, ha spezzato una tradizione o ha tentato di farlo. Tu vedi troppo con occhi francesi. In Francia la continuità tra ancien régime, rivoluzione e postrivoluzione era troppo vera per esser negata. Chi la negò fu un reazionario. Da noi si poteva negare con qualche giustificazione e chi la negò fu un moderato. Le origini del moderatismo italico sono profonde e, per sfortuna nostra, trovano una radice storica. È seccante, ma è così (...). I professori del ventennio che ripetevano queste cose, i vari Calcaterra, non sono che l'ultima spenta eco di qualche cosa che esistette.¹⁴

¹³ A testimonianza di tale avvicinamento è la nomina di Volpe, effettuata Da De Vecchi — che in qualità di Presidente della giunta centrale per gli studi storici ne deteneva la proprietà — alla direzione della «Rivista storica italiana»

¹⁴ Per la lettera di Venturi a Garosci del 18 marzo 1955 vedi *Dubbi e certezze*

Nell'analizzare l'opera degli storici italiani sotto il regime fascista, ed in questo caso l'opera da essi svolta all'interno dell'*Enciclopedia italiana*, è necessario tenere presenti tutti gli aspetti che costituirono la storiografia di questi studiosi, evitando di far diventare dominanti tratti che per molti di essi non lo furono. È necessario mettere in evidenza anche le diverse sensibilità di questi storici, oltre alle innegabili influenze, dalle interpretazioni e metodologie storiografiche di Volpe e Gentile. Il compito, tutt'altro che semplice, a cui ci si trova di fronte è quello di storicizzare il rapporto tra questi elementi: sentimenti nazionali o nazionalistici e senso della libertà, nei percorsi biografici degli storici considerati. In questo modo si tenterà di mostrare, nei vari momenti storici, quali furono gli elementi dominanti per ciascuno di essi e quando e perché quelli minoritari diventarono egemoni. Da questo punto vista nel 1936, per quanto riguarda Walter Maturi, tutt'altro che immune da influenze volpiane e gentiliane, gli elementi libertari del suo sentire iniziano a prevalere su quelli nazionalistici, in una combinazione tra nazione e libertà che non può essere ridotta sotto la categoria del nazionalismo storiografico.

E in questa direzione mi pare che si muova un periodo di Maturi, non a caso soppresso, probabilmente da Mario Menghini, direttore della sezione di storia del Risorgimento all'interno della quale egli collaborava. In esso, Maturi, con un'identificazione emotiva che parrebbe avere origine nella propria biografia, scrisse, citando Giacomo Barzellotti, di Hippolyte Taine: «Quando il seguirlo poteva costargli, come gli costò, l'esclusione dai posti migliori dell'insegnamento, seguì il principio dell'assoluta obiettività nella ricerca del vero e spezzò ogni motivo pratico che potesse ispirarla».¹⁵

Esistevano dunque tra questi storici differenze apparentemente marginali che poi, sviluppatasi nel tempo, avrebbero contrassegnato le diversità dei percorsi scientifici e culturali.

nel carteggio Garosci-Venturi, a c. di D. GRIPPA, «A. Fondazione Luigi Einaudi», 39 (2005), pp. 351-58.

¹⁵ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Walter Maturi». Bisogna ricordare che Maturi, proprio nel 1936, a seguito della voce *Risorgimento*, aveva perso il posto di bibliotecario all'interno dell'Istituto di storia moderna e contemporanea, in seguito all'intervento di De Vecchi, in quel momento ministro dell'Educazione nazionale, il quale non aveva gradito la sua interpretazione antisabaudista del Risorgimento.

Gli accenti nazionalistici in Volpe furono assai più forti che in alcuni suoi allievi. La voce su *Arduino* re d'Italia sta a sottolineare la differenza sottile ma importante con il suo allievo più autorevole, Federico Chabod, nonostante l'evidente ed innegabile influenza che egli, insieme a Gentile, esercitò sullo storico valdostano. Tale voce è stata citata da Eugenio Di Rienzo come prova della «neutralità scientifica» e della netta opposizione di Volpe al «protosabaudismo» della «vulgata risorgimentale» che vedeva nel marchese d'Ivrea, incoronatosi «re d'Italia», un sovrano, per dirla con l'autore della voce, Silvio Pivano, «schiettamente nazionale».¹⁶

Se è vero infatti che Volpe rimproverava a Pivano che «è eccessivo rappresentare oggi Arduino come un re 'schiettamente nazionale'», il passo che egli suggeriva di sostituire sembrava più una attenuazione della tesi protosabaudista che una negazione di essa: «Ben rilevata si presenta la figura di questo re sullo sfondo della vita italiana attorno al mille. Assai notevole la sua azione, in un'epoca di profondo travaglio della società medioevale nella valle del Po. Trovandosi egli spesso solidale con la piccola nobiltà contro i vecchi signori, ne aiutò direttamente l'ascesa: e si sa qual parte quella classe sociale ebbe nella prima organizzazione del Comune. Insofferente di dominio straniero, vagheggiò un regno indipendente nell'Alta Italia, nella regione stessa in cui questa aspirazione si sarebbe poi più volte ripresentata e in cui essa, mutate le condizioni d'Italia e d'Europa, si sarebbe infine realizzata. E questo ci spiega come nel XIX secolo gli uomini del Risorgimento si siano riconosciuti in Arduino ed abbiano intravisto in lui un precursore. Certo, si deve ammettere che, attraverso i contrasti suoi con i Tedeschi, contrasti che mettevano di fronte principi e milizie di nazionalità diverse, si venne concretando nelle popolazioni italiane il sentimento di un lor proprio essere nazionale: il quale sentimento, del resto, aveva una sua base già nella tradizione non mai spenta delle lotte fra Impero romano e Germani e dell'invasioni barbariche».¹⁷

¹⁶ E. DI RIENZO, *Un dopoguerra storiografico. Storici italiani tra guerra civile e Repubblica*, Firenze 2004, p. 93.

¹⁷ Gioacchino Volpe a Silvio Pivano, 15 giu. 1929, AEI, *Sezione corrispondenza*, fasc. «Gioacchino Volpe».

Che la nuova chiusura proposta da Volpe fosse più un'attenuazione che una sconfessione della tesi protosabaudista è dimostrato dal gradimento espresso dallo stesso autore Pivano alla soluzione proposta dallo storico abruzzese:

Carissimo Volpe, ricevo la Tua gentilissima lettera, e Ti ringrazio della cortesia con cui hai corrisposto al mio desiderio per la chiusa riguardante l'articolo di 'Arduino'.

Accetto in conseguenza la nuova formulazione da Te proposta, e te ne ringrazio con viva cordialità.¹⁸

Se da una parte Volpe agì per moderare gli accenti nazionalistici della parte più ideologicamente schierata della storiografia italiana che collaborò all'*Enciclopedia italiana*, dall'altra non rinunciò ad utilizzare, come si è visto nella chiusura proposta, alcuni termini, come ad esempio nazionalità, per periodi storici assai lontani nel tempo, come appunto l'Alto Medioevo e addirittura l'Impero romano.

Tali interpretazioni e, soprattutto, l'utilizzo talvolta improprio ed antistorico degli oggetti di studio piegati a fini nazionalistici, come ad esempio le origini storiche delle nazionalità, non è rintracciabile nei lavori di quel tempo di Federico Chabod, anche quando egli espresse giudizi positivi nei confronti di alcune delle politiche poste in essere dal regime fascista.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, Silvio Pivano a Gioacchino Volpe, 18 giu. 1929. La prima lettera di Pivano a Volpe nella quale il primo lamentava di non poter accettare i tagli subiti dai revisori del testo è del 10 giu. 1929.

¹⁹ Sulla figura di Federico Chabod cf. G. SASSO, *Il guardiano della storiografia: profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Bologna 2002, e l'opera sempre utile curata da B. VIGEZI, *Federico Chabod e la nuova storiografia italiana dal primo al secondo dopoguerra. 1919-1950*, Milano 1986, in cui le relazioni tra la storiografia di Chabod e la cultura politica del tempo sono, dai vari contributi presenti nel volume, sostanzialmente negate. Per un primo studio dell'opera di Chabod con la cultura politica del suo tempo cf. M. HERLING, P. ZUNINO, *Nazione, nazionalismi ed Europa nell'opera di Federico Chabod*, Firenze 2002. Sulle relazioni tra storiografia e nazionalismo nell'opera di Chabod si veda in particolare l'intervento di Pier Giorgio Zunino. Per una critica dell'approccio di Zunino allo studio della figura di Chabod cf. G. SASSO, *Chabod e il fascismo*, «Cultura», XLVII, 1 (2009), pp. 5-48, in cui vengono argomentate le ragioni per le quali la storiografia dello storico valdostano

Da questo punto di vista è significativa la voce soppressa *Araldo* di Armando Lodolini, che dimostra l'accortezza con la quale Chabod sceglieva la terminologia da utilizzare nell'analisi storica. Lodolini, parlando degli Araldi, affermava che essi «decaddero in Francia con il progressivo accentramento della nazione nella Corona». ²⁰ Lo storico valdostano sostituiva significativamente la parola *nazione* con quella di *stato* negando la coincidenza dei due termini, operata, invece, da Giovanni Gentile e, soprattutto, la possibilità di rintracciare le origini della formazione delle *nazionalità* nella storia medioevale. Il processo storico che aveva portato alla nascita delle nazioni andava individuato nell'età moderna. È dunque necessario registrare, accanto alle indubbe influenze gentiliane e volpiane, le prime divergenze di Chabod da questi due intellettuali. Nello storico valdostano il nesso tra pensiero politico, ideologia e storiografia fu senz'altro meno accentuato, seppure non inesistente.

Nella maggior parte delle voci redatte e di quelle revisionate, in qualità di direttore di fatto della sezione di Storia medioevale e moderna, prevale certamente in Chabod il tentativo di analizzare con autentico e libero spirito scientifico i fenomeni storici studiati.

Di tale approccio e della denuncia da parte dello storico valdostano di quello che con termine a noi contemporaneo potremmo definire 'uso politico della storia' è evidente testimonianza parte della voce da lui scritta su *Cesare*. ²¹ Nella sezione dedicata a *Cesare nella tradizione e nella leggenda*, lo storico valdostano esprimeva il suo fastidio per gli anacronistici tentativi di appropriazione degli oggetti storici, piegati a fini non scientifici, da parte dei politici e degli intellettuali di varie epoche storiche, in questo caso della figura di Cesare. E, per questa ragione, si richiamava simpatetica-

non può essere considerata una storiografia «succube» della cultura politica fascista; cf., inoltre, F. CHABOD, *Idea d'Europa e politica dell'equilibrio*, a c. di L. AZZOLINI, Bologna 1996.

²⁰ AEI, *Sezione voci sopresse*, fasc. «Armando Lodolini».

²¹ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod». La voce *Cesare nella tradizione e nella leggenda* fu pubblicata nel volume IX (1931, p. 876), con l'anonima forma dell'asterisco redazionale. In essa rimanevano alcuni passi del manoscritto di Chabod, con significative aggiunte fatte dalla direzione, che ne alteravano il significato complessivo.

mente all'Ottocento, al secolo cioè dello storicismo, in quanto primo periodo storico nel quale furono fatti dei seri tentativi di avvicinarsi con spirito di verità alla figura dell'imperatore romano.

Perché dal nome simbolo e dal tipo astratto si passasse alla persona concreta, occorre attendere l'Ottocento: quando, portato fuori dalla leggenda, Cesare poté finalmente riacquistare una sua propria vita, rimpolparsi di carne e di ossa.

Alcuni periodi del manoscritto di Chabod furono soppressi da Gentile nella voce pubblicata, il che induceva, con ogni probabilità, lo storico valdostano a non firmare la voce. Chabod, nel suo manoscritto, aveva mostrato come subito dopo la morte di Cesare fosse cominciato l'uso politico della sua figura: da parte delle popolazioni romano-germaniche che lo avevano positivamente raffigurato come il conquistatore per eccellenza nel momento della restaurazione dell'Impero d'Occidente, nei romanzi degli scrittori dell'Alto Medioevo come «cavaliere-eroe» medioevale, nel Rinascimento come distruttore della Repubblica romana e nell'Illuminismo come «grand conquérant» nocivo all'umanità. Tali periodi restavano nella voce pubblicata mentre venivano soppressi quei passi nei quali l'enfasi era stata posta da Chabod sull'uso politico che della figura di Cesare era stato fatto dagli imperatori romani per scopi imperiali e come strumento di lotta politica utilizzato contro la Chiesa per raggiungere l'autonomia da quest'ultima.

Tanto più profondamente s'incarnava il nome simbolo, quanto più la politica degli imperatori d'Occidente tendeva a ricostruire l'unità dell'impero, quanto più, nelle lotte fra Chiesa e Stato, quest'ultimo definiva e arricchiva la sua fisionomia. Non a caso, il nome di Cesare riecheggia così fortemente nell'opera di Dante, che non è solo il seguace di Virgilio e l'ammiratore della romanità, ma anche il difensore dell'autonomia dello Stato.

L'altra profonda differenza fra il testo di Chabod e quello pubblicato da Gentile risiedeva nel periodo storico in cui si individuano le ragioni che avevano determinato il ritorno, auspicato nelle intenzioni da entrambi, alla ricerca della verità storica sulla figura di Cesare. Inoltre, in un periodo del manoscritto di Chabod, che veniva significativamente soppresso, si può notare come al centro della sua riflessione fosse il problema della libertà. Da questo punto di vista, a suo avviso, fu solo con Coluccio Salutati che s'iniziò il ripristino

della verità storica su Cesare, sebbene essa faticò ancora a lungo ad essere largamente accettata.

Né vale che uno spirito acuto come Coluccio Salutati cerchi di rimettere, realisticamente, le cose a posto, chiedendosi, forse per primo, quanto di vero ci fosse nelle accuse rivolte a Cesare, come eversore della libertà romana (*tractatus de tiranno*).

Nel testo fatto pubblicare da Gentile il momento in cui si iniziò, anche qui a suo avviso con scarso successo, a restituire la verità storica sulla figura di Cesare fu il XIII secolo, ma le ragioni che permisero un tale 'obiettivo' ritorno allo studio della sua figura erano assai diverse da quelle evidenziate da Chabod e coinvolgevano le qualità del guerriero e del conquistatore romano:

Senonchè dal secolo XIII cominciò ad avverarsi una lenta trasformazione nel modo di giudicare Cesare. Egli rimaneva ancora nome-simbolo, anche se talora un fuggevole tocco d'artista cercasse di ridargli certa fattezza concreta (il dantesco «Cesare armato, con gli occhi grifagni ...»).

Ancor più significativa, per lo studio del rapporto tra vissuto emotivo, ideologico e ricerca scientifica, la revisione operata da Chabod dell'importante voce *Nazionalismo*, affidata ad Ugo d'Andrea e pubblicata nel 1934. La voce redatta da d'Andrea, che rivestiva una particolare importanza per la cultura politica fascista, era tutta tesa a mostrare le differenze tra la dottrina nazionalistica francese, nata con la Rivoluzione, da quella degli Stati di nuova formazione: Italia e Germania. Poiché secondo l'Autore della voce il «nazionalitarismo» aveva avuto in Italia tale diversa origine, esso poté anche «negli anni in cui si iniziava quel processo di decadenza politica del nuovo Regno che, da poco costituito, smarriva nella democrazia e nel socialismo la visione dei suoi fini storici» rimanere «a fondamento delle nuove visioni del diritto internazionale di P. Stanislao Mancini».

Chabod sopprimeva questo passo e faceva del rapporto tra nazione e liberalismo politico la cifra di tutto il Risorgimento italiano legando il «nazionalitarismo» anche al successivo periodo «democratico» disprezzato da d'Andrea. Egli aggiungeva alla frase dell'autore «il nazionalitarismo si accordò, quindi, con i principi del liberalismo politico e con le lotte di redenzione nazionale» il significativo periodo: «... e poté così essere posto a fondamento della nuova conce-

zione del diritto internazionale di P.S. Mancini proprio in pieno Risorgimento italiano». ²²

Tale passo fu aggiunto nella voce pubblicata, anche se l'impronta complessiva della voce, l'originalità del nazionalismo italiano e la sua forza, consistente nel non essersi legato alla democrazia, persisteva, dimostrando così, e non sarà l'ultima volta, le divergenze interpretative che separavano lo storico valdostano da Gentile, revisore ultimo della voce *Nazionalismo*. ²³ Tuttavia, ritengo importante sottolineare come Chabod, in qualità di direttore di fatto della sezione di Storia medioevale e moderna tendesse, nei limiti delle sue possibilità e del potere conferitogli, ad attenuare gli aspetti nazionalistici ed antidemocratici più estremi del pensiero di alcuni collaboratori, in linea con il *pathos* per il pensiero democratico mazziniano da lui sempre sentito profondamente.

D'altra parte l'analisi di un'altra voce legata al problema della nazione e del sentimento nazionale, quella dello *Sciovinismo*, mostra chiaramente il pensiero di Chabod e fa emergere le posizioni diverse di tre generazioni di studiosi sull'argomento. ²⁴ La voce, scritta da Giorgio Candeloro, mostra certamente nel tono un'insofferenza maggiore nei confronti del tema della nazione da parte di questa nuova generazione di studiosi che, successivamente, si avvicinerà al marxismo. La voce iniziava con un giudizio sprezzante dell'autore sugli eccessi a cui il sentimento nazionale poteva condurre: «termine [Sciovinismo] che indica esagerato o addirittura degenerato amor di patria». Il contenuto dell'*incipit* di Candeloro veniva moderato da Chabod, il quale sopprimeva il tono giudicante dell'autore e approfondiva finemente l'analisi psicologica dell'atteggiamento sciovinistico: «quell'atteggiamento di esclusivismo nei confronti degli altri popoli e nazioni, di pura considerazione di se stessi, a cui può condurre l'amore per il proprio paese». Lo storico valdostano mostra chiaramente di essere già consapevole dei pericoli ai quali un'eccessiva chiusura in sé stessi poteva condurre i popoli e le nazioni, cri-

²² AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Ugo d'Andrea».

²³ U. D'ANDREA, *Nazionalismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXIV, Roma 1934, pp. 464, 465.

²⁴ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Giorgio Candeloro».

ticando sobriamente ed implicitamente tale atteggiamento. Che in modo critico suonasse l'aggiunta di Chabod è dimostrato dal fatto che l'espressione «di pura considerazione di se stessi», giudicata evidentemente eccessivamente negativa, veniva cancellata da altra mano, quasi certamente da Gentile. Egli era infatti l'unico all'interno della redazione dell'Enciclopedia che potesse avere l'autorità di rettificare le correzioni operate dallo storico valdostano. Nei primi anni Trenta, Chabod aveva ormai un buon margine di libertà nell'organizzare la sezione di Storia medioevale e moderna e quella di Storia contemporanea in essa confluita successivamente. A dimostrazione di ciò sono le centinaia di manoscritti editoriali sui quali egli operò correzioni mai rettificate.

La correzione operata da Chabod alla chiusura della voce è ancora più significativa e rivelatoria del suo modo di sentire e pensare i problemi nazionali, in particolare se lo si paragona con quanto sostenuto da D'Andrea nella voce *Nazionalismo*. Tale personale modo di sentire i problemi nazionali emerge anche se confrontato con quanto scritto da Candeloro, il quale, nutrito di sentimento antifrancesese, affermava che lo sciovinismo fosse «quel patriottismo esclusivo ed esaltato tanto diffuso in Francia, alimentato com'era dai ricordi gloriosi della Rivoluzione e dell'Impero». Solo in seconda battuta segnalava che «Chauvinisme dalla Francia è passato in altri paesi; in Italia è entrato nell'uso in epoca recente ed è solo in parte spiegato dal termine campanilismo». Quest'ultima riflessione era interamente soppressa da Chabod, il quale aggiungeva un periodo obiettivo ed equilibrato: «Dalla Francia il termine si è ben presto diffuso in tutti gli altri paesi, dove pure l'affermarsi vigoroso del sentimento nazionale e nazionalistico dava origine ad atteggiamenti e stati d'animo analoghi a quelli dello chauvinisme francese». In questo modo Chabod ammetteva che in tutti i paesi, e non specialmente in Francia, esistesse il pericolo di degenerazioni nazionalistiche. Proprio in virtù di ciò negava quanto affermato da D'Andrea nella voce *Nazionalismo*: l'esistenza, cioè, di nazionalismi migliori di altri, sostenendo che lo stato d'animo sciovinistico, eccessivo, si fosse diffuso in tutti i paesi. Per la prima volta poi legava esplicitamente il termine nazionale e nazionalistico a qualche cosa di negativo, lo sciovinismo appunto. Nonostante il manoscritto di Candeloro, integrato dalle correzioni di Chabod, terminasse in questo modo, il responsabile ultimo, cioè Gentile, pub-

blicava la voce con questa aggiunta: «Oggi esso [il termine sciovinismo] sta cadendo in disuso». ²⁵ In questo modo, probabilmente, Gentile intendeva mostrare l'inattualità di un termine utilizzato soprattutto per riferirsi negativamente rispetto al sentimento nazionalistico in un'epoca in cui nei popoli, e anche in lui, tale sentimento, era fortemente avvertito.

Non fu certo l'unica occasione in cui rilevanti differenze interpretative legate ad un diverso modo di sentire ed interpretare il passato faceva emergere distanze non piccole tra Chabod e il direttore dell'*Enciclopedia italiana*.

A questo proposito è assai interessante lo studio del manoscritto della voce *Atlantico*, della quale Chabod era stato incaricato di curare la parte storica e che verrà poi pubblicata in forma anonima, verosimilmente proprio in seguito ai numerosi tagli operati da Gentile. ²⁶

Tutto il manoscritto di Chabod era teso a evidenziare il sorgere e il consolidarsi della potenza nordamericana che aveva fatto tramontare, sin dalle guerre napoleoniche, la supremazia europea sul quel mare.

Tale impostazione rimaneva sostanzialmente inalterata nella voce pubblicata, ma venivano significativamente mutate, da Giovanni Gentile, le ragioni dell'affermazione degli Stati Uniti sullo scenario internazionale, nel discorso di Chabod ormai la più importante delle grandi potenze mondiali. Il filosofo siciliano eliminava quei passi nei quali Chabod aveva messo in rilievo il primato raggiunto dalla Repubblica nordamericana sull'Oceano Atlantico e, in particolare, le ragioni ad esso legate: vitalità economica e culturale:

Inutile aggiungere che il valore 'politico' dell'Atlantico è in correlazione diretta e strettissima con il valore economico che esso ha assunto dal secolo XVI in poi con la profonda trasformazione nell'economia mondiale, nei commerci ecc. determinato dalla scoperta delle nuove terre.

E anche, che il più recente mutamento nel 'regime politico' dell'oceano è in intima correlazione con il crescere di potenza e attività economica, culturale ecc.

²⁵ G. CANDELORO, *Sciovinismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXXI, Roma 1936, pp. 168, 169.

²⁶ La voce, in forma anonima e con alcuni periodi presi dal manoscritto di Chabod, apparve nell'*Enciclopedia italiana*, vol. V, Roma 1930, pp. 224, 225.

Al posto di questo brano, da lui soppresso, Gentile aggiungeva alcune frasi nelle quali si metteva in risalto soprattutto la volontà di 'predominio' degli Stati Uniti, la sua vocazione aggressivamente imperialistica, in particolare a partire dal primo dopoguerra, cui Chabod aveva sì accennato, per poi concludere che si trattasse però soprattutto di una competizione, 'incruenta', tra due civiltà: quella europea e quella americana. A questo passo soppresso lo storico valdostano aveva legato la chiusura del suo manoscritto, che veniva pubblicato, acquistando però, all'interno del nuovo contesto, un diverso 'colore'.

Gentile, insomma, sopprimeva quei passi nei quali Chabod aveva dato risalto al legame fra primato mondiale e cultura, civiltà, per concentrarsi esclusivamente sul dato della forza, della *Realpolitik*, sottolineando in particolare come la lotta per il predominio sull'Atlantico fosse avvenuta con gli inglesi sul piano della competizione legata alla forza della marina e dell'esercito.

Infine, nel suo manoscritto, Chabod faceva risalire il sorgere della potenza americana al periodo delle guerre napoleoniche e, nel segno della continuità, l'apice del suo successo all'ingresso in guerra contro i tedeschi sull'Atlantico nel 1916-17; non aveva mancato, inoltre, di sottolineare le responsabilità del governo tedesco per l'entrata in guerra degli Stati Uniti nella prima guerra mondiale, sfidati proprio sul loro mare:

Dall'atteggiamento che questo nuovo organismo politico assunse fin dall'inizio della lotta fra Napoleone I e l'Inghilterra; dalla guerra 'americana', del 1812, sull'Atlantico combattuta, sino agli avvenimenti del 1916-1917, quando la guerra sottomarina portata dai tedeschi in pieno Atlantico provocò l'intervento della repubblica stellata contro di loro, è stato un susseguirsi di azioni, appoggiate a teorie, che hanno fatto chiaramente vedere come il 'regime politico', per così dire, dell'Atlantico sia oggi completamente diverso da quello del sec. XVIII. Oggi, nell'oceano, non sono più in lotta l'imperialismo spagnolo e quello inglese e francese: ma da una parte, l'imperialismo europeo (essenzialmente inglese) e quello nord-americano. Più ancora si urtano due civiltà: quella europea e quella americana.²⁷

Nella voce pubblicata Gentile modificava la ricostruzione storica di Chabod e, soprattutto, ogni riferimento alla prima guerra

²⁷ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod».

mondiale e alle responsabilità dei tedeschi per l'ingresso degli Stati Uniti nel conflitto, sottolineando le discontinuità tra il XIX e il XX secolo per quanto riguardava il ruolo della Repubblica nordamericana nella storia dell'Oceano Atlantico: il secolo XIX veniva descritto come un periodo di ricerca, da parte degli Stati Uniti, dell'equilibrio politico con l'Europa, e sembrava trovare il favore del filosofo siciliano; il secolo XX, invece, in particolare a partire dal primo dopoguerra, sembrava a Gentile caratterizzato, nella voce pubblicata, dal tentativo di predominio degli Stati Uniti su quel mare, che egli lasciava intravedere di temere e deprecare.

Nella voce pubblicata, poi, la contrapposizione tra Europa e Nordamerica veniva radicalizzata e si accentuava la competizione militare tra inglesi e americani, che veniva imputata agli 'appetiti' territoriali degli Stati Uniti. Se dunque in Chabod si poteva cogliere una nota di nostalgia perché il Mediterraneo sembrava aver ceduto la propria centralità in quanto «centro vitale della storia umana», che però non gli impediva di guardare agli Stati Uniti con ammirazione per i progressi economici e culturali compiuti nel XIX e nel XX secolo, in Gentile la paura della civiltà americana, che nasceva dall'identificazione che egli ne faceva con la forza militare e con le brame espansionistiche, sembrava prevalere.

L'atteggiamento di curiosità e ammirazione nei confronti delle terre e dei popoli del Nuovo Mondo, nonostante la convinzione di trovarsi di fronte ad un'altra civiltà, come si è appena notato per gli Stati Uniti, è ravvisabile anche in altri lavori di Chabod redatti per l'*Enciclopedia*, a testimonianza di un atteggiamento storiografico generale che la categoria del nazionalismo storiografico è insufficiente a lumeggiare.

Proprio il manoscritto della voce *Brasile*, della quale Chabod era stato incaricato di curare la sezione storica, a partire dal periodo della *Repubblica brasiliana*, mostra chiaramente tale atteggiamento di ammirazione e apertura nei confronti del continente americano, il cui grado di cultura, malgrado la 'diversa' civiltà, non gli appariva inferiore a quello europeo. Ciò è testimoniato dal suo commento alla riqualificazione della città di Rio de Janeiro avvenuta agli inizi del XX secolo:

Al successore del Campos Salles, Francisco de Paula Rodrigues Alves (1902-1906), si deve invece il risanamento della capitale, Rio de Janeiro,

divenuta tale da poter gareggiare, anche a non tener conto delle sue bellezze naturali, con le maggiori capitali europee.²⁸

Ancora una volta la stesura di una voce faceva emergere differenze di pensiero tra Chabod e Gentile che confermano quanto si è detto per la voce *Oceano Atlantico*: nel manoscritto, che in questa parte veniva pubblicato, Chabod aveva sostenuto che il Brasile gravitasse nell'orbita nordamericana e ne vedeva la naturale conseguenza nel suo ingresso nella prima guerra mondiale a fianco degli Alleati. La conferma di ciò la ritrovava nell'uscita del Brasile dalla Società delle Nazioni «per non aver ottenuto un seggio permanente nel consiglio della Lega stessa».

Quel che ancora una volta divideva Chabod da Gentile erano le ragioni per le quali il Brasile mise in atto una politica filoamericana. Lo storico valdostano, nonostante riconoscesse l'influsso che gli Stati Uniti avevano esercitato sulla politica brasiliana in alcuni momenti decisivi della storia politica mondiale, come ad esempio nel primo conflitto mondiale, lasciava intravedere che le ragioni di tale politica filo-statunitense trovassero le loro radici nel comune sentimento di appartenenza alla civiltà 'americana' che li legava.²⁹

Se dunque Chabod lasciava intravedere chiaramente nel suo manoscritto anche la libera volontà politica brasiliana nel voler condurre una politica ispirata alla comune civiltà 'americana', l'aggiunta fatta apportare da Giovanni Gentile in chiusura della parte storica della voce pubblicata, che non veniva firmata, era tesa nuovamente a rinforzare l'immagine imperialistica degli Stati Uniti. In essa, infatti, il filosofo siciliano sottolineava la resistenza del Brasile alla penetrazione politica ed economica nordamericana, del tutto assen-

²⁸ AEI, *Sezione manoscritti*, fasc. «Federico Chabod». La parte della sezione storica affidata a Chabod uscì con il simbolo dell'asterisco redazionale in forma anonima con alcuni periodi del manoscritto dello storico valdostano, ed integrava la parte storica redatta da G. DORIA, in *Enciclopedia italiana*, vol. VII, Roma 1930, pp. 751-65.

²⁹ Così si esprimeva in merito lo storico valdostano: «Atto politico, questo, [l'uscita del Brasile dalla Società delle Nazioni] che ha sollevato largo scalpore; che è certo indice espressivo di una politica nettamente 'americana'».

te nel manoscritto dello storico valdostano, contrapponendosi così all'idea della comune civiltà americana sostenuta da Chabod.³⁰

L'episodio più clamoroso di questo sentimento antiamericano, ravvisabile in alcune voci enciclopediche e dovuto a ragioni nazionalistiche, riguardò l'importante voce sul *Trattato di Versailles*.

Protagonista di tale episodio fu Padre Tacchi Venturi, il quale scriveva una lunga lettera di commento alla revisione della voce compiuta da Chabod.³¹ Tale documento, estremamente interessante, è depositato nell'archivio personale di quest'ultimo e riporta in alto l'intestazione: «Osservazioni fatte da un competentissimo revisore» alla voce «Trattato di pace di Parigi», ed è firmato dal gesuita. In tale lettera Padre Tacchi Venturi criticava aspramente la condotta del presidente Wilson durante le trattative di pace e, con egual durezza, l'autore della voce e le osservazioni compiute in sede di revisione da Federico Chabod, reo di aver analizzato, a suo avviso, con eccessiva condiscendenza e simpatia, l'operato del presidente americano e criticato l'azione politica dei governanti italiani in quella sede.

Della bozza di stampa della voce criticata da Padre Tacchi Venturi con le osservazioni di Chabod non è rimasta traccia e non sappiamo se l'autore del manoscritto fosse Augusto Torre, che firmerà poi la voce pubblicata.

Ad ogni modo dalle minuziose osservazioni fatte dal gesuita alla bozza di voce corretta e approvata da Chabod emerge chiaramente la posizione dello storico valdostano, assai critico rispetto al mito della vittoria mutilata, che larga parte aveva avuto nel trionfo del fascismo e della sua ideologia.³² Tale mito politico incontrava invece una grande risonanza emotiva in Padre Tacchi Venturi che, irritato ed indignato sottolineava nella lettera, dietro un formale e generico

³⁰ Al passo citato di Chabod, Gentile faceva aggiungere, nella voce pubblicata, il periodo: «con qualche volontà di resistenza, tuttavia, alla forza di penetrazione politica e finanziaria degli Stati Uniti nel Brasile»

³¹ Per un utile quadro dei sentimenti antiamericani circolanti nella società italiana negli anni Trenta del Novecento cf. M. NACCI, *L'antiamericanismo in Italia negli anni Trenta*, Torino 1989.

³² Per un quadro generale cf. E. GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista*, Bologna 1996 e P.G. ZUNINO, *L'ideologia del fascismo: miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna 1989.

rispetto per Federico Chabod, definito più volte come «competente revisore», altri punti oltraggiosi per il sentimento nazionale italiano, del quale si erigeva a difensore. Tra questi, la critica — che l'autore della voce e il revisore, Chabod, avevano sottolineato — ai governanti italiani, considerati responsabili del fallimento del trattato di pace, verificatosi a causa di un interesse eccessivo ed esclusivo di Orlando e Sonnino per le cose italiane e la loro incapacità nel difendere i Quattordici punti di Wilson basati sul principio di nazionalità:

Sul punto (3) relativo al valore comparativo dei negoziatori italiani, si osserva che l'affermazione sul valore comparativo degli uomini, il cui dommatismo soggettivo esclude ogni possibilità di discussione, sta in contraddizione con altri giudizi di eminenti stranieri che parteciparono alla conferenza e che affermarono precisamente l'opposto, specie per quanto riguarda l'Orlando. Si ricordi anche la frase riferita dal Ludwig nei Colloqui di Mussolini, nella quale il Duce ritiene con maggiore equanimità che l'andamento delle cose della Conferenza dipese dalle ferree condizioni del momento storico, anzi che da deficienze di uomini.

Che se poi si considerino quelli che, pare, si pongono come appunti specifici dei negoziatori italiani (vedi n. 4), quanto al rimprovero di non avere difeso il punto di vista di Wilson né contrastato quello anglo-francese (...) l'Autore avrebbe dovuto almeno tenere presente che 'il punto di vista' di Wilson ... negava tutto all'Italia! (...). Quanto al 'disinteresse' verso altre questioni che non riguardavano direttamente l'Italia e al non aver «saputo tener conto delle manovre ...» questo rimprovero mostra che l'A. crede che l'ambiente di Parigi nel primo semestre del 1919 fosse quello di Westfalia o di Vienna del 1815. Il quale anacronismo importa ignoranza radicale di quella che fu la reale situazione delle cose. Tutto ciò supposto, il passo andrebbe rifiuto notando espressamente che i delegati italiani quali l'Orlando e il Sonnino, nonostante le loro eminenti qualità, furono costretti a sottostare alle ferree condizioni del momento storico nel quale ebbero a svolgersi i negoziati.

Nettamente inesatto è il punto n. 5, secondo il quale si potrebbe credere che l'urto con Wilson si sarebbe limitato alla questione di Fiume. L'opposizione incontrata dai delegati italiani era di una gravità ben altrimenti maggiore. Wilson non solo negava loro Fiume, ma con essa tutta la Dalmazia e contrastava all'Italia persino il possesso dell'intera Istria; la famosa linea wilsoniana (che era poi quella voluta dai Jugoslavi) dava agli italiani poco più del terzo della penisola Istriana, lasciando Trieste a 12 Km dalla frontiera, cioè, in caso di guerra, sotto il tiro immediato dei nemici con cannoni di medio calibro.³³

³³ Il documento è conservato nell'archivio Federico Chabod presso l'Istituto

Gli appassionati rilievi di Padre Tacchi Venturi alla bozza della voce sul *Trattato di Versailles* terminavano chiamando in causa direttamente, per tali 'errori' di valutazione, le responsabilità del «competente revisore», cioè Federico Chabod, a nome dell'intero comitato direttivo dell'*Enciclopedia italiana*, a dimostrazione che non sempre le ragioni culturali dei cattolici e quelle degli uomini di cultura laica, nello svolgersi dell'impresa enciclopedica, si contrapposero.

Il revisore si rende conto nel resto che trattasi di punti assai complessi, relativi a cose sinora ignorate dal pubblico, onde non si può pretendere che un articolo di enciclopedia le possa aver avute tutte presenti; ciò però dimostra la discrezione grande del competente revisore, ma non può contentare il desiderio dei dirigenti l'Enciclopedia che è quello di raggiungere, in quanto è possibile alle forze umane, la perfezione nella trattazione di ogni singolo argomento.³⁴

I rilievi compiuti da Padre Tacchi Venturi alla voce sul *Trattato di Versailles*, ispirati da un forte sentimento nazionalistico, erano accolti da Gentile che nella nuova versione della voce scritta da Augusto Torre eliminava ogni accenno critico all'azione politica svolta da Orlando durante le trattative di pace. Nella voce pubblicata si sottolineava, criticamente, come «ostinatamente» Wilson rimase «sulla negativa tanto per la Dalmazia, quanto per Fiume e la parte orientale dell'Istria» e come la delegazione italiana fosse costretta dalle condizioni politiche generali a ritornare a Parigi e ad accettare il trattato.³⁵

I contrasti tra lo storico valdostano da una parte, il filosofo siciliano e il gesuita dall'altra, nascevano da sensibilità culturali in gran parte differenti e dovettero generare in Chabod sentimenti di insofferenza per la limitazione della propria libertà espressiva. Un segno di tali sentimenti mi pare di scorgere, proprio negli stessi anni, nelle lettere scritte a lui da sua moglie, Jean Rohr.

Dalla corrispondenza con la moglie, conosciuta all'*Enciclopedia*

storico per l'età moderna e contemporanea, s. II.6, UA 99, fasc. «Enciclopedia italiana».

³⁴ *Ibid.*

³⁵ A. TORRE, *Trattato del 1919 e conferenza della pace di Parigi*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXXV, Roma 1937, pp. 195-99.

italiana, dove lavorava come segretaria a stretto contatto con Gentile, è avvertibile, proprio in questo periodo, una certa freddezza di Chabod nei confronti del filosofo siciliano, a cui tale sentimento di distacco non sfuggì:

Mi ha chiamata Gentile e mi ha domandato come mai tu non eri andato da lui prima di partire, che si è accorto che da molto tempo non vai più da lui se è per timidezza o per qualche altra ragione. Che lui desidera vederti e spesso che ti vuole molto bene e che sa bene che alla tua sezione sei solo (l'altro [Raffaello Morghen] pare proprio non lo tenga nessuno in considerazione!). Mi diceva anche averti veduto l'ultima volta quando parlaste del volume da fare per suo figlio. E pareva tu fossi d'accordo. Mentre ora terzi gli hanno riferito (...), che non sei contento, che hai esitazioni, ecc.³⁶

Tali contrasti latenti tra Gentile e Chabod che, allo stato della documentazione studiata, mai furono dai due protagonisti affrontati esplicitamente, sono ravvisabili anche per quanto riguarda i rispettivi pensieri politici, i quali emergono tra le righe di alcune voci di storia scritte dallo storico valdostano e corrette dal filosofo siciliano e portano nuovi elementi di conoscenza per lo studio della biografia intellettuale di Chabod durante il periodo fascista.

Il liberalismo politico sembra, anche durante la sua attività di storico durante il regime fascista, essere l'orizzonte valoriale di riferimento dello storico valdostano, anche se, in alcune voci di storia contemporanea da lui scritte in condizioni di particolare ed eccezionale conflittualità sociale, egli sembrava guardare all'avvento dell'«uomo forte», in grado di riportare un ordine sociale accettabile al progresso della società, come al male minore. Da questo punto di vista è significativa la parte storica da lui scritta della voce *Barcellona*.³⁷ In essa è possibile osservare come egli guardasse con simpatia ai liberali di quella città e, allo stesso tempo, sentire la sua disap-

³⁶ La lettera non è datata. Tuttavia, dai riferimenti presenti nel testo, in particolare quello relativo al manuale di storia che Chabod avrebbe dovuto scrivere insieme a Gioacchino Volpe per la casa editrice Sansoni, diretta da Federico Gentile, si può evincere che fosse proprio della metà degli anni Trenta. La lettera è custodita nell'Archivio Federico Chabod presso l'Istituto storico per l'età moderna e contemporanea, *Sezione corrispondenza familiare*.

³⁷ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod».

provazione, da liberale tipico, per la violenza socialista e anarchica, cui l'avvento di Primo de Rivera, a suo avviso, aveva posto fine.

In genere, nel secolo XIX, la città era sempre rimasta un centro di idee liberali, anche per effetto dei suoi propositi catalanistici: ma poi vi fiorirono, e si può dire sino all'avvento della dittatura di Primo de Rivera — il socialismo e il radicalismo, alleati con un anticlericalismo violento che esplose a tratti, sin dalla prima metà del secolo XIX, in sanguinose sollevazioni (tipica quella del 25 luglio 1835, quando 11 conventi vennero incendiati) e che trovò poi, al principio del sec. XX, il suo più noto esponente in Francisco Ferrer. E più ancora vi fu un periodo, ai primordi del sec. XX, tristemente celebre per la frequenza degli attentati anarchici.

Che l'atteggiamento di condanna di Chabod nei confronti della violenza anarchica e socialista prescindesse dal contesto catalano, facendo assumere, quindi, al suo punto di vista un carattere più generale, era egli stesso a sostenerlo esplicitamente, affermando che tali scontri non erano esclusivi della città di Barcellona, ma che si erano manifestati in modo simile in tutte le altre grandi capitali europee.³⁸

E, ancora, in chiusura della voce, veniva soppresso un passo nel quale tali posizioni erano espresse ancora più chiaramente quando affermava che «il momento di massima intensità del 'catalonismo' fu l'immediato dopoguerra: ora, invece, l'atmosfera cittadina è divenuta assai più pacata se non altro per l'intervento diretto del governo di Primo de Rivera che ha cercato di attenuare le tendenze particolaristiche».³⁹

³⁸ Così si era espresso Chabod in un brano non pubblicato: «Ma se queste lotte di carattere sociale-politico, pur differenziando Barcellona da Toledo, ad es., o da Granada, non avevano nulla che non fosse comune alle altre grandi metropoli europee, un movimento ben proprio e particolare dava alla città una sua importanza speciale [il catalonismo]».

³⁹ I 'meriti', che ad avviso di Chabod, Primo de Rivera aveva avuto, se non altro per aver reso meno ostile l'atteggiamento della comunità barcellonese nei confronti del governo centrale spagnolo, venivano soppressi nella voce pubblicata e sostituiti da un periodo di Rafael Martínez, vicesegretario del Centro de estudios históricos di Madrid che sosteneva l'esatto opposto: «Né il catalonismo può dirsi vinto dall'intervento diretto della dittatura di Primo de Rivera». La parte storica della voce *Barcelona* comparve, anche con alcuni passi tratti dal manoscritto di Chabod, nel vol. VI dell'*Enciclopedia* (1930, pp. 160-62) a firma di Rafael Martínez e di Ramòn d'Alòs-Moner, segretario generale dell'Institut d'estudis catalans.

Non si deve tuttavia credere che Chabod fosse contrario a una autonomia almeno linguistico-culturale di Barcellona o di città che si trovassero, all'interno di un corpo nazionale, in una situazione analoga e che egli fosse favorevole a un brutale centralismo. Proprio uno dei passi più importanti che Gentile aveva soppresso riguardava infatti una sottile distinzione che Chabod aveva compiuto e alla quale il filosofo siciliano non pareva incline a dare credito, trovando evidentemente difficilmente attuabile una terza via tra autonomia o indipendenza di una città o regione dal corpo nazionale e un forte centralismo statale, al quale sembravano andare le sue simpatie:

Vi erano naturalmente divergenze di opinione tra chi si limitava ad un 'catalonismo' linguistico-culturale e chi ne faceva invece un vero e proprio movimento politico, volto ad assicurare l'autonomia (taluni anche poterono vagheggiare la separazione dal resto della Spagna).

Questa parte veniva eliminata per far posto esclusivamente, con risultati distorti del punto di vista dello storico valdostano, a un secondo periodo di Chabod, quest'ultimo pubblicato, nel quale però rimaneva esclusivamente il carattere implicitamente negativo del catalonismo, legato, appunto, al suo effetto disgregante nella società spagnola:

Ma il tono della vita barcellonese era comunque improntato ad un forte e netto sentimento particolaristico, che determinava fra la restante popolazione della Spagna discussioni, dissensi e contrasti.⁴⁰

D'altronde che Chabod guardasse solo in casi di estrema conflittualità sociale all'avvento di un esecutivo in grado di riportare l'ordine all'interno di una società è riscontrabile nelle critiche da lui più volte avanzate ai metodi 'forti' e dittatoriali in varie voci storiche scritte per l'Enciclopedia italiana.

Da questo punto di vista esemplificativa è la voce sulla storia contemporanea del Brasile, in cui Chabod metteva in evidenza come il carattere «autoritario e a tendenze nettamente dittatoriali» del maresciallo Deodoro da Fonseca avesse negativamente influenzato la vita politica e sociale del paese negli anni della sua presidenza, proprio

⁴⁰ Il periodo era pubblicato più o meno con le stesse parole nella voce edita.

a causa di tali tendenze, che avevano messo a rischio «la pacificazione dei partiti». ⁴¹ La difesa dell'ordine e della pace sociale, come si può notare, era valore sentito come indispensabile dallo storico valdostano per lo sviluppo e il progresso di qualsiasi società.

La voce, però, in cui i sentimenti liberali ed il pensiero politico in generale di Chabod appaiono meglio sintetizzati è quella riguardante la parte sulla storia contemporanea della voce *Chile*. In essa emergono, inoltre, con particolare nettezza, le divergenti idee politiche di Chabod e Giovanni Gentile, cui l'entusiasmo dello storico valdostano per il pensiero liberale era considerato, a giudicare dalle parti soppresse nella voce pubblicata, eccessivo, così come le sue critiche ai regimi dittatoriali.

Imbevuti delle idee del '48 europeo e specialmente di spirito e di dottrina francese, non senza che in alcuni casi si manifestassero anche vaghe aspirazioni a un socialismo di maniera, i liberali ebbero vita dura col Montt, carattere dittatoriale (...).

(...) Finalmente, sotto il successore del Perez, Federico Errázuriz Zañartu, il liberalismo salì al potere, unicamente col partito, di più recente formazione, dei radicali. E furono riforme politiche; assicurate la libertà di riunione, di associazione, di voto; allargate le basi del suffragio; limitati i poteri presidenziali, che chiusero l'era dei governi autoritari. ⁴²

Nel suo manoscritto, Chabod precisava il 'colore' del suo liberalismo che era chiaramente individuabile nella simpatia che egli provava nei confronti di un potere esecutivo forte e verso un parlamentarismo caratterizzato dalla presenza di due soli partiti, i quali avrebbero dovuto evitare un'eccessiva e dannosa frammentazione parlamentare: insomma, mi pare di ravvisare chiaramente in questa voce, una simpatia verso un liberalismo di matrice anglosassone. ⁴³

⁴¹ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Chabod».

⁴² Questa parte del manoscritto di Chabod veniva completamente eliminata da Gentile nella voce pubblicata.

⁴³ «L'assetto costituzionale era stato mutato subito dopo la rivoluzione del '91.

Il Presidente veniva dichiarato irresponsabile e privato del diritto di sciogliere il congresso; questo (formato dal Senato e della Camera dei Deputati) diveniva l'arbitro della vita politica cilena, dovendo a lui rispondere dei suoi atti il ministero, la cui esistenza dipendeva dall'approvazione delle due Camere. Per evitare qualunque intervento del potere esecutivo nel potere legislativo, si stabilì inoltre una commissione

Dell'ammirazione di Chabod per il pensiero liberale inglese, ancora una volta non condivisa da Giovanni Gentile, è significativa testimonianza la voce su Boulainvilliers, nella quale venivano soppressi anche i riferimenti positivi al giusnaturalismo, al parlamentarismo e al pensiero economico e riformistico discendente da tali concezioni.⁴⁴

Restava, nella voce pubblicata, l'apprezzamento espresso dallo storico valdostano nei confronti della storiografia del Boulainvil-

di sette deputati e di sette senatori, che doveva sedere in permanenza, anche durante l'intervento fra l'una e l'altra sessione parlamentare, e a cui spettava il diritto di convocare la Camera.

Era l'assoluta impotenza del potere esecutivo. Ma a rendere difficile l'azione del regime parlamentare v'erano le discordie interne fra i partiti, moltiplicatisi.

Non si trattava più, come ai tempi di Montt, di progressisti e conservatori; ora, il solo partito liberale s'era suddiviso nei liberali moderati e liberali democratici. Di qui le necessità delle combinazioni fra i partiti, le difficoltà della vita parlamentare, l'instabilità dei ministeri, succedutisi l'uno all'altro a breve scadenza.

A siffatta precarietà della situazione politica si aggiungeva l'inasprirsi delle questioni sociali. A qual riguardo, il Chile è lo stato di tutta l'America Latina dove esse si sono presentate con maggiore violenza (...).

(...) Così deficienze del sistema parlamentare e questioni sociali andavano accumulando un disagio, che scoppiò sotto la presidenza di Arturo Alessandri». Questo brano del manoscritto di Chabod veniva pubblicato nella voce firmata da Tomassini, probabilmente perché, una volta staccato dal resto del discorso, poteva prestarsi a strumentalizzazioni antiparlamentari da parte della direzione dell'*Enciclopedia*.

⁴⁴ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod». La voce, malgrado i tagli subiti fu pubblicata con la firma dello storico valdostano. I passi eliminati erano i seguenti: «... è pur sintomo interessante il fatto che il pensiero politico inglese, poco di poi così fecondo di insegnamenti e di suggerimenti ai pensatori francesi, ha avuto scarsissima, per non dire nulla risonanza in lui [Boulainvilliers]». Inoltre, un passo, significativo della tendenza della direzione dell'*Enciclopedia* a eliminare i riferimenti positivi fatti da Chabod al pensiero di Boulainvilliers, che, benché non fosse sufficientemente innovativo, riuscì a farne un precursore dell'Illuminismo, lo ponevano, per certi aspetti, vicino ad esso. E ciò, a causa di certe affermazioni «in cui si avverte l'influsso delle dottrine giusnaturalistiche: notevole, per es., la condanna dello stato patrimoniale, notevoli gli accenni ai 'diritti naturali di tutti i sudditi', all'assemblea degli Stati generali 'corpo rappresentativo di tutta la Nazione'». Tutto il periodo era eliminato nella voce pubblicata. Così come fortemente attenuati furono i riferimenti positivi di Chabod alle dottrine economiche del Boulainvilliers, che nel manoscritto erano state considerate «di notevole importanza» e nella voce pubblicata considerate «degne di menzione».

liers, proprio perché non più esclusivamente politica ma storia della civiltà, e ciò lo rendeva, da questo punto di vista, uno dei precursori della storiografia illuminista.⁴⁵ Anche per queste ragioni di apprezzamento della storiografia non esclusivamente politica non è possibile poter ricondurre Chabod alla storiografia nazionalistica di stampo fascista che ad essa quasi interamente si dedicava.

Le preoccupazioni che mostrava di avere per le conseguenze negative a cui avrebbe potuto condurre un esasperato sentimento nazionalistico non si estendevano al problema imperiale ed egli, seppure in poche e marginali voci se si considera l'intensa attività dispiegata nell'*Enciclopedia italiana*, rivendicò tuttavia all'Italia il diritto a diventare una grande potenza.

Per rimanere solo nell'ambito dell'*Enciclopedia*, a cui questo studio è rivolto, è da notare l'aggiunta che Chabod fece al manoscritto riguardante la parte storica della voce *Isole italiane dell'Egeo* redatta da Francesco Tommasini, in cui traspariva il compiacimento — espresso attraverso un tono perentorio — per l'assoluta appartenenza di quelle isole all'Italia: «Così, per l'articolo 15 del secondo trattato di Losanna (6 agosto 1924) le isole vennero sottoposte alla piena ed intera sovranità dello Stato italiano da cui esse ora esclusivamente e senza riserva alcuna dipendono».⁴⁶

L'importanza che le isole dell'Egeo rivestivano per Chabod, all'interno di una visione più ampia dell'Italia come potenza mediterranea, è testimoniata dalla partecipazione dello storico valdostano, nel 1939, in qualità di docente dell'Università di Milano, ai corsi

⁴⁵ Così terminava la voce di Chabod pubblicata «... Ma non in simili, o in altre pur interessanti affermazioni di dettaglio, è riposto il carattere più saliente delle opere storiche del B.; bensì nel fatto ch'egli si sia volto, sia pure per scopi polemici, allo studio delle istituzioni, della vita interna d'un paese, non attenendosi più ai dettami della storiografia meramente politica, ma cercando di sviscerare l'evoluzione di istituti e di organismi complessi, quali il feudo, le assemblee, ecc. Con ciò il B. si metteva sulla via dei criteri direttivi della storiografia dell'illuminismo, della 'storia della civiltà'».

⁴⁶ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Francesco Tommasini». La voce, con le aggiunte di Chabod, fu pubblicata nel volume XIII dell'*Enciclopedia* (1932, pp. 530, 531): F. TOMMASINI, *Egeo, isole italiane dell'*.

estivi universitari dell'Istituto di perfezionamento in civiltà mediterranea di Rodi diretto da Ottavio Bariè.⁴⁷

Il problema imperiale non era percepito in quel momento da Chabod come parte fondamentale delle ideologie nazionaliste e gli consentiva di tenere insieme, in un equilibrio non avvertito come contraddittorio, desiderio di pace in Europa e rivendicazioni imperiali fuori di essa. Si può anzi aggiungere che per Chabod la pace in Europa, che egli sempre desiderò, si sarebbe mantenuta solo se le grandi potenze avessero favorito, attraverso una revisione dei trattati della Società delle nazioni, l'ingresso dell'Italia nel novero delle grandi potenze a cui ormai, a suo avviso, di fatto apparteneva. Per tale ragione sarebbe stato ragionevole, se le altre grandi potenze avessero favorito anziché ostacolare l'acquisizione di territori extraeuropei e mediterranei da parte dell'Italia, favorendo così un più stabile e pacifico equilibrio europeo.⁴⁸

Questi elementi di sintonia da parte di Chabod rispetto a talune delle politiche messe in atto dal regime fascista ispirarono assai poco la sua storiografia nel suo complesso durante il ventennio e dovettero rilevarsi piuttosto rapidamente come fonti di notevole angoscia e dolore per lui, tali da rendere problematica la sua collaborazione ad attività culturali insieme ad intellettuali assai più vicini di lui al regime mussoliniano, come ad esempio Giovanni Gentile.

Si è già avuto modo di far notare come a metà degli anni Trenta Chabod avesse provato disagio nel collaborare con Giovanni Gentile, a causa delle differenti sensibilità culturali che avevano portato ai ripetuti tagli operati dal filosofo siciliano ai manoscritti delle voci redatte per l'*Enciclopedia italiana*. È probabile che ad allontanare definitivamente Chabod da qualsiasi tipo di sintonia nei confronti delle politiche del regime fascista contribuirono anche altre ragioni sulle quali la storiografia ancora deve fare completa chiarezza.

Si può affermare, però, alla luce di questo studio, che le quoti-

⁴⁷ Archivio storico dell'Università di Milano, «Relazione sull'attività dei docenti 1939».

⁴⁸ La presenza di tale sentimento ci sembra ravvisabile negli scritti di Chabod curati da Luisa Azzolini, *Idea di Europa e politica dell'equilibrio*, cit.

diane relazioni con Gentile, e tutto ciò che esse comportavano, giocarono un ruolo non indifferente sulle scelte morali di Chabod, come la fine della collaborazione con la casa editrice Sansoni, diretta dal figlio del filosofo siciliano Federico, avvenuta nel 1943, sembrano dimostrare.⁴⁹

È indubbio che alla fine del 1941 Chabod faticasse ormai molto a collaborare anche a una impresa culturale come quella diretta da Giovanni Gentile che lo soffocava ormai interiormente, provocando in lui una tensione nervosa che gli generava notevole sofferenza.

Da alcuni scambi epistolari con Umberto Bosco, revisore capo dell'*Enciclopedia italiana* e stretto collaboratore di Gentile, e con il filosofo siciliano, in merito alla collaborazione che Chabod avrebbe dovuto dare all'*Enciclopedia minore*, emerge tutta la stanchezza e la fatica per tale collaborazione, anche se le ragioni, per ovvi motivi, non potevano essere espresse:

Caro Bosco,

A parte ti ho spedito il primo pacco di voci: sono 98 colonne, che rappresentano il lavoro di questi 15 giorni, da quando sono venuto via da Roma il 4 dicembre a ieri.

Ora andrò via, alcuni giorni, in montagna, ma ai primi di gennaio ricomincerò la regolare e continua stesura.

Visto il lavoro nella sua ripresa, e quel che posso fare in media, credo di poterti assicurare che entro giugno avrò terminato il lavoro, tutto.

Spero che questo possa bastarti.⁵⁰

Lo sforzo di Chabod di tenere fede, nonostante tutto, seppure faticosamente, agli impegni presi si scontrò con i propri sentimenti d'insofferenza per la collaborazione all'*Enciclopedia*, generandogli un conflitto interiore che lo svuotò completamente e non gli permise, dal giorno della scrittura della lettera a Bosco fino alla lettera di sollecito di Gentile, di scrivere neppure una riga.

Nella lettera di sollecito a Chabod datata 25 febbraio, infatti,

⁴⁹ Come è noto Chabod si rifiutò di continuare la propria collaborazione con Giovanni Gentile e con la sua casa editrice subito dopo che il filosofo siciliano aderì alla Repubblica sociale.

⁵⁰ AEI, *Enciclopedia minore, Serie corrispondenza con i collaboratori*, fasc. «Federico Chabod», lettera di Chabod a Umberto Bosco, 21 dic. 1941.

Gentile, scriveva, faticando a contenere la propria pungente irritazione per il suo ritardo nella stesura delle voci, di aver ricevuto soltanto le novantotto righe inviate dallo storico valdostano a Bosco nel dicembre dell'anno precedente:⁵¹

Caro Chabod,

Sono costretto a rammentarti che delle 561 colonne che tu hai promesse all'Enciclopedia, ce ne hai consegnate sole 98. In dicembre mi dice Bosco che t'impegnasti egualmente a finire per giugno — quando, a nostra volta, noi abbiamo l'impegno di aver raccolto tutto il materiale. Il che vuol dire che in questi sei mesi tu ci avresti dovuto mandare circa 75 colonne al mese. Ma, dopo averne date 41 in dicembre, tu ti sei addormentato. Addormentato, s'intende, per noi: chi sa quanto ai lavorato per altre cose!

Ma a questo punto bisogna che tu faccia un severo esame di coscienza e un calcolo esatto delle tue possibilità.

Farci tutto per giugno, da parte mia, credo sia diventato impossibile. E allora?

Con mio grande rincrescimento devo pensare ad alleggerirti il peso e pregarti di scegliere tra gli articoli che sono assegnati a te i più importanti e questi riservare a te, fino al limite massimo delle promesse realmente mantenibili; e gli altri articoli dirci a chi si potrebbero assegnare. Fammi questo piacere. Mi troverei in grande imbarazzo se alla fine di giugno dovessi chiedere ancora una proroga io stesso.

Ti sarò grato di una risposta sollecita.

Con saluti cordiali.

Tuo
Gentile

Nella sua risposta, Chabod non nascondeva più il malessere che lo aveva fortemente debilitato anche se non chiariva al filosofo siciliano le ragioni che lo avevano determinato:

Illustre Senatore,

Ella ha ragione. Posso solo dirle che la ragione del mio silenzio non è stata dovuta al fatto ch'io mi sia dimenticato degli impegni assunti con l'Enciclopedia, per assolverne altri: bensì — ed è molto più spiacevole per me — ad un esaurimento nervoso, da cui mi sto anzi a malapena tirando fuori, e che mi ha fatto sospendere ogni attività, eccetto le lezioni universitarie.

Ad ogni modo, se Ella vuole tutti gli articoli per la fine di giugno, è

⁵¹ *Ibid.*, minuta di lettera di Gentile a Chabod datata 25 feb. 1942.

certo che ora non potrò più farcela. Mercoledì prossimo sarò a Roma: e verrò da Lei, per portarle gli elenchi delle voci che desidererei tenere per me e per segnalare i collaboratori a cui affidare il resto.

Mi abbia con devoto
Ossequio
suo
Federico Chabod

La collaborazione di Chabod all'*Enciclopedia italiana* si ridusse notevolmente, dunque, a partire dalla fine del 1941. Ciò che può essere notato è che da questo momento le voci date da Chabod all'*Enciclopedia* minore riguardarono quasi tutte la storia medioevale e moderna, ad eccezione della voce di storia contemporanea su Guizot. Tale volontà di distacco dalla storia più recente non sembra casuale e potrebbe essere messo in relazione alla forte crisi personale attraversata dallo storico valdostano, tanto più che tale volontà di distacco dalla storia contemporanea non è rilevabile esclusivamente rispetto alla collaborazione all'*Enciclopedia italiana* ma si estende anche ai corsi universitari e ai testi delle conferenze. Tuttavia, malgrado tale volontà di distacco, mi sembra di poter rilevare, anche in alcune voci di storia moderna, ed in particolare quella su Filippo II, un'accentuata insofferenza di Chabod, in sede storiografica, nei confronti dei governi centralistici e personalistici. Sebbene tale insofferenza, come si è notato in precedenza, fosse già presente nelle voci redatte per l'*Enciclopedia* 'maggiore', essa acquistava ora una più vigorosa espressione.⁵²

L'antisemitismo.

Si è accennato, all'inizio di questo lavoro, all'interpretazione che Turi ha dato sul problema dell'antisemitismo all'interno dell'*Enciclo-*

⁵² Così si era espresso Chabod nella voce su Filippo II: «All'interno, il Regno di Filippo segnò il trionfo dell'assolutismo monarchico: Filippo fu uno dei sovrani più accentratori e personalistici che la storia conosca, di tutto occupandosi e tutto volendo sottoposto alla sua volontà». AEI, *Enciclopedia minore*, Serie materiali editoriali, Sottoserie manoscritti editoriali, fasc. «Federico Chabod».

pedia italiana. Egli ha affermato che uno degli argomenti utilizzati da «ambienti dell'Istituto o ad essi vicini per 'dimostrare' l'autonomia dell'opera dal regime, è l'assenza di formulazioni razziste e antisemite». ⁵³ A questo proposito egli ha citato una serie di voci che confermano l'avversione della maggior parte dei collaboratori dell'*Enciclopedia italiana* al razzismo e all'antisemitismo, concludendo però che: «la 'dimostrazione' si rivela ingenua se pensiamo che questi giudizi furono espressi in anni nei quali il regime non aveva ancora sposato il razzismo e l'antisemitismo. La situazione cambia dopo la pubblicazione del Manifesto della razza nel luglio 1938». ⁵⁴ A dimostrazione di tale risoluta ed importante affermazione Turi ha citato il caso della revisione della voce *Razza* del 1938 ad opera di Virginio Gayda.

L'impressione che si ha è che Turi volendo confutare l'interpretazione netta e generalizzante data da studiosi vicini all'*Enciclopedia italiana* rispetto all'estraneità dell'opera alla cultura politica del regime ⁵⁵ — affermazione che certamente è eccessivamente unilaterale — ne dia un'altra anch'essa rigidamente monolitica.

Sono convinto che sia riduttivo svalutare l'importanza del rapporto tra la cultura italiana operante nell'*Enciclopedia* e il razzismo prima del 1938, valorizzando esclusivamente, come periodo di studio di tale problema, solo quello successivo all'introduzione delle leggi razziali.

Un tale modo di procedere rivela nell'autore di questa tesi un primato della politica sulla cultura che, oltre a essere discutibile metodologicamente, può essere fuorviante nei risultati. Per una comprensione non superficiale né occasionale o strumentale del rapporto tra 'alta cultura' e razzismo, la scelta di un periodo in cui le sollecitazioni politiche sull'opera furono minori è più utile a comprendere le radici profonde dell'atteggiamento di molti intellettuali rispetto a questo problema, al di là degli opportunismi e delle cortigianerie compiute da taluni di loro.

⁵³ G. TURI, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita*, cit., p. 175.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁵ G. NISICÒ, *Scienze sociali nell'Enciclopedia italiana*, in *Enciclopedie e scienze sociali nel XX secolo*, a c. di G. GEMELLI, Milano 1999 e M. DURST, *Gentile e la filosofia nell'Enciclopedia italiana*, Roma 1998.

Tuttavia, anche per il periodo successivo (quello della prima appendice), del quale non mi occuperò, mi sembra insufficiente affermare che la situazione rispetto al problema del razzismo mutò dopo le leggi razziali, appoggiando tale interpretazione esclusivamente sullo studio della voce stesa da Virginio Gayda, senza circoscriverla precisamente. In primo luogo perché Gayda non può assurgere a caso paradigmatico del rapporto 'alta cultura' e regime — e quindi razzismo. Egli non apparteneva infatti al mondo dell' 'alta cultura' ma a quello della politica, come dimostrano i suoi stretti rapporti con Mussolini.⁵⁶ La revisione della voce *Razza* scritta da Gayda, senza dubbio carica di razzismo e di antisemitismo, sembra dunque rappresentare più 'la voce del padrone' che quella della cultura italiana operante nell' *Enciclopedia*. Come tale, essa fu imposta d' autorità a Gentile e ai suoi collaboratori, i quali furono costretti ad accettarla. Per questa ragione è difficile trasformare tale caso in un elemento identitario caratterizzante la cultura italiana che si esprime nell' *Enciclopedia* e sarebbe necessario studiare diffusamente l' atteggiamento dei collaboratori, dopo le leggi razziali, su questo importante problema. Si dovrebbe tuttavia tenere sempre presente, come il 'caso' Gayda suggerisce, quali potrebbero essere stati, dopo tale data, gli interventi impositivi dall' 'alto' che Gentile e i suoi collaboratori dovettero subire e di fronte ai quali la loro resistenza fu vana.⁵⁷

Prima di affrontare analiticamente i manoscritti relativi alle voci storiche nelle quali il problema dell' antisemitismo emerge in modo più o meno esplicito ma non è l' oggetto principale della narrazione, può essere utile soffermarsi su un' importante voce soppressa, *Fisiologia delle Razze*, che ebbe come tema centrale della sua trattazione il problema della razza. Essa è significativa, ed in questo caso può essere elevata a caso paradigmatico, per lo stesso commento che veniva apposto sulla voce soppressa, dal quale si evince la posizione minori-

⁵⁶ Sull' intima amicizia tra Mussolini e Virginio Gayda, che lo volle alla direzione del «Giornale d' Italia», e sull' importante ruolo che egli ebbe come consigliere del Regime, si veda l' accurata voce nel dizionario biografico degli italiani di M. CANALI, *Gayda Virginio*, vol. 52, Roma 1999, pp. 734-37.

⁵⁷ In tale senso è lo stesso Turi ad affermare che «la protesta di Gentile [alla revisione della voce *Razza*] fu superflua». G. TURI, *Il filosofo, il mecenate, il gesuita*, cit., p. 176.

taria se non addirittura isolata dell'autore della voce, Silvestro Baglioni, e delle sue idee razziste. A margine della voce si legge un appunto, steso probabilmente da Gentile, che rendeva ragione della soppressione: «Vedere il conflitto cogli antropologi dell'Enciclopedia».⁵⁸

La voce di Baglioni postulava addirittura le «variazioni delle diverse funzioni dell'organismo in dipendenza delle varietà antropologiche o razze umane, viventi (o vissute) nelle varie regioni terrestri». L'autore giungeva così ad affermare apertamente l'inferiorità di alcune civiltà umane su basi fisiologiche:

Speciale importanza ha lo sviluppo, ordinariamente desunto dal peso e dalla forma e talora anche dalla capacità cranica, del cervello: i dai raccolti hanno realmente dimostrato che i popoli di civiltà inferiore (Boscimani e Indù) hanno un cervello che in media pesa meno di quello dei popoli civilmente più elevati (cinesi e tedeschi).

E concludeva con un ragionamento sul rapporto razza — sentimento nazionale nel quale non escludeva che la «purezza della razza» potesse essere un fattore di forza per i moderni Stati nazionali, sebbene si esprimesse in forma dubitativa:

Lo studio della fisiologia (e della psicologia) delle razze ha assunto oggi una grande importanza, specialmente nei riguardi politici, etnici e nazionali, partendo dal presupposto che date qualità etiche e fisiche sono intimamente connesse colla purezza di razza.

Poiché le moderne nazioni sono frutto di mescolanza di varie razze si pensa da alcuni sociologi che il complesso sentimento nazionale possa sorgere ed albergare solo negli individui di razza pura ed omogenea. Limitandoci al lato strettamente scientifico possiamo dire che lo stato attuale delle nostre conoscenze su questo campo è ancora troppo deficiente e monco per desumerne indubbe applicazioni.

La voce veniva soppressa per il contrasto con la maggior parte degli antropologi dell'*Enciclopedia* ed assorbita nella voce *Razza*, scritta dal direttore della sezione di antropologia Gioacchino Sera, nella quale l'autore confutava appassionatamente le teorie razziste degli antropologi tedeschi, considerate strumentali e nazionalistiche per concludere:

⁵⁸ AEI, *Sezione voci soppresse, Fisiologia delle razze*, fasc. «Silvestro Baglioni»,

È naturale pensare perciò che in realtà, la civiltà, europea e moderna, nonché esser l'opera di una razza qualsiasi, sia il risultato d'incroci più o meno felici, più o meno fecondi intellettualmente, e che forse nessuna razza, per sé sola, possa produrre grandi fioriture di civiltà.³⁹

Questo era il pensiero dominante nella sezione di antropologia, quella che si occupò più direttamente della materia, almeno fino all'introduzione delle leggi razziali.

All'interno di questo quadro di ripulsa delle più grossolane rappresentazioni antisemitiche e razziste sembrano muoversi le sezioni storiche dell'*Enciclopedia*.

Molti sono gli esempi che si potrebbero riferire dal confronto tra le voci soppresse o i manoscritti editoriali revisionati e le voci effettivamente pubblicate. Il caso di Nicola Jorga, storico ed ex presidente del Consiglio rumeno, fondatore, nel 1895, insieme al professor Tura, dell'Alleanza antisemitica universale, è significativo. Egli venne invitato a collaborare all'*Enciclopedia italiana* da Gioacchino Volpe che lo aveva conosciuto personalmente durante i lavori legati al Comitato internazionale di scienze storiche, all'interno del quale lo storico abruzzese ricoprì incarichi di rilievo.

La voce relativa alla città di *Jasi*, che apparteneva al lemmario della sezione di Storia medioevale e moderna, fu soppressa e riscritta da tre autori: Vergez-Tricom dell'Università di Lilla, Virgil Vatașianu e Nicola Jorga. Dal confronto tra il testo soppresso e quello pubblicato emerge chiaramente quali furono le ragioni della soppressione. Nella versione scritta esclusivamente da Jorga l'autore affermava sprezzantemente:

Dopo la riunione della Bessarabia alla Romania si pensò a far risuscitare la vita economica della già gloriosa ed illustre residenza dei principi moldavi [Jasi]. Ma finora non si è arrivato che ad accrescere il contingente,

³⁹ G. SERA, *Le razze umane*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXVIII, Roma 1935, p. 929. Nella voce, Sera criticava il movimento razzista fin dalle sue origini, da Gobineau, e sottolineava come nei momenti storici in cui era prevalsa la cultura nordica l'Europa avesse conosciuto il Medioevo «che è certo, per quanto si voglia riabilitare, il periodo meno splendido della civiltà occidentale e che se oscuro non fu completamente, ciò si deve alla superstite cultura classica».

già così importante (i due terzi) della povera popolazione ebraica, nella maggioranza parassitaria.⁶⁰

Nella voce pubblicata non solo si riconosceva un ruolo attivo — e non parassitario — nella rinascita economica della città agli ebrei che vivevano nella città di *Jasi*, ma si rendeva anche esplicito l'antisemitismo dei romeni di quella città:

Essi [gli ebrei] hanno dato intenso impulso al commercio; ma per essere malvisti dai Romeni, hanno costituito occasione di torbidi abbastanza gravi, e la città è divenuta un focolare di antisemitismo.⁶¹

Ancora più significativa la voce dedicata ad un ebreo navarrese del secolo XII, *Benjamino Ben Jonah*, scritta da Filippo De Filippi e revisionata da Raffaello Morghen. Tale voce dà l'idea di come i revisori di storia, in particolare quelli della sezione di storia Medioevale e Moderna, fossero molto attenti a captare ogni parola, negli scritti considerati, che potesse essere ricondotta ai più diffusi stereotipi antisemiti. Tra questi Morghen sopprimeva quei periodi che miravano a diffondere, in modo paranoico, l'immagine di una comunità ebraica mondiale, sovranazionale: «ebreo appartenente a un gruppo di viaggiatori che avevano per scopo di informare e tener collegate tra loro le varie comunità israelitiche sparse nel mondo».⁶² Il secondo archetipo antisemita, che veniva espunto dal testo da Morghen, riguardava la concentrazione del potere economico nelle mani degli ebrei. Sono due gli esempi nel testo in cui ciò emerge chiaramente: nel primo Morghen sopprimeva il periodo in cui si affermava che «oltre al valore geografico, la sua relazione [di Beniamino, Ben Jonah] è un importante contributo alla storia degli ebrei del secolo XII, e

⁶⁰ AEI, *Sezione voci soppresse*, fasc. «Nicola Jorga».

⁶¹ G. VERGEZ-TRICOM (a cui probabilmente è d'attribuire la rettifica), V. VATSIANU, N. JORGA, *Jasi*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XVIII, Roma 1933, pp. 658, 659.

⁶² AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Filippo De Filippi». Il brano veniva così mutato da Morghen: «... viaggiò, non sappiamo per quale intento, tra il 1159 e il 1173, visitando le colonie ebraiche dei paesi attraversati». Per la voce pubblicata si veda F. DE FILIPPI, *Beniamino Ben Jonah di Tudela*, in *Enciclopedia italiana*, vol. VI, Roma 1930, pp. 641, 642.

informa della loro distribuzione, della loro influenza, delle industrie e commerci e delle condizioni economiche.

Partendo da Saragozza per Barcellona traversò la Francia meridionale, notando la straordinaria prosperità e la influenza degli ebrei di Provenzale e del Narbonese». ⁶³

E in un secondo passo veniva eliminato il riferimento al «monopolio degli ebrei» dell'industria della tintoria a Gerusalemme.

L'analisi di queste voci mi pare dimostri in modo chiaro, almeno per il periodo fino al 1937, l'esistenza, all'interno di alcune importanti sezioni dell'*Enciclopedia italiana*, di un radicato sentimento di opposizione agli stereotipi antisemiti circolanti in Europa in quel momento storico. Lo studio degli aggiornamenti dell'*Enciclopedia italiana* effettuati dopo le leggi razziali attende ancora un'analisi approfondita e sistematica. Ciò che si può affermare, alla luce di quanto emerso dalla presente ricerca, è che un futuro studio sul rapporto tra cultura italiana e antisemitismo all'interno dell'*Enciclopedia italiana* dopo il 1938, non potrà prescindere dal considerare il nucleo culturale preesistente all'entrata in vigore delle leggi razziali.

Prima di concludere la breve rassegna delle voci più rilevanti rispetto alla questione dell'antisemitismo è necessario sottolineare ancora brevemente un importante aspetto che meriterebbe di essere approfondito.

Dallo studio delle voci soppresse e dei manoscritti editoriali è emersa, nello studio del problema dell'antisemitismo, una sottovalutazione consapevole dei suoi precedenti storici. In particolare ciò è emerso per quanto riguarda l'antigiudaismo cattolico e più in generale cristiano, in particolare per l'età moderna, la quale rappresenta uno dei momenti più delicati dei rapporti tra cristiani ed ebrei.

Da questo punto di vista mi pare di poter rilevare una certa convergenza della censura ecclesiastica con le 'revisioni' dei redattori della sezione di Storia medioevale e moderna.

Lo scopo di tali rimaneggiamenti sembrerebbe essere stato quel-

⁶³ Tutto il passo fu soppresso e sostituito da Morghen: «... povero di osservazioni personali ma assai interessante per le copiose note storiche e per i dati sulle condizioni religiose».

lo di offrire un'immagine, di lungo periodo, di pacifica convivenza tra cristiani ed ebrei.

Il caso più eclatante, da questo punto di vista, riguarda la voce soppressa *Cristiani Nuovi*, redatta dallo storico portoghese Damiao Perez.

In essa l'autore illustrava la forzata e violenta conversione degli ebrei portoghesi alla religione cattolica. La responsabilità per tale conversione coatta era indicata dall'autore sia nel potere temporale che nel diffuso anti giudaismo cattolico della popolazione:

Più tardi questa violenza si estese a tutti gli ebrei che non avevano potuto abbandonare il Portogallo, per mancanza delle navi che erano state loro promesse dal re. Ma siccome la conversione non era stata volontaria si sollevarono dubbi riguardo la sincerità della fede cristiana dei cristiani — nuovi (...). Col pretesto poi che uno di essi aveva dubitato di un miracolo che si diceva avvenuto nella Chiesa di S. Domenico, a Lisbona mentre si celebravano preci chiedendo a Dio la fine della pestilenza cominciò contro i nuovi cristiani una vera persecuzione. Inseguiti per le vie ed assaliti perfino nei loro domicili, vennero trucidati in gran parte. La carneficina durò tre giorni e finalmente il governatore di Lisbona, D. Alvaro de Castro, riuscì a domare l'insurrezione punendone severamente i capi. Si calcola ammontassero circa a 1900 i nuovi cristiani massacrati in quell'occasione.⁶⁴

L'analisi di Damiao Perez non si limitava ad additare l'anti giudaismo statale e quello popolare ma chiamava in causa, aggravandone le responsabilità, l'anti giudaismo della Chiesa cattolica:

Nel 1536 la creazione del tribunale dell'Inquisizione destinato a far inchieste sulla purezza della fede ed a punire gli eretici, aggravò assai la situazione dei cristiani — nuovi che, processati in gran numero, furono in quantità condannati a morire arsi in pubblico, sugli auto-da-fè.⁶⁵

Tale atteggiamento, mirante alla costruzione di un'immagine storica di pacifica convivenza tra ebrei e cristiani, coinvolgeva anche la Storia medioevale, come è evidente nella già citata voce *Beniamino Ben Jonab*. In essa, Raffaello Morghen, oltre a sopprimere i periodi ritenuti offensivi per gli ebrei, eliminava quei passi nei quali erano

⁶⁴ AEI, *Sezione voci sopresse*, fasc. «Damiao Perez».

⁶⁵ *Ibid.*

manifesti sentimenti antiggiudaici cristiani. Così, ad esempio, veniva soppresso un passo in cui l'autore aveva affermato che «gli ebrei cacciati da Gerusalemme dai Crociati, s'erano rifugiati a Damasco, portando seco la loro università». ⁶⁶ E ancora veniva soppresso il passo in cui l'autore parlava dell'«accoglienza» ricevuta dagli ebrei a Costantinopoli, «ma gli ebrei vi erano odiati e oggetto di disprezzo». Ed ancora un ultimo passo veniva soppresso in cui l'autore affermava che a Baalbek gli ebrei lì residenti erano «in continua lotta coi cristiani della Siria settentrionale».

La voce che però più agevolmente può far capire questa tendenza, per la specificità dell'oggetto trattato, è la voce *Antisemitismo*, scritta da Alberto Pincherle, storico di origini ebraiche formatosi alla scuola di Ernesto Buonaiuti. ⁶⁷ In tale voce, che apparteneva al lemario di storia medioevale e moderna, lo storico del Cristianesimo accennava una sola volta, nel suo lungo scritto, alla «letteratura cristiana antiggiudaica» e ciò non solo perché sosteneva, con ottime ragioni, che il termine ed il fenomeno dell'antisemitismo fossero di recente origine moderna, ma perché esso prescindeva «completamente da considerazioni teologico-religiose». Nella sua trattazione, pur concentrandosi prevalentemente sul periodo che aveva visto il sorgere della «riscossa nazionale» in Germania e sugli anni di formazione del suo impero — i quali a suo avviso avevano segnato il sorgere dell'antisemitismo moderno — aveva comunque tracciato una breve storia dei sentimenti antiggiudaici precedenti l'avvento dell'antisemitismo moderno. Per il periodo legato alla storia antica egli si soffermava principalmente sull'antigiudaismo degli scrittori pagani, pur facendo riferimento all'antigiudaismo di Gesù nei vangeli dai quali «la letteratura cristiana antiggiudaica, fondata su motivi religiosi, si arricchì continuamente di nuove opere». Se si esclude questo importante ma fugace riferimento, la ricerca dell'antigiudaismo cristiano si arresta. Dal riconoscimento del Cristianesimo come religione ufficiale del-

⁶⁶ AEI, *Sezione manoscritti editoriali, Beniamino Ben Jonab*, fasc. «F. De Filippi». L'intero passo veniva soppresso e sostituito: «Dopo essere passato per Gerusalemme e Tiro ...».

⁶⁷ A. PINCHERLE, *Antisemitismo*, in *Enciclopedia italiana*, vol. III, Roma 1929, pp. 527-31.

l'impero i responsabili delle persecuzioni, non solo ebraiche, diventano per Pincherle, «le leggi imperiali». E anche nel Medioevo i responsabili delle persecuzioni degli ebrei sono additati genericamente nel potere temporale dei «diversi stati». Nel Medioevo, Pincherle riesce anche a vedere l'atteggiamento positivo «degli apologeti cristiani» nei confronti degli ebrei. Grazie ad essi, infatti, nel primo esplicito riferimento di Pincherle a sostegno di un'immagine storica di pacifica convivenza e collaborazione ebraico-cristiana, egli afferma che si discusse «con ispirito di equanimità» del Talmud. E proprio attraverso tali discussioni gli apologeti cristiani contribuirono, secondo lo storico del cristianesimo, «alla conoscenza del rabbينismo».

Ciò che mi pare molto significativo — e non casuale — è il salto temporale compiuto da Pincherle nella sua narrazione. Egli passava dal Medioevo al XIX secolo, omettendo completamente qualsiasi accenno alle persecuzioni compiute dagli Stati cattolici, protestanti e dalla Chiesa cattolica nei confronti degli ebrei nell'importante periodo della prima età moderna.

La narrazione riprende a partire dal XIX secolo in cui, come si è detto, egli rintraccia le origini dell'antisemitismo moderno che si contraddistinguerebbe dal precedente sentimento anti giudaico per il tentativo di giustificare teoricamente e scientificamente il sentimento di avversione contro gli ebrei e affermando che tale 'salto di qualità' sarebbe avvenuto negli anni del *Kulturkampf* bismarckiano. Nell'analisi dell'origine dell'antisemitismo in Germania, Pincherle non mancava tuttavia di sottolineare la contrarietà dei cattolici tedeschi rispetto «agli agitatori antisemiti». Ciò lo portava alla conclusione, purtroppo inesatta, che la Germania oltre ad essere «patria» dell'antisemitismo «è anche il paese in cui la difesa degli ebrei, anche ad opera dei cristiani, è meglio organizzata». Egli rinforzava l'idea dell'alleanza della civiltà ebraico-cristiana in funzione antirazzista notando come anche altri movimenti razzisti nel mondo, ad esempio il Ku Klux Klan, fosse «non meno antisemita che anticattolico».

Ma ciò che prova in modo inequivocabile l'obiettivo redazionale di fornire un'immagine pubblica di concordia tra ebrei e cristiani, radicandola nel passato, è la chiusura della voce, che terminava soffermandosi sulle ragioni per le quali in Italia non avrebbe mai potuto attecchire un tale sentimento antisemita. Nel manoscritto di Pincherle lo scritto terminava con questo ragionamento:

Più ancora, sono validi ostacoli [all'affermazione dell'antisemitismo] il solido buon senso e la calma virile del nostro popolo dai nervi saldi, da un lato, e presenza dall'altro di un Governo forte e di ordinamenti che, tutelando rigidamente la sicurezza dello Stato, mettono questo al sicuro, risparmiando ad elementi irresponsabili la briga di atteggiarsi a salvatori della Patria, con il suscitare agitazioni perturbatrici dell'ordine pubblico.⁶⁸

Questo non profetico passo fu soppresso, quasi certamente da Gentile, l'unico che avesse la possibilità di intervenire su una voce di tale importanza che, come si è detto, era stata assegnata alla sezione diretta da Gioacchino Volpe. La chiusura pubblicata sembrerebbe rafforzare l'ipotesi che ho avanzato secondo cui il tentativo di creare un'immagine di convivenza pacifica tra ebrei e cristiani fosse non esclusivamente legato ai sentimenti di Pincherle ma rispondesse a un preciso indirizzo generale del direttivo dell'*Enciclopedia*:

Mancano del resto in Italia i motivi economici e sociali che, se non giustificano, spiegano in parte la fortuna dell'antisemitismo in altri paesi: scarsi di numero gli ebrei italiani e quasi tutti stabiliti da secoli nel paese, sì da essersi completamente italianizzati, lunga tradizione di pacifica convivenza tra ebrei e cristiani, specialmente in quelle province come la Lombardia, la Venezia, la Toscana, nelle quali la tolleranza è stata largamente praticata anche dagli antichi governi; mancanza di un'alta banca e di un'oligarchia finanziaria specificamente ebraiche.

Si può ipotizzare che tale atteggiamento, oltrechè per spirito di tolleranza, potrebbe essere legato al timore, da parte del direttivo e di alcune sezioni dell'*Enciclopedia*, che una lettura eccessivamente dialettica dei rapporti tra cristiani ed ebrei avrebbe potuto contribuire ad alimentare anche in Italia sentimenti antisemiti e conflittualità indesiderate per intellettuali che avevano fortemente a cuore l'unità e la coesione nazionale.

Cultura laica e cultura cattolica.

Ho accennato all'inizio di questo lavoro alla tesi portante del libro di Turi, quella dell'egemonia della cultura cattolica sulla cul-

⁶⁸ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Alberto Pincherle».

tura laica all'interno dell'*Enciclopedia italiana*, che sarebbe stata esercitata attraverso l'occhio onnipresente di Padre Tacchi Venturi. Ciò che emerge dallo studio delle voci di storia soppresse, da me effettuato, è un quadro più sfumato e complesso, ma che a ogni modo esclude una tale egemonia cattolica.

In primo luogo, lo si è appena visto nell'analisi delle voci storiche relative al problema dell'antisemitismo, è fuorviante leggere la storia dei rapporti tra cultura laica e cultura cattolica all'interno dell'*Enciclopedia italiana* solo in termini conflittuali e di lotta per l'egemonia, come la volontà di fornire un'immagine di concordia tra cristiani ed ebrei — che certo non poteva dispiacere ai cattolici, che vedevano così occultate le responsabilità storiche di uomini vicini alla religione a cui appartenevano — dimostra.

In secondo luogo, si sottovaluta il ruolo svolto nell'*Enciclopedia italiana* da Federico Chabod, Raffaello Morghen, Alberto Pincherle e Mario Niccoli, il cui apporto non si può ridurre ai contributi, tutt'altro che trascurabili, che ciascuno di essi fornì attraverso le voci redatte.⁶⁹ Per comprendere a fondo le relazioni tra cultura cattolica e cultura laica all'interno dell'*Enciclopedia* è necessario studiare il ruolo che questi importanti storici svolsero come revisori dei testi delle voci. A Morghen, infatti, fu data su queste materie ampia autonomia da Volpe e Gentile per la correzione delle voci di storia medioevale e Chabod ebbe, su questi argomenti, un'autonomia ancora maggiore per la storia moderna e contemporanea.

Infine, per lo studio di questo rapporto, ancora più importante è l'analisi del ruolo svolto dai due allievi di Buonaiuti: Alberto Pincherle e Mario Niccoli. Dopo l'uscita di scena di Omodeo, che ribadiamo non può assurgere a caso paradigmatico dei rapporti cultura laica — cultura cattolica nell'*Enciclopedia italiana*, Pincherle diventa il protagonista assoluto delle revisioni delle voci di *Storia del Cristianesimo* e di *Storia della Chiesa*.

⁶⁹ È questa l'interpretazione offerta da Turi: «In questo quadro non mancano tuttavia delle eccezioni, costituite non solo dagli interventi di storici come Chabod e Cantimori su figure di protestanti e di eretici, ma anche da alcune voci di Pincherle e di Jemolo che affrontano tematiche più ampie di storia della Chiesa, con un'attenzione particolare ai collegamenti fra storia religiosa e storia politica», G. TURI, *Il filosofo il mecenate ed il gesuita*, cit., p. 217.

È appena il caso di ricordare nuovamente che era stato proprio Omodeo ad indicarli a Gentile come utili collaboratori per l'*Enciclopedia italiana*, proprio per contrastare, con una narrazione autenticamente scientifica, la lettura della Storia del Cristianesimo e della Chiesa cattolica operata dal gesuita Padre Tacchi Venturi e dai suoi collaboratori più stretti.

Prima di concludere questo primo lavoro sull'*Enciclopedia italiana* vorrei soffermarmi proprio sul lavoro svolto dalle redazioni di Storia medioevale e moderna e dalla sezione di Storia del Cristianesimo e materie ecclesiastiche. Come si può facilmente intuire spesso le varie sezioni si trovarono a dover collaborare per la sovrapposizione delle competenze.

La preparazione dei lemmari da affidare alle varie sezioni dell'*Enciclopedia* fa emergere indubbiamente l'insoddisfazione di vari direttori per la sottrazione di voci di storia religiosa alla loro sfera d'influenza, a testimonianza del compromesso con i cattolici al quale Gentile dovette giungere. Significative furono le lamentele di Volpe:

Caro Gentile,

Ho esaminato le voci che hanno interferenze con la tua sezione. I due Borromeo compaiono nel mio elenco non ancora assegnati ai collaboratori; contavo di affidarli al prof. Molteni, ora Direttore del collegio Borromeo di Pavia, uomo capacissimo, ma apprendo che tu li hai già assegnati a collaboratori della tua sezione.

Non so più, a dirla francamente, come regolarsi per le voci ecclesiastiche; certamente sarebbe stato meglio dirmi a tempo opportuno che di cose ecclesiastiche e di uomini che vestono tonaca io non debbo occuparmi affatto: così si sarebbe proceduto con maggiore speditezza.⁷⁰

Tuttavia sarebbe un errore fermarsi alle insoddisfazioni di Volpe, che scriveva nel 1927 e prima che l'effettiva stesura delle voci avesse inizio. Se si vuole realmente capire la complessità del rapporto tra cultura laica e cultura cattolica all'interno dell'*Enciclopedia italiana* è necessario entrare nel vivo dell'attività dei collaboratori e dei redattori, nel concreto svolgersi dell'attività delle sezioni. Da questo punto di vista il lavoro da svolgere è ancora grande. Lo studio però

⁷⁰ AEI, lett. di Gioacchino Volpe a Giovanni Gentile 23 ago. 1927.

delle principali voci soppresse di storia può comunque suggerire interessanti spunti di riflessione e aprire nuove piste di ricerca.

Il compromesso inizialmente attuato da Gentile con la cultura cattolica è dunque solo il punto di partenza e non il punto di arrivo per uno studio del rapporto tra cattolici e laici all'interno dell'*Enciclopedia italiana*.

Egli, infatti, insieme ai suoi collaboratori più fidati cercò, ed in parte vi riuscì, di dare un tono laico alle voci di storia religiosa. Ciò è dimostrato dalle numerose voci soppresse di argomento religioso che avevano un eccessivo carattere apologetico della Chiesa cattolica.

Tale intervento fu concordato con Volpe e Chabod, che erano d'accordo su questa linea, e coinvolse soprattutto la sezione di Storia medioevale e moderna. Da questo punto di vista emerge la volontà, da parte della redazione di Storia medioevale e moderna, di mostrare, senza reticenze, le attività politiche della Chiesa di Roma nel corso della storia. Significativa, a tale proposito, l'aggiunta che Chabod operava nei confronti della voce sul *Patriarcato di Aquileia* in cui sopprimeva un passo dell'autore, Pio Paschini, nel quale quest'ultimo aveva genericamente affermato che alla morte di Federico II imperatore il patriarcato era stato tratto «verso la politica guelfa». Chabod sopprimeva quest'ultima espressione per parlare apertamente di tale convergenza avvenuta per le «direttive politiche del papato». ⁷¹ Tale visione laica della storia non impediva ai collaboratori della sezione di Storia medioevale e moderna di eliminare i periodi ritenuti più 'aggressivi' ed anticlericali come ad esempio è il caso della voce soppressa sullo storico e teologo inglese *John Capgrave*, scritta da Luigi Villari, in cui l'autore affermava che egli «non esitò ad inveire contro gli abusi degli alti prelati». ⁷²

Tutto ciò non significa subordinazione della cultura laica alla cultura cattolica ma, in primo luogo, semplicemente, testimonia del rispetto che questi intellettuali laici, con uno spiccato sentimento

⁷¹ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Pio Paschini». La voce veniva riformulata dall'autore in un altro manoscritto dove scomparivano sia l'affermazione di Paschini che la correzione di Chabod.

⁷² AEI, *Sezione voci soppresse*, fasc. «Luigi Villari».

nazionale, avevano per i cattolici inseritisi, dopo molte traversie, con il Concordato del 1929, nella vita della nazione.

In secondo luogo, bisogna studiare approfonditamente le sensibilità di questi storici nei confronti della religione, della Chiesa cattolica, e dei rapporti che quest'ultima avrebbe dovuto avere con il potere statale in una società moderna, che ispirarono la loro produzione culturale su questi temi.⁷³

Proprio da questo punto di vista emergono le consonanze culturali più profonde tra Giovanni Gentile e Federico Chabod, come testimoniano le molte voci corrette e scritte dallo storico valdostano e che, a differenza di quelle di carattere più propriamente politico, incontrarono il sostanziale accordo del filosofo siciliano.

Per quanto riguarda Chabod, che dirigeva di fatto la sezione di Storia medioevale e moderna, si deve sottolineare come egli nelle voci di storia che trattassero di argomenti religiosi fece sempre sentire la propria vicinanza emotiva alla causa della tolleranza religiosa — ed era questo motivo di ammirazione per il movimento illuminista — ma che contemporaneamente detestava profondamente il «violento» anticlericalismo degli enciclopedisti.⁷⁴ Al di là di questa presa di posizione generale, si può notare come l'atteggiamento di condanna da parte di Chabod di un acceso anticlericalismo avesse modo di farsi sentire anche nelle analisi che di tali argomenti egli fece per specifici e diversi periodi storici, come si è avuto modo di far notare per la voce *Barcellona*.

Inoltre, a tale sentimento di avversione nei confronti di un acceso anticlericalismo, si deve aggiungere il riconoscimento da parte di Chabod del ruolo positivo svolto dal Cristianesimo nella storia del

⁷³ Un primo valido contributo allo studio del rapporto tra storici e religione nel Novecento italiano è venuto dalla pubblicazione degli atti di un convegno tenutosi nel recente passato: *Storici e religione nel Novecento italiano*, a c. di D. MENOZZI, M. MONTACUTELLI, Brescia 2011.

⁷⁴ Nella voce su Boulainvilliers così si era espresso Chabod: «È notevole, per es., che Boulainvilliers non soltanto riprovi le persecuzioni religiose, come la revoca dell'editto di Nantes, ma si esprima più volte nei confronti del clero, del monachesimo, della devozione in modo da far presentire le assai più violente apostrofi degli 'enciclopedisti'», AEI, *Sezione manoscritti*, fasc. «Federico Chabod».

progresso della civiltà europea, in particolare rispetto alla 'cristianizzazione' dei popoli slavi.

Tale riconoscimento era forse più forte ancora in Chabod che in Gentile, sebbene presente anche nel filosofo siciliano, come dimostra la voce su Alberto I.⁷⁵

In essa, Chabod affermava che l'azione politica di Alberto I «ebbe valore specialmente proprio in quanto opera di avanzamento della civiltà germanico-cristiana verso l'Est» e che essa fu possibile grazie ad «un'attività intensa ed utilissima di colonizzazione». Inoltre precisava esplicitamente che «colonizzazione significava anche espansione del cristianesimo». Il significato di tale periodo era attenuato da Gentile, il quale ne eliminava una buona parte. In particolare, egli sopprimeva, spezzandola, l'identificazione positiva della civiltà basso medioevale europea nel binomio germanesimo-cristianesimo operata da Chabod, per il quale aveva costituito la 'miscela' positiva di tale civiltà, ed accentuava maggiormente il ruolo avuto in tale 'avanzamento di civiltà' dal solo germanesimo.⁷⁶

Tuttavia, pur tenendo presente anche queste differenze tra Chabod e Gentile, si può affermare che l'accordo tra i due sull'analisi delle materie religiose e in particolare sui rapporti tra potere statale ed ecclesiastico, fu forte e di lungo periodo.

La voce che meglio testimonia la consonanza di idee tra Chabod e Gentile su questi temi è l'importante voce *Calvino*, la quale gli fu affidata per la parte relativa alla vita del riformatore francese e, per l'esposizione della sua dottrina, fu scritta da Alberto Pincherle.⁷⁷

Dallo studio del manoscritto della voce conservato nel suo archivio personale si può notare il dissenso di Chabod rispetto all'interpretazione che del riformatore francese davano i due allievi di Buonaiuti che operavano nell'*Enciclopedia*.

La sezione della voce relativa alla vita di Calvino, di competenza di Chabod, era stata corretta da Mario Niccoli, redattore capo

⁷⁵ AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod».

⁷⁶ La parola Cristianesimo e l'associazione fatta con la cultura germanica scompariva dal testo.

⁷⁷ Il manoscritto della voce si trova nell'archivio di Federico Chabod, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, s. II.3, UA 48, fasc. «Enciclopedia italiana».

della sezione di Storia del Cristianesimo, il quale non aveva esitato a eliminare quelle parti del manoscritto nelle quali lo storico valdostano aveva messo in rilievo i difetti caratteriali del riformatore francese. In particolare, lo storico del cristianesimo aveva soppresso quelle parti del testo nelle quali Chabod aveva messo in evidenza il fanatismo e l'intransigenza del riformatore francese, che avevano dato origine, a suo avviso, nella Svizzera del tempo, ad un «regime, quindi, di assoluta confessionalità», verso il quale traspariva il suo disappunto.⁷⁸

Gentile, però, accolse solo in parte le esigenze dei modernisti di mostrare la funzione religiosa positiva svolta dal riformatore francese nell'opera storica di rinnovamento religioso all'interno del Cristianesimo, respingendo molte delle correzioni operate da Mario Niccoli al manoscritto di Chabod. Lo storico del Cristianesimo, nella revisione della voce, aveva teso a evidenziare soprattutto il positivo fermento religioso racchiuso nell'azione di Calvino, mettendo in secondo piano, ed in alcuni casi cercando di occultare completamente, i risvolti politici di tale azione e i connessi scontri del riformatore francese con il potere politico. In particolare, la soppressione di Niccoli del passo in cui lo storico valdostano evidenziava l'attacco di Calvino alla laicità di alcune città dello Stato elvetico non aveva incontrato l'approvazione di Gentile che, non tenendo conto in questo caso della sua revisione, mostrava, pubblicandola integralmente, di condividere la posizione espressa da Chabod nel suo manoscritto.

L'accordo tra Gentile e Chabod si fondava senza dubbio sul valore, condiviso, dell'importanza della laicità statale nelle società moderne. Tale condivisione è testimoniata dall'approvazione da parte del filosofo siciliano delle voci, e di parte delle voci, scritte da Chabod, nelle quali quest'ultimo mostrava una chiara simpatia, ad esempio, per l'avvento, alla fine del secolo XIX, in Chile e in Brasile, di

⁷⁸ Un'ulteriore testimonianza del fastidio sentito da Chabod per l'intolleranza e le persecuzioni religiose, tanto più se perpetrate dal potere temporale, è ravvisabile nella voce su Filippo II scritta per l'Enciclopedia minore, verosimilmente nei primi mesi del 1942: «E come fu assolutista in politica, così fu intollerante in materia religiosa, anzi addirittura fanatico, tale da apparire agli occhi dell'Europa come il campione della Controriforma cattolica», AEI, *Enciclopedia minore, Serie materiali editoriali, Sottoserie manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod».

classi politiche laiche e tolleranti che avevano favorito il processo di secolarizzazione di quelle società.⁷⁹

Proprio per queste ragioni ci fu poco spazio all'interno della sezione di Storia medioevale e moderna per i panegirici di figure storiche appartenenti al mondo cattolico.

Il caso più significativo è rappresentato dal vescovo cattolico e futuro direttore dell'*Enciclopedia cattolica* Pio Paschini, collaboratore della sezione di Storia medioevale e moderna, il quale si vide soppressi numerosi scritti, per il tono sovente moralistico ed apologetico dell'opera 'civilizzatrice' svolta, a suo avviso, dai missionari cattolici in India e nelle Americhe. Pio Paschini si vide soppresses ben sette voci relative a religiosi — gesuiti e domenicani in particolare — e ben quattro di queste non furono più assegnate ad alcun autore, venendo di fatto eliminate dal lemmario di Storia medioevale e moderna.⁸⁰

A Paschini fu dunque ritagliato un ruolo minore all'interno della sezione di Storia medioevale e moderna e gli furono affidate voci di marginale importanza, come egli stesso non mancava di sottolineare, lamentandosi con Gentile.

Mi ha meravigliato una cosa nell'ultimo elenco di voci assegnatomi; che mi sono state attribuite (come nel passato del resto) voci brevi ed

⁷⁹ Proprio rispetto alla storia politica contemporanea del Brasile Chabod, che pure aveva criticato per la sua illiberalità Deodoro da Fonseca, sottolineava i meriti del maresciallo nel campo della separazione della Chiesa dallo Stato: «Il potere rimase affidato al governo provvisorio presieduto dal maresciallo Deodoro da Fonseca: il quale governo prese decisioni di grande importanza, statuendo la separazione della chiesa dallo stato e introducendo il matrimonio civile». E, analogamente, più o meno con le stesse parole con cui uscì la parte storica della voce *Chile*, firmata però da Tommasini, aveva affermato nel suo manoscritto: «Già sotto il Perez era stata proclamata la tolleranza dei vari culti accanto al cattolico; ora si aboliscono i tribunali ecclesiastici, si crearono cimiteri laici, dove i non cattolici potevano trovare sepoltura, si condizionò l'insegnamento della dottrina cattolica nelle scuole all'approvazione delle famiglie degli alunni», AEI, *Sezione manoscritti editoriali*, fasc. «Federico Chabod».

⁸⁰ AEI, *Sezione voci sopresse*, fasc. «Pio Paschini». Le voci sopresse e non affidate ad alcun altro collaboratore erano: *Diaz, Josè Maria*; *Diaz, Baldassarre*; *Castro, Alfonso*; *Chanel, Pietro Pio*. Due ulteriori voci sopresse di Paschini *Clavigero, Francesco Saverio* e *Cipriani, Alfonso* furono pubblicate rispettivamente da Guido Valeriano Calligari e da Celestino Testore.

impicciose mentre quelle di maggior sviluppo e di maggior soddisfazione sono state attribuite ad altri.

Trovo per esempio attribuitemi le voci Eugenio I e II e non Eugenio III e IV, Gregorio II e VI e non Gregorio Magno e Gregorio VII. Per citare due soli esempi.⁸¹

Nella sua risposta Gentile non nascondeva le ragioni che lo avevano ispirato nella selezione dei collaboratori a cui affidare quelle voci, cioè la volontà di dare un indirizzo il più possibile laico ed unitario ad esse, pur cercando di stemperare, diplomaticamente, la polemica con il vescovo cattolico.

Venendo alle nuove assegnazioni, Le devo comunicare anzitutto che si tratta solo di un primo gruppo di voci, a cui altri seguiranno, dove certamente Le verranno assegnati articoli di maggiore soddisfazione. Quanto all'esempio, da Lei recato, di Gregorio VII, l'assegnazione dipende da un criterio generale, che è il seguente: dovendosi scrivere l'articolo biografico (come Gregorio VII) su un personaggio di cui si deve parlare nuovamente in una voce a carattere generale (in questo caso Investiture, lotta delle) è parso opportuno affidare e la biografia e la trattazione generale ad un solo collaboratore. Ciò evita divergenze, ripetizioni che altrimenti sarebbero inevitabili tra i due articoli; e dà all'Enciclopedia un carattere di assai maggiore omogeneità.⁸²

Comunque, il fastidio sentito da Gentile nei confronti del moralismo utilizzato da Pio Paschini in alcune sue voci su religiosi e soprattutto missionari cattolici emerge chiaramente nella supervisione alla correzione della voce su *Cipriani Alfonso* operata da Chabod, nella quale il direttore dell'Enciclopedia sottolineò, per tutta la pagina, ripetutamente, la parola soppresso, ad indicare una capacità di sopportazione e di mediazione con i collaboratori cattolici dell'*Enciclopedia* che egli non sempre fu in grado di portare a termine.

La mia ipotesi è che Gentile non si accontentò di avere il controllo sulle voci religiose della sezione di Storia medioevale e moderna, ma tentò di esercitare un'influenza anche su quelle della

⁸¹ AEI, Paschini a Gentile, 8 nov. 1929.

⁸² AEI Giovanni Gentile a Pio Paschini, 12 nov. 1929. Le voci sulla *Lotta per le investiture* e quella su *Gregorio VII* furono affidate alla mano equilibrata di Giovanni Soronzo professore nell'Istituto superiore cattolico di Magistero.

sezione di Storia del Cristianesimo e materie ecclesiastiche e ciò attraverso la moderazione e l'intelligenza di Alberto Pincherle.

A sostegno di tale ipotesi, sulla quale ancora sto lavorando, è la voce sul beato *Azevedo Ignazio*, la quale apparteneva al lemmario della sezione diretta da Padre Tacchi Venturi. La figura del gesuita doveva essere cara ai cattolici, in particolare in seguito alla beatificazione di Pio IX col titolo di «Martire del Brasile». Egli, insieme ad alcuni suoi compagni portoghesi e spagnoli era partito per una missione religiosa in Brasile. Durante il tragitto erano stati uccisi da alcuni corsari Olandesi, che l'autore Giuseppe Castellani, aveva identificato nei «calvinisti Olandesi». Tale identificazione veniva eliminata da Pincherle, così come la ragione dell'uccisione: «in odio della fede cattolica», che mirava a rappresentare una lotta per motivi religiosi a cui il collaboratore di Gentile non credeva.

Il biglietto per Gentile che egli accludeva alla correzione del manoscritto testimonia lo stretto rapporto che lo legò al filosofo siciliano, in particolare per il tono di complicità e di ironia con il quale fu scritto e per il criterio di selezione delle voci:

Starei per la soppressione: né da questo articolo, né dalla sua fonte diretta, nella *Catholic Encyclopedia* VII, 639 appare che avesse vera importanza storica. I 'calvinisti olandesi' sono, naturalmente, i corsari delle Fiandre in lotta contro la Spagna.

Gli ironici rilievi fatti da Alberto Pincherle furono accolti da Giovanni Gentile, il quale non solo soppresse quella voce ma eliminò addirittura il lemma relativo al beato che non fu più pubblicato.

GENNARO SASSO

FRA CROCE E OMODEO

«QUANDO L'ITALIA ERA TAGLIATA IN DUE»*

Giovanni Pugliese Carratelli si trovò a vivere in stretto contatto, non solo con Adolfo Omodeo, ma anche con Benedetto Croce, in uno dei momenti più tragici della più recente storia italiana. Era un giovane studioso, laureatosi nell'Università di Napoli quando, nel giugno del 1940, l'Italia entrò nella seconda guerra mondiale. Era a Napoli nei giorni seguiti all'8 settembre 1943, nel momento, cioè, in cui l'Italia fu divisa in due, perché da Roma in su rimase sotto il controllo dell'esercito tedesco e del rinato partito fascista repubblicano, mentre al Sud, che nel frattempo era stato liberato dagli eserciti anglo-americani, il governo era, sotto la guida del maresciallo Badoglio, quello, in sostanza, a cui il re aveva dato vita dopo le dimissioni imposte a Mussolini il 25 luglio dello stesso anno. Quelli della guerra non furono per il giovane Pugliese anni politicamente tranquilli. La passione con cui coltivava lo studio delle lingue classiche, e orientali antiche, per farne il fondamento dell'interesse che lo muoveva a farsi storico della Grecia, dell'Oriente e di Roma, non andò disgiunta da quella politica. L'ambiente familiare era aperto alle idee liberali e a quelle socialiste. E così avvenne che parole di opposizione al regime fasciste, pronunziate con eccessiva audacia in un momento in cui la prudenza avrebbe consigliato la cautela e, magari, il silenzio, facessero sì che, molto giovane, egli fosse inviato al confino di polizia e privato della possibilità di ottenere una borsa di studio presso la Scuola archeologica di Atene. La «punizione» subita e il periodo trascorso lontano da Napoli non ebbero per effetto l'affievolirsi del legame che egli avvertiva nei confronti di chi, nell'ambiente familiare e al di fuori di questo, gli aveva insegnato ad amare la libertà e a detestare le tirannidi. Se mai

* Testo della relazione tenuta al convegno *Antiquorum philosophia. In ricordo di Giovanni Pugliese Carratelli* il 28 nov. 2011 nella sede dell'Accademia nazionale dei Lincei.

contribuirono a renderlo più forte: sì che, quando poté far ritorno nella sua città, il rapporto fu ripreso in forma diretta, ed egli fu vicino agli ambienti antifascisti in un momento che, come si è detto, non avrebbe potuto essere più tragico per le sorti dell'Italia. I documenti superstiti non consentono di ricostruire con precisione le vicende attraverso le quali il suo antifascismo si potenziò grazie al legame che lo strinse a quelli che sempre, nelle cose politiche come in quelle scientifiche, gli sarebbero stati maestri: Benedetto Croce e Adolfo Omodeo. Il carteggio intrattenuto con quest'ultimo non contiene quasi nessun accenno alle vicende politiche. Le poche notizie relative alle relazioni intrattenute con Croce, e con il suo ambiente, sono quelle di un'ovvia familiarità. Si aggiunga la parsimonia autobiografica che sempre caratterizzò lo stile di Pugliese; e senza sforzo si comprenderà che l'unica cosa certa è che, rispetto alle non coincidenti scelte politiche operate dai due maestri, fu quella di Omodeo a esser seguita da lui. Più che a quello liberale, fu infatti vicino al Partito d'azione: non per ragioni che potessero essere definite in termini ideologici, ma per l'esigenza di novità e di rinnovamento che, anche al Sud, quel partito rappresentava nei confronti della vecchia classe dirigente liberale, in parte compromessa con il fascismo e legata, comunque, a forti interessi conservatori. Nella convinzione che una ricerca che si tentasse della peculiare posizione politica assunta da Pugliese nei mesi che precedettero la liberazione di Roma, sarebbe, per assenza di documenti, destinata a un sicuro fallimento, conviene perciò tentare di svolgerne un'altra diretta a ricostruire nelle grandi linee, per un verso il clima politico determinato dal contrasto dei partiti presenti in quella parte d'Italia, per un altro il conflitto che si determinò fra la posizione di Croce e quella di Omodeo: un conflitto vissuto con sofferenza dall'uno non meno che dall'altro, e che ebbe tratti peculiari, non coincidenti, se non in parte, con quelli che, in linea generale, si manifestarono nel contrasto che divise il Partito liberale da quello d'Azione.

Quando nella notte del 25 luglio la radio dette la notizia che il re aveva accolto le dimissioni da capo del governo di Benito Mussolini, la reazione di Croce fu di soddisfazione per la fine di un incubo durato circa vent'anni, ma non di giubilo. Contrariamente a quel che tante volte fu detto, il fascismo non era stato affatto, per lui, una «parentesi», un morbo passeggero, un male che potesse facilmente essere espul-

so dall'organismo che pur l'aveva prodotto. Agli occhi di chi aveva impegnata una parte notevole del suo lavoro a delineare una nuova e, a parer suo, più profonda dottrina del liberalismo, e l'*energeia* liberale aveva innalzata sugli *erga*, ossia sul suo momento istituzionale, lo spegnersi, in un determinato periodo storico, della sua forza espansiva non poteva non significare qualcosa di molto grave, l'interruzione di quella che potrebbe esser detta l'*oikonomia τῆς ψυχῆς*, e dunque un regresso, difficile da prospettare in termini di razionalità, l'irrompere, nella trama della realtà, dell'oscura potenza dell'irrazionale, la sfida, in una parola, rivolta alla legge stessa dello spirito. A derivarne non poteva essere se non un'interpretazione adeguata alla gravità di quell'evento, e, in termini filosofici, persino un invito che le cose stesse rivolgevano al teorico della filosofia dello spirito perché rivedesse un punto delicato del sistema, quello concernente la necessaria conversione del negativo nel positivo, e riprospettasse la questione se sul serio alla storia ideale eterna, come Vico l'aveva chiamata puntualmente corrispondesse quella che scorre nel tempo. Che è proprio quel che in quegli anni cominciò a verificarsi con la revisione, da parte sua, della categoria dell'utile; ossia di una forma che sempre aveva mostrato un'interna inquietudine, una intrinseca riluttanza a risolversi, al pari delle altre, senza residui nel quadro del sistema, ma che ora, nell'assumere il volto della vitalità, sempre più accentuava quella che potrebbe esser detta la sua «indecisione tonale», l'irrisolta tensione del positivo e del negativo. Altro che, come da tante parti si disse e ancora si dice, un racconto interrotto, che poteva tuttavia esser ripreso con un semplice *heri dicebamus*. Nelle sue varie forme, il fascismo aveva rappresentato ai suoi occhi questa interruzione del ritmo positivo della storia, il brusco richiamo che il tempo faceva all'eterno, il discontinuo al continuo; e di questo si sarebbe dovuto prendere atto se della filosofia di Croce e del modo che egli aveva tenuto nel delineare, già agli inizi degli anni Trenta, i caratteri della civiltà europea nella seconda metà del secolo diciannovesimo si fosse tenuto conto sul serio, se la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* fosse stata letta per quel che era: non come l'esaltazione della liberale *civitas Dei*, ma come la storia piuttosto del suo declino di fronte all'irrompere dei vari irrazionalismi, il cui veleno avrebbe corrosivo, nel secolo successivo, gli edifici politici della libertà. Se «per sé» la libertà aveva l'eterno, poteva tuttavia ben accadere che nelle cose del mondo subisse crisi e offuscamenti; e quello che

allora l'Europa viveva era uno di questi, e dei più gravi. La proposizione relativa alla libertà e al suo avere per sé l'eterno, per un verso riassumeva, in termini suggestivi, la concezione crociana della realtà. Per un altro, era una sfida rivolta al pessimismo a cui le cose inducevano, e che tanto più, nel fondo, persisteva tenace.

Se questo era lo stato d'animo con il quale Croce aveva vissuto la stagione del fascismo, e della sua opposizione intellettuale a esso, è ben comprensibile che, alla sua caduta, tutt'altro che sereno e ottimistico fosse lo sguardo che rivolgeva al presente e cercava di spingere nella direzione del futuro. Dovunque vedeva rovine, un quadro di desolazione che era destinato a farsi di giorno in giorno più grave. La caduta del regime mussoliniano era infatti soltanto il primo atto della tragedia alla quale presto, inevitabilmente, in un modo o in un altro, si sarebbe aggiunto l'altro riguardante la sconfitta militare dell'Italia con i delicati problemi che avrebbe recato con sé. Quel che era avvenuto l'8 settembre, con il caos seguito alla proclamazione dell'armistizio, con Roma e tutta l'Italia centrosettentrionale abbandonate nelle mani dell'esercito tedesco e del fascismo che rialzava il capo e si riorganizzava, dopo la liberazione di Mussolini, in un nuovo stato repubblicano, con la vergognosa fuga del re e del governo nella direzione di Pescara e quindi di Bari — tutto questo aveva confermato preoccupazioni che non avevano potuto essere vinte se non per il breve tempo che era durata la felicità procuratagli dalla notizia che il fascismo era caduto. La rovina dell'Italia gli appariva completa ora che, alla calcolata viltà dimostrata nel 1922 da Vittorio Emanuele III di fronte alle non irresistibili squadre fasciste che marciavano su Roma, si aggiungeva quella di cui aveva dato prova nel giorno in cui, invece di restare al suo posto a simboleggiare l'unità del paese, si era dato alla fuga per mettere in salvo, si diceva nei suoi ambienti, il governo e lo Stato: quasi che il posto dell'uno e dell'altro non fosse nei palazzi romani ed egli e i suoi non avessero il dovere di rimanervi qualunque cosa stesse per accadere.

Come tutti coloro che nell'Italia uscita dal Risorgimento avevano condiviso gli ideali del liberalismo, Croce era di sentimenti monarchici; e nemmeno le gravi responsabilità che la monarchia aveva condivise con il fascismo dopo aver messo il potere nelle mani del suo

capo avevano provocato la crisi della fedeltà che sentiva di dovere, se non al re, all'istituto monarchico e alla casa Savoia. Ma, dinanzi alla catastrofe dell'8 settembre e al comportamento del re e del principe di Piemonte suo figlio, l'atteggiamento da tenere nei loro confronti non poteva essere quello che era stato durante il ventennio fascista, nei giorni in cui poteva sperarsi che, vinto l'immobilismo del sovrano, nell'ambito della stessa monarchia prevalessero uomini decisi a porre fine al regime quando l'occasione si fosse presentata. Quando si era presentata, l'occasione infatti non era stata colta. E ora che la gravità della situazione era giunta al suo culmine, Croce non poteva non trarne le conseguenze. Rinviandola a un successivo momento, non ritenne che già allora si dovesse sollevare la questione istituzionale, ossia se la monarchia potesse sopravvivere o dovesse lasciare il posto a un ordinamento repubblicano. Ma, nei confronti del presente, fu netto. In accordo con il conte Carlo Sforza, che, di sentimenti repubblicani, era tuttavia consapevole che la scelta fra monarchia e repubblica dovesse essere rinviata a dopo la fine della guerra, sostenne con decisione che, mentre quella era in atto, l'unica richiesta sensata era che il re abdicasse e che, eliminato anche il principe di Piemonte, la cui condotta sempre era stata pavida e sottomessa alla volontà del padre, si desse luogo a una reggenza nella persona del principe di Napoli. Se fosse stata accettata, questa idea avrebbe consentito alle forze politiche operanti nel così detto regno del Sud di cercar di convincere gli Alleati dell'opportunità di consentire la formazione di un esercito italiano che combattesse al loro fianco per la liberazione dell'Italia occupata dai fascisti e dai tedeschi; con il che il governo che essi riconoscevano come l'unico legittimo avrebbe aggiunto a questo suo titolo la più significativa legittimazione, politica e militare, che esso avrebbe conseguita sul campo. Accettarla, questa tesi, avrebbe per altro significato che tutte le forze antifasciste, e non solo quelle che si riconoscevano nell'idea di Croce e di Sforza, mettessero da parte la questione istituzionale; e questo allora non avveniva perché, a parte gli ambienti della Real Casa interessati a che il re rimanesse al suo posto non accettando che questo fosse messo in discussione, a contrastarla erano il Partito comunista e quello d'Azione, fermi nella pregiudiziale antimonarchica. Fu, com'è noto, l'arrivo a Brindisi di Palmiro Togliatti che consentì la parziale risoluzione dell'*impasse*: non già perché egli riuscisse a ottenere quel che non era comunque nelle sue possibilità, e

cioè che il re abdicasse e si desse luogo a una forma di reggenza o di luogotenenza, ma per la diversa ragione che, politico realista quale era, aveva capito che l'essenziale era di tenere unite le forze antifasciste in ciò che a tutte stava a cuore, e cioè nell'idea che si dovesse combattere contro i tedeschi per la liberazione della parte d'Italia che era nelle loro mani. Il contributo che, senza volerlo o desiderarlo, egli dette in questo modo all'attuazione della tesi di Croce e di Sforza fu essenziale, anche se parziale. Togliatti conveniva sul punto che la questione istituzionale dovesse essere rinviata e che intanto occorresse essere politicamente uniti nell'azione militare. La preoccupazione che lo muoveva era, non che alla Casa Savoia fosse concessa la possibilità di rinnovarsi e di mantenere il trono, ma che i comunisti entrassero nel governo essendo riconosciuti come una forza essenziale della nuova Italia; e qui, appunto, il consenso cessava, la sua via si separava da quella di Croce, che al partito comunista guardava con la preoccupazione che gli derivava dal saperlo organicamente legato a quello sovietico e alla qualità illiberale della società che era stata costruita in Russia.

Non è questa la sede in cui si possa ricostruire la vicenda politica di quei mesi e, al di là delle valutazioni di questo o di quello, decidere di che natura fossero le forze che si muovevano nel profondo della società meridionale, e quale contributo sarebbero state in grado di dare, o di non dare, al suo rinnovamento quando, superato quel particolare momento, l'Italia fosse stata restituita alla politica e alle responsabilità che questa comportava. Quel che si può dire è che non fu questo il problema che in quei mesi Croce pose a sé stesso; e che a porcelo, in relazione soprattutto al Partito liberale e a quel che si esprimeva nelle posizioni di coloro che, nei confronti della monarchia, non avessero preso una decisa e precisa posizione, fu invece Adolfo Omodeo. Il quale, proprio per questo, venne spesso a trovarsi in contrasto con il filosofo al quale era stato particolarmente vicino durante il ventennio e che ora avvertiva lontano, non per pensieri che egli non condividesse o per il modo di vivere e di intendere le questioni della libertà che avevano in lui un non diverso accento e una non diversa risonanza, ma per l'uso che egli consentiva si facesse delle sue idee da parte di gente che non era in grado di intenderle e le piegava a bassi interessi economici. È una vicenda, questa, che dovette

pesare non poco sul giovane Pugliese che, politicamente, era certo più vicino a Omodeo e al Partito d'azione, ma per il resto riteneva di aver tratto da Croce ciò che di meglio riconosceva in sé, il suo intero patrimonio intellettuale, che era costituito dai testi della classicità e, *in primis*, da Platone e da Plotino, entrambi ripensati, senza perdere nulla del loro fascino, alla luce della filosofia dello spirito. È una vicenda che è difficile dire quanto pesasse, oltre che sulla coscienza di coloro che le dettero vita, su quanti, essendo vicini a entrambi, tanto più avvertivano la difficoltà di una scelta. Ancor più difficile è dire quanto pesasse sulla coscienza di Croce. Sul conflitto con Omodeo si tornerà, e vari punti, si spera, saranno meglio chiariti. Ma una cosa va subito messa in rilievo. Quel che, allora e poi, meno fu avvertito anche dai più acuti fra coloro che frequentavano la sua conversazione ed erano abituati a guardare a lui come alla guida delle loro esistenze, fu la vena fortemente malinconica che allora segnò la sua vita, il duro sforzo con il quale egli si costrinse a essere pari al compito che la tragedia dell'Italia in quel momento gli assegnava; e che era non soltanto di pensare e di agire attraverso il pensiero, ma di agire operando nel campo, a lui non congeniale, della politica, di entrare, malgrado l'avversione che tutto ciò potesse suscitargli dentro, nei suoi giochi, a stretto contatto con le sue durezze, che egli aveva contemplate nella teoria, ma mai, o di rado, sperimentate nella prassi; mai e nemmeno quando (fu lui a dirlo), divenuto ministro dell'istruzione in un governo presieduto da Giovanni Giolitti, gli era stato affidato il compito di sovrintendere bensì alle cose della scuola e della cultura, e di amministrarle giorno dopo giorno, non però di muoversi nel libero e vario gioco della politica, per il quale sentiva di non essere attrezzato.

Nel pensare così, Croce non aveva torto. Il compito di amministratore che allora gli era stato affidato, e le responsabilità che gli erano connesse, non avevano niente a che vedere con quel che ora gli cadeva sulle spalle, in una situazione in cui alle grandi responsabilità del momento corrispondevano forze inadeguate, dal punto di vista non solo soggettivo, ma oggettivo, con gli Alleati a cui si doveva render conto e con la Casa reale che, godendo dell'appoggio di quelli, con i suoi intrighi e con i suoi egoismi rendeva ancora più penoso il compito di chi doveva cercare di rimettere alla meno peggio in piedi un paese sprofondato nella rovina. Lo spettacolo che quotidianamente si rinnovava dinanzi ai suoi occhi della piccolezza degli uomini, che

tanto più risaltava quanto maggiori fossero le tragedie che ogni giorno si rinnovavano; lo spettacolo di Napoli colpita dalle bombe contemplato con angoscia da Sorrento, da Capri, poi ancora da Sorrento, il susseguirsi di notizie relative ad atrocità di ogni genere che presto cominciarono a pervenire dall'Italia occupata — tutto questo non era che l'aspetto esteriore, sensibile, tangibile quasi, di ciò che da tempo aveva preso stanza nel suo pensiero che, nelle forme che gli erano proprie, non poteva evitare il confronto con la decadenza dell'Europa e, in genere, dell'Occidente. Nell'intero corso della sua precedente vita, a coloro che l'avevano profetizzata Croce non aveva mai voluto concedere niente. Quando questi avevano parlato, a essi aveva contrapposto la sua voce, e il monito a non seguirli in quelle diagnosi che necessariamente avevano del dilettesco, perché il cammino della storia è segnato dalla libertà, che alla fine, come aveva detto una volta Francesco de Sanctis, trionfa. Ma altro era scrivere di tramonti dell'Occidente nei termini delle pessimistiche filosofie della storia affermatesi in Europa subito dopo la fine della prima guerra mondiale, e opporre a esse una diversa filosofia. Altro era interpretare fatti e idee; che erano quel che erano e costringevano chi li osservasse con spregiudicatezza a prendere atto della decadenza che allora si era manifestata nella vita morale come in quella intellettuale, che gli appariva torbida e inquieta e a quanto accadeva nella prassi offriva un eloquente corrispettivo. Quel che nei precedenti anni aveva pensato in sede di storiografia e di teoria politica stava ricevendo dalle cose una sorta di terribile verifica pratica; nemmeno la vittoria degli alleati che, nel 1945, mise fine alla guerra in Europa, nemmeno quella riuscì a dargli un momento di ottimismo. La guerra che per sei anni aveva insanguinato i campi, le strade e le piazze del vecchio continente era stata una guerra delle potenze. Per metterne in luce la vera natura, la si sarebbe potuta definire, al pari della prima, «guerra del materialismo storico». La vera guerra, scriveva nei *Taccuini di lavoro* alla data del 7 maggio 1945, si sarebbe dovuta combattere, con altri armi, per l'affermazione e la difesa della libertà; e qui, se è lecito inserire un piccolo commento che altri giudicherà moralistico, potrebbe aggiungersi che, per vincerla sul serio e non a parole, ci si sarebbe dovuto spogliare della disposizione zdanovista che allora convinse molti ad adoperare i concetti come se fossero spade, e le spade, deve aggiungersi, come se fossero

concetti, a difendere, nel nome della libertà, quel che meno avrebbe meritato di essere difeso.

Ma con questo si va al di là del momento storico che a Croce fu consentito di vivere; e sarebbe stolto anche soltanto chiedersi se con questo giudizio pessimistico egli avrebbe acconsentito, o se l'avrebbe respinto. Resta fermo che quale qui su è stato descritto fu lo stato d'animo con cui egli attraversò gli anni della seconda guerra mondiale e, nell'ora più difficile che gli fu dato di vivere, assunse le sue responsabilità politiche. Si potrebbero, al riguardo, e se lo spazio e il tempo lo consentissero, riempire pagine e pagine. Ma niente forse è più eloquente della lettera che egli inviò a Vittorio Emanuele Orlando il 4 settembre 1946. «Ti confesso», gli scriveva, «che il mio sforzo penosissimo di questi ultimi tempi è stato di cercare il modo di sopportare ancora la vita e continuare nella mia laboriosità, che stimo doverosa. Vedere la distruzione dell'Italia che gli uomini del Risorgimento avevano creata e nella quale pure noi ci eravamo educati, crescendo con essa, è cosa alla quale non riesco a rassegnarmi. Eppure fosti proprio tu che, in una visita che mi facesti a Sorrento nell'estate del '44, mi esponesti per il primo il disegno che avevi appreso della politica inglese, distruttiva dell'Italia. Non abbianno voluto crederci: era necessario che non ci credessimo; se anche l'avessimo creduto non potevamo condurci diversamente da come abbiamo fatto. Non si ha neppure il diritto di morire. Io rimastico le parole di Hegel sul suicidio di Catone: che l'animo di Catone era grande, ma non abbastanza perché non andava al di là di Roma, che era qualcosa di finito; e l'uomo deve servire all'infinito e appoggiarsi all'infinito». Era una ripresa, in chiave tragica, del tema zuccoliano della «dissimulazione onesta», da lui, nei primi anni del fascismo, reinterpretata nel senso che da quella l'animo era reso capace di esser pari a sé stesso nei tempi bui del dispotismo e della disperazione. Era questo, si consenta di dire, l'euforico teorico della storia come marcia trionfale del bene che trionfa sempre, di cui si è favoleggiato in Italia per tanti anni, e di cui ancora, forse, si favoleggia.

È difficile dire se, giovane com'era di anni e abituato a guardare a Croce come a un maestro di fermezza e, se non di ottimismo, di superiore serenità, di quel che chiudeva nell'animo Pugliese si fosse mai accorto, o se lui pure avesse subita la vulgata della sua olimpicità.

Difficile dire se a quest'ultima credesse Omodeo, che con lui aveva condiviso i momenti più bui della vita sotto il fascismo e delle sue malinconie aveva certo avvertita la presenza nel fondo della sua anima. A suscitare in lui la percezione dei toni cupi che erano nell'animo del suo amico era, del resto, la disposizione pessimistica che lo induceva, talvolta, a dubitare di sé stesso e dell'opera intrapresa per la difesa di quelli che, nel linguaggio dei suoi tempi, si chiamavano le idealità dello spirito umano. Nel corso degli anni, disse una volta, gli si era formata dentro la convinzione di appartenere a un'età di decadenza, a una stagione di epigoni, non a una primavera, ma a un freddo autunno dello spirito umano; e, detta e scritta da lui, che aveva condiviso la passione filosofica da cui, fra il 1911 e il 1913, era nato l'idealismo attuale di Giovanni Gentile, detta e scritta da lui che aveva combattuto con spirito risorgimentale nella prima guerra mondiale, questa era una dichiarazione che a torto si attribuirebbe a un momento di passeggero sconforto. Può darsi che nella dicotomia del momento primaverile e di quello autunnale dello spirito agisse, reso temporale e fenomenologicamente atteggiato, il ritmo gentiliano del logo concreto e del logo astratto, e che del filosofema dell'antico maestro egli seguitasse ad avvertire il fascino anche quando il distacco da quello si era ormai, almeno sul piano politico, del tutto consumato. È certo, comunque, che, a differenza di quel che accadeva in Croce che, da filosofo, era incline a trasferire la questione nel quadro delle categorie e lì a subirne il peso, la questione della decadenza era avvertita da Omodeo con immediatezza e passionalità tanto più grandi quanto più, come storico, non ai periodi che ne erano stati caratterizzati si era rivolto il suo interesse, ma ai momenti creativi: al Cristianesimo delle origini, al Risorgimento italiano, all'età francese della Restaurazione in cui le idee del grande periodo rivoluzionario si erano organizzate, se non in un sistema, in modo tuttavia da concorrere alla formazione dell'uomo moderno. Così, lo storico che, con passione e tenacia, indagava quei momenti così diversi da quelli che gli erano stati dati in sorte, finiva per segnare netto il distacco che avvertiva fra quel passato e il suo presente: a segnarlo in modo che, collocato nello spazio che divideva quello da questo, il senso di appartenere a un'età non creativa si accentuava, e rendeva incandescente la sua ansia di civiltà e di libertà, furente la sua avversione alle «dittature di ferro». Quando, nella *Prefazione* che va innanzi a *La cultura francese nell'età della Re-*

staurazione, rievocò gli anni, 1939-43, in cui l'aveva composta, il ricordo accese la sua prosa, che era insieme scabra e solenne: «mentre lavoravo ruggiavano intorno i furori fanatici dei nazionalismi e delle dittature di ferro rinneganti ogni libera vita. Il primo studio apparve sulla *Critica* quando la Francia cadeva vinta nel maggio 1940 e sembrava perdere anche la nativa virtù. Quei giorni, per coloro che in Italia amavano la libertà furono i più amari della guerra, più amari di quelli stessi in cui una tempesta di ferro e di fuoco destò le città italiane. Ci pareva che la nostra civiltà, i suoi ideali e le sue fedi crollassero; che a noi non restasse che di sopravvivere come i vinti di Filippi in un mondo non più nostro. Con disperata rabbia di lavoro continuai l'opera intrapresa, a protesta contro l'avverso destino, a ribadimento delle fedi essenziali della nostra civiltà d'occidente, fedi contro cui non avevan presa i cannoni ululanti e gli schianti delle bombe». In effetti, l'idealismo che Omodeo aveva condiviso da giovane, e che ancora guidava la sua mano di storico, era lì a suggerirgli una convinzione diversa da quella di una decadenza senza possibilità di riscatto. «La nobiltà generosa del primo romanticismo, degli uomini che avevan ripreso il filo dell'opera civile dopo la caduta di Napoleone, la passione di libertà della signora di Stael, i grandi sogni di civiltà a cui partecipavano a gara i liberali e i cattolici seguaci del Lamennais, il risveglio della poesia e della grande storia, le missioni sociali di redenzione umana mi ribalenevano dinanzi tra le raffiche della risorgenti barbarie d'Attila: mi attestavano che fuori del delirio di questa generazione maledetta vi erano stati, potranno esservi giorni di pace, di ragione dispiegata, d'affratellamento di opere comuni, che l'umanità è pur sempre quella che ha veduto Maratona e Valmy, Socrate, Paolo e Calvino. E l'aver salvato la fede nel processo della civiltà nei nostri tristissimi giorni non è poca cosa».

Non era cosa da poco, senza dubbio. Ma nella prova che, dopo i tempi della tristezza e dell'umiliazione civile, si trovò ad affrontare nei giorni seguiti all'8 settembre, Omodeo non riuscì mai a dimenticare che l'ombra della decadenza seguiva a gravare sul suo orizzonte, che le forze che, in Italia e fuori d'Italia, avevano dato vita alle «dittature di ferro» erano ancora vive, nascoste nelle strutture di quel che restava dello Stato, e operanti attraverso gli uomini della Real Casa. Quel vecchio mondo che, durante gli anni del fascismo, direttamente o no, ne aveva sostenuto, se non l'avventurismo politico e militare, la politica

conservatrice e reazionaria, era sempre lì, con le sue grettezze, i suoi pregiudizi, la sua inguaribile mediocrità culturale, la sorda diffidenza con cui, non solo le parole dei comunisti ne erano ascoltate e ricevute, ma anche quelle che i socialisti e gli uomini del Partito d'azione, pronunziavano a chiarimento delle nuove idee. Niente di nuovo doveva determinarsi, la continuità doveva aver ragione della rottura, di qualsiasi novità che avesse la forza di immettere in quel vecchio mondo un principio di modernità e di riscatto civile. Il pericolo che Omodeo intuiva era, in poche parole, questo. Era che la continuità trionfasse, che le vecchie forze sociali che avevano dato il loro sostegno al fascismo (e con convinzione tanto maggiore quanto minore fosse stato il consenso concesso alle sue «idee») seguitassero a costituire l'asse portante del nuovo Stato, che nuovo non sarebbe stato, per conseguenza, se non nelle parole. Chi legga gli scritti politici che Omodeo compose in quei due anni di vita libera vissuta nella situazione provvisoria determinata dalla presenza del governo alleato e dai mille ostacoli che si opponevano a quello italiano, non tarda ad avvedersi che fu questo il loro *Leitmotiv*. Gli esempi potrebbero facilmente essere adottati e poi moltiplicati. Ma, fra i molti, potrà scegliersene uno, che vale per tutti e può introdurre il discorso relativo al conflitto che, in quei mesi, insorse con Croce.

Un conflitto doloroso che non giunse alla rottura perché troppo grande era, sotto altri profili, il consenso, troppo tenace il ricordo della comune opposizione al fascismo, perché quei sentimenti potessero mai aver ragione di questi, ma alla rottura andò tuttavia vicino. L'esempio che sembra opportuno addurre è il *Progetto di promemoria* che, steso nel dicembre 1943 a nome del Comitato di liberazione, e poi del Partito d'azione, e alla fine non reso pubblico, si presentava come una risposta al discorso che Anthony Eden aveva di recente pronunziato per avvertire che i governi alleati non erano disposti a sostenere la monarchia sabauda se il popolo si fosse espresso con chiarezza contro la sua sopravvivenza: salvo che, occorrendo attendere che esso potesse comunicare la sua volontà, era evidente che, nell'attesa, la monarchia non poteva essere rimossa. Argomento che Omodeo giudicava, per un verso ineccepibile, e per un altro capzioso. Nell'apparenza della neutralità, implicava, di fatto, «una effettiva presa di posizione in favore» della monarchia, alla quale, senza forse avvedersene, gli Alleati lasciavano la possibilità «d'intrigare, d'avva-

lersi di tutti i mezzi di corruzione e d'intimidazione, che l'uso dei resti della finanza nazionale, dell'esercito e della polizia gli consent[iva]», nell'atto in cui, per queste ragioni, sottraevano ai partiti d'opposizione «ogni mezzo di opposizione e di difesa, la coordinazione dei propositi, e soprattutto il modo di partecipare attivamente alla guerra contro il Tedesco».

Era una diagnosi molto precisa, alla quale Omodeo aggiungeva che, nella prassi stessa del governo presieduto dal maresciallo Badoglio, erano ravvisabili i metodi che gli uomini del re mostravano di seguire nella loro opera di varia persuasione politica. La regola era quella della continuità: come poteva arguirsi senza eccessivo sforzo dalla nomina che il Governo aveva fatta, all'Ufficio stampa e propaganda, di un personaggio, Filippo Naldi, che vent'anni prima era stato coinvolto «nello scandalo seguito all'assassinio Matteotti», a capo dello Stato maggiore, del maresciallo Messe, «di cui tutti gli Italiani ricordano i messaggi e i discorsi glorificanti il duce, quando comandava il corpo di spedizione in Russia», per non parlare di altre nomine, che erano state di fascisti distinti nel recente e meno recente passato per varie nefandezze e atrocità. Nell'opporci a questa regola, che si sarebbe perpetuata negli anni successivi a garanzia, non solo della continuità amministrativa, ma anche della mentalità conservatrice e reazionaria che l'aveva caratterizzata, era inevitabile che Omodeo si scontrasse con uomini che, meno sensibili di lui a questo aspetto della questione, ritenevano che gli equilibri da mantenere in quel difficile momento imponessero di passar sopra a decisioni che, per chiunque avesse condiviso il suo giudizio, non potevano non essere oggetto di condanna. Era questo infatti che lo esasperava, facendo sì che in certi casi egli passasse il segno e sembrasse non valutare con sufficiente attenzione i limiti senza dubbio assai ristretti entro i quali l'azione politica era costretta a svolgersi in quei difficili mesi. Ma, al di qua dei toni talvolta esasperati, lucido era invece l'avvertimento di quello che si sarebbe potuto definire come lo sfruttamento in senso conservatore e addirittura reazionario delle difficoltà oggettive.

Tutto questo non avrebbe provocato particolari novità nel quadro politico se non fosse stato per la difficoltà che faceva insorgere nel suo rapporto con Benedetto Croce. Del quale, sia ben chiaro, mai egli si sarebbe permesso di pensare che nei confronti, non si dice soltanto del fascismo in generale, ma dei vecchi fascisti che, forti di benevole

protezioni, tornavano a occupare posti di alta responsabilità amministrativa e politica, il giudizio sarebbe stato diverso dal suo se della natura di quei personaggi fosse stato edotto. E non di meno è un fatto che, con la mente rivolta ad altre e non meno urgenti questioni, quella della monarchia e del re, in primo luogo, e quindi l'altra dell'esercito italiano che si doveva cercar di costituire perché affiancasse gli Alleati nella guerra contro i tedeschi, a quel problema Croce si rivelava meno sensibile e nella forma datagli da Omodeo negava che fosse cosa reale. Tanto meno accettava che il giudizio fosse esteso agli uomini del suo partito liberale, che per lui erano ottime persone e per Omodeo no, erano l'espressione di una borghesia timorosa, legata ai propri privilegi e pronta a difenderli, con i mezzi più subdoli, contro ogni istanza di rinnovamento e di giustizia. La questione non era di quelle che si potessero risolvere soltanto attraverso l'analisi delle singole persone, decidendo se fossero o no virtuose e degne di stima. Prima del giudizio che dovesse darsi di questo o di quello, riguardava l'esperienza e il ricordo degli anni in cui il fascismo aveva vinto e la classe dirigente di allora aveva lasciato che vicesse. Riguardava il modo, senza dubbio diverso, in cui Croce, da una parte, e Omodeo, da un'altra, ricollocavano sé stessi in quegli anni e si giudicavano. Con esiti, appunto, molto diversi. Non che, in astratto, Croce fosse inconsapevole dei rischi a cui, secondo Omodeo, ci si stava avviando. Ma persuaso, a torto o a ragione, che gli uomini del suo partito non stessero approfittando della sua autorità e dei suoi concetti per coltivare i loro privati interessi, di parte o di classe, egli tuttavia guardava lontano, guardava alla lotta che, per evitare la fine della civiltà occidentale, si sarebbe dovuta combattere sul piano delle idee e delle convinzioni morali. Guardava nella direzione del futuro, che gli appariva fosco, incerto, addirittura minaccioso; e alle cose che intanto accadevano nel presente badava di meno, convinto che a rimetterle a posto, nella giusta prospettiva, potessero per allora bastare la sua saggezza, la fermezza della sua logica, l'autorevolezza della sua parola. Persuaso lui pure che la lotta politica di oggi fosse in qualche misura propedeutica a quella che si sarebbe svolta domani, proprio per questo, invece, Omodeo scrutava il presente con l'ansia di scoprirvi il poco che meritava di essere conservato e il molto che doveva esservi combattuto ed eliminato. E ad accendere l'insofferenza che provava nei confronti degli attendisti e di quanti, prigionieri di ambiziosi e deteriori giochi politici, tendevano a sdram-

matizzare quel che meno avrebbe dovuto esserlo, era non solo la consapevolezza, che condivideva con Croce, della natura dei due più grandi partiti, quello comunista e quello cattolico, che operavano, a suo parere, «in funzione di interessi non italiani». Era altresì il senso d'inferiorità politica che provava nei confronti di essi.

Questa consapevolezza non gli faceva dimenticare le differenze che passavano fra l'uno e l'altro; e poiché la polemica contro il mondo cattolico era antica in lui che, come storico del cristianesimo, da quello era stato duramente combattuto e messo al bando, può comprendersi perché, nei confronti dell'altro partito, che, attraverso il marxismo, poteva vantare un legame con la filosofia classica tedesca, egli fosse tendenzialmente meno aspro nel giudizio. Non fu per altro una ragione dottrinarica quella che, nel momento più acuto della polemica con Croce, gli fece dire che, se sconfitto, avrebbe preferito affogare nel torrente comunista che non nel fango democristiano. A dettargli quelle parole, nelle quali si sente l'exasperazione di un uomo stanco che, dal suo essere stato duramente provato anche nella vita privata, ricavava una sorta di lucidità visionaria, fu il senso acuto che, come si è detto, egli ebbe dei guai che la preoccupazione della continuità amministrativa dello Stato avrebbe arrecati a quello che avrebbe dovuto nascere e non nacque, che avrebbe dovuto essere nuovo, e che nuovo, per tante ragioni, non poté, non volle, non seppe essere. Fra le tante cose interessanti che egli allora pensò e disse, la più acuta fu forse questa relativa alla «continuità»: che era un mito conservatore, innalzato dalla paura e coltivato per ragioni nelle quali l'istanza delle libertà democratiche fu troppo spesso affidata a uomini e a partiti che non ne avvertivano se non l'opportunità strumentale. Nessuno può dire quali sviluppi il suo pensiero avrebbe avuto se la morte non avesse spezzato il filo della sua vita quando appena toccava il cinquantaseiesimo anno. Ma la lucidità della sua diagnosi della situazione politica di quei mesi, astratta talvolta, ma acuta e drammatica, ha dentro di sé qualcosa di profetico. Nel delinearla, fu come se Omodeo avesse intuito che la sconfitta patita dalle forze liberali di ispirazione democratica e progressista, sarebbe stata confermata, giorno dopo giorno, nei lunghi anni che tutti abbiamo avuto in sorte di vivere, dal giorno in cui l'Italia non fu più tagliata in due a quello in cui a Berlino il muro cadde e il sistema comunista crollò. Fra le tante cose che le fecero difetto, alla parte politica che era stata di Omodeo mancò allora il senso

del dramma che in lui era stato così vivo e che presto si perdette in una mediocre pratica di adeguamento, quando non fu di convinta esaltazione, allo *status quo* nella speranza, tanto più profonda quanto meno fosse confessata in parole, che questo dovesse durare per sempre. Fu il rifiuto di dare una testimonianza coerente in una situazione difficile. Si diceva che, appunto, la situazione era difficile e che altro non c'era da fare che adeguarsi, che non scegliere era impossibile. E certo lo era. Ma chi ha detto che la politica è fatta di scelte facili, e che scegliere non si potesse se non nel modo che si vide, in Italia, negli anni successivi al 1948? Nessuno può dire quali sarebbero state le scelte di Omodeo se, troppo presto, la morte non avesse spezzato il filo della sua vita. Ma se si guarda a quella che ben può essere detta l'essenza della sua personalità, si può ritenere che egli avrebbe indicata una via diversa, e che su questa avrebbe invitato a camminare gli uomini di buona volontà.

Quando sosteneva queste tesi e delineava queste preoccupazioni Omodeo era certamente in linea con alcune delle idee guida del Partito d'Azione: il partito che aveva scelto in luogo di quello liberale, sfidando l'avversione che verso di esso da sempre era stata manifestata da Croce. Ma se con Croce condivideva le idee fondamentali della libertà e della democrazia, con la prassi e il moderatismo (per dir così) del suo partito Omodeo invece non consentiva. Non per questo gli si potrebbero riconoscere simpatie per il revisionismo risorgimentale, che pure era una componente ideologica del Partito al quale aveva aderito. Il filone gobettiano, vigorosamente presente nell'azionismo torinese, si faceva sentire in quello meridionale nella trasfigurazione che ne aveva fornita Guido Dorso, con il quale, almeno per iscritto, non risulta che egli fosse entrato in rapporto, e che con le sue idee consentisse. Si faceva sentire anche nel gruppo di uomini che, a Bari, formavano il gruppo che si riconosceva in Tommaso Fiore. Era tuttavia un filone assai più esile di quanto non fosse quello torinese. Su Gobetti, mai direttamente citato negli scritti politici composti in quei mesi, avrà comunque seguito a far testo, per Omodeo, quel che ne aveva scritto nel 1926, recensendo il *Risorgimento senza eroi*: salvo che di riprendere quella polemica, in quei mesi, non ci fu occasione. Ma agli azionisti meridionali che accusavano talvolta Croce di conservatorismo, e tendevano a metterlo in compagnie improprie e diso-

noranti, Omodeo non perdonò mai questo accostamento; e duramente li accusò di ingenerosità e di incomprendione. Apertamente difese l'uomo al cui fianco aveva lavorato negli anni bui della resistenza intellettuale al fascismo. Quanto più, in certi momenti, era stato in polemica con lui, con altrettanta energia metteva innanzi l'idea che il vero Croce era il suo, non quello immaginato dagli uomini del suo partito che, salvo eccezioni, né lo capivano né avevano interesse a capirlo.

Fu questo, nelle grandi linee, l'ambiente nel quale il giovane Pugliese si trovò a vivere. I documenti relativi alla sua attività politica sono così scarsi che occorrerebbe scrivere il capitolo di una storia romanzata per delinearla. E a che pro lo si farebbe? Le storie romanzate non servono. Ma chi per lunghi anni lo ha conosciuto e ha potuto liberamente conversare con lui, di una cosa può essere certo. Serenamente, fra i due suoi maestri che contendevano sulla politica e dissentivano nell'interpretazione che dovesse darsi della classe dirigente prefascista tornata, con certi suoi rappresentanti, alla ribalta, scelse di stare dalla parte di Omodeo, temperandone, con il suo sapiente senso delle prospettive e la sua platonizzante saggezza, la drammatica irruenza. Ma nelle cose della cultura o, come forse avrebbe preferito dire, dello spirito, fu dalla parte di Croce: anche perché quella era stata la scelta dell'altro suo maestro, e essere fedele all'uno importava di esserlo anche all'altro.

FULVIO TESSITORE

LE LETTERE DI RAMON MENÉNDEZ PIDAL
A BENEDETTO CROCE *

Le lettere di R. Menéndez Pidal a B. Croce sono uno dei tanti, ma non per ciò meno significativi, documenti d'una civiltà letteraria ormai sempre più rara.

I due studiosi sono, di certo, lontani per gusto storiografico, motivazioni teoriche, scelte metodologiche. Sono però accomunati da alcune radicate e radicali convinzioni, che ne hanno fatto, in modo diverso e diversamente avvertito, i 'rinnovatori' della vita culturale dei loro Paesi. E di questo, anche di questo le lettere recano tracce, come, ad esempio, nell'impegno di Croce per far tradurre alcuni scritti del Menéndez Pidal in italiano, o nel favorire una visita a Napoli del maestro spagnolo, in occasione del viaggio in Italia per ricevere uno dei primissimi premi internazionali «Antonio Feltrinelli» a lui conferito dall'Accademia dei Lincei, non senza l'intervento del Croce, non a caso accomunandolo a Thomas Mann. Una scelta significativa per sottolineare crocianamente il modo d'essere della circolazione delle idee all'insegna del rispetto dovuto a culture e studiosi di diversa collocazione. Insomma un atteggiamento fedele, goethianamente, non già alla omologante condivisione di idee e azioni, bensì alla volontà di procedere nella stessa direzione del vivere civile, dell'etica pubblica, indispensabile, all'indomani della seconda catastrofe bellica mondiale, quando occorreva un rinnovato dialogo, pur dialettico, in difesa d'una civiltà insidiata, coperta di nebbie, purtroppo non sempre poi squarciate e dissipate.

In tale direzione le lettere sono un tipico esempio di collaborazione tra due studiosi, che si scambiano i lavori di comune interesse e sollecitano, reciprocamente, informazioni necessarie ai propri studi.

* Ringrazio Yasmina Rocío Ben Yessaf Garfia borsista dell'Istituto italiano per gli studi storici per aver rivisto con competenza la trascrizione delle lettere di Ramon Menéndez Pidal.

Purtroppo non disponiamo delle lettere di Croce al Menéndez Pidal. La madrilenza Fondazione intestata al maestro spagnolo e raccolta nella sua casa, intorno alla splendida biblioteca e importante archivio, ha rintracciato, su mia richiesta, la cartella dedicata a Croce, trovandola, purtroppo, vuota. Grazie all'interessamento dell'amico e collega Joaquín Abellán della Complutense s'è potuto stabilire che le lettere del Croce pare siano state prelevate da un nipote del Menéndez Pidal, e presidente della Fondazione, il prof. Diego Catalán, che non le ha restituite. Egli è scomparso proprio poco prima di quando avanzai la richiesta di ricevere copia delle lettere crociane, la cui conoscenza avrebbe tolto a questa pubblicazione il carattere del frammento, della dimensione unilaterale. C'è da sperare che la pubblicazione che qui si rende delle lettere del Menéndez Pidal serva, se non altro, a richiamare l'attenzione sulla lamentata lacuna, che, di certo, danneggia la conoscenza di entrambi i grandi studiosi.

Che sia così, credo sia ben mostrato dall'interesse particolare di due dei documenti epistolari di seguito pubblicati. La cartolina del 1930 merita, infatti, un commento, nonostante la fugacità — o, forse, proprio per la fugacità — del ringraziamento espresso dal Menéndez Pidal per aver ricevuto la memoria crociana *Poesia popolare e poesia d'arte*, poi posta a fare da introduzione programmatica dell'omonimo volume del 1929. La conferma della mia impressione può venire, mancando la lettera di Croce alla quale il Menéndez risponde, dal riferimento che la stessa cartolina fa al libro *Poesía juglaresca y juglares*, dove le tesi della memoria crociana sono ricordate e discusse.

Nello scritto che apre il volume crociano il Menéndez Pidal è ricordato due volte a proposito della distinzione da lui proposta tra «poesia popolare» e «poesia tradizionale», diversa dalle tesi crociane e assumendo proprio la Spagna¹ ad esempio del destino che avrebbe potuto vivere la letteratura italiana se, sprezzando l'umanesimo e l'opera di 'malfamati' letterati di professione, fosse fatalmente caduta nel «carattere prevalentemente popolaresco come lo serbò qualche altra e specialmente la spagnola, che così si svolse fino al suo esaurimento, dalla cronache e dai *romances* alla drammatica del Sei-

¹ Cf. p. 49 dell'edizione critica del volume citato del Croce, a c. di P. CUDINI, Napoli 1991.

cento, e per questo carattere popolaresco riuscita tanto cara ai romantici e venne da essi esaltata: popolaresca e medievale come il suo popolo, che a lungo si tenne in questa disposizione d'animo e in questo fare, e fu giovane che non giunse mai a divenire maturo». Affermazioni che, per amor di tesi, radicalizzano nel riassumerle ben più articolate e sfumate conclusioni delle ricerche confluite in due libri importanti e tra loro legati, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza* (il cui ricorso è frequente nelle lettere qui pubblicate) e *La Storia dell'età barocca* (della quale, curiosamente non v'è traccia nei rapporti epistolari dei due studiosi).

Il saggio di Croce è non poco complesso, fino a poter apparire perfino contraddittorio nella giustificazione della tesi sottilmente argomentata per non porla in disaccordo drastico con la realtà storiografica che Croce ben conosceva, come è attestato proprio dallo studio qui esaminato. Il quale nega la possibilità di definire la fondatezza logica del 'tipo' o 'genere letterario' 'poesia popolare' in contrapposizione all'altro, non meno — anche se più cautamente — contestato 'poesia d'arte'. Ciò perché, secondo i principi dell'*Estetica*, poesia non può darsi quando non è dato rinvenire la ispirazione d'una personalità poetica, la 'fantasia' e l' 'individualità' di un sentire e conoscere poetico, che «non trova mai fuori di sé ostacoli, ma soltanto condizioni, di cui si fa forza e materia» (p. 48). Considerazione che consente di giustificare e legittimare il 'tono popolare' non la 'popolarità' di tante composizioni poetiche nel senso di una «disposizione psicologica, intellettuale e morale», che, in quanto tale, riguarda un «aspetto della vita culturale o civile» di questo o quel popolo o nazione, nel caso in questione la vita letteraria d'Italia (a confronto di quella spagnola). Essa può vantare esempi ben incidenti di tal fatta, a iniziare dalla manifestazioni poetiche trecentesche e d'altri periodi, che è possibile «fare oggetto di specifiche trattazioni» (p. 44), sempre a condizione di non pensare di scrivere una storia della poesia secondo un tal 'genere' di cose, così come, erroneamente, era capitato ai maestri della Scuola storica della letteratura, a iniziare dal D'Ancona la cui opera su *La poesia popolare italiana* (1878) «si aggirò nell'ambito di una dotta e acuta ricerca circa la storia esterna della così detta poesia popolare italiana» (p. 62), fino a incrociare e sfociare nel lavoro di «quegli ingenui filologi, affetti, senza che lo sapessero di romanticismo terziario», secondo i quali, «se si fosse praticato e coltivato il teatro popo-

lare (...), se si fossero curate amorosamente quelle uova, ne sarebbero schiusi certamente uno Shakespeare e un Molière italiani» (p. 43): frase dove è evidente il riferimento al D'Ancona, acuto e dotto storico delle *Origini del teatro in Italia e Sulle sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI* (1875). Insomma la 'poesia popolare' è un mito romantico, anche del romanticismo sensualistico e naturalistico, non esente dal ridurre «ibride e mostruose» le «stesse categorie dell'umanità» (p. 29), cui pretendeva di richiamarsi. A siffatte idee un colpo mortale è stato, finalmente, inferto in Italia dalla «nuova estetica e filosofia dell'arte, nella quale la poesia è concepita non più legata a queste o a quelle particolari condizioni pratiche, sociali o politiche o etniche, ma sempre libera e tale che nasce, quando nasce, nelle più varie condizioni, e, nella sua libertà, è sempre fermata, e non si asservisce a nessuna scuola ma delle scuole e della tradizione si fa una forza, ed è infinitamente varia di tonalità e di forme, di cui nessuna può negare il diritto delle altre o primeggiare sulle altre e assoggettarle» (p. 43). Piuttosto si tratta di esempi che riassumono l'utilità del canone rivolto alla sola distinzione possibile tra «poesia e non poesia», come suona il titolo di un altro importante libro di Croce, puntualmente inviato al Menéndez Pidal (cf. il biglietto del 1923; qui n° 17).

La posizione del Menéndez Pidal era del tutto diversa, direi addirittura opposta e ciò spiega il riservato compiacimento espresso dalla cartolina qui discussa, che ritengo rivolto allo scritto di Croce per altro importante e, come di consueto, ricco e acuto. Del resto, pur nel dissenso, le citazioni crociane di *El Romancero. Teoría e investigaciones* (1928) del Menéndez Pidal sono caute e rispettose (come non sono quelle dedicate ai maestri italiani della Scuola storica), a testimonianza dell'apprezzamento per le dimensioni di storico e filologo dello studioso spagnolo, non certo quelle di lettore di poesia, almeno secondo il gusto di Croce. Il quale una prima volta ricorda come la distinzione operata dal Menéndez Pidal tra la «poesia strettamente popolare» e la «poesia tradizionale» finisce per fare «sparire ogni sostanziale differenza tra la poesia che si dice 'popolare' e la poesia che si dice 'individuale'; quantunque il Menéndez Pidal senta che una differenza pur dev'esserci sotto quella mal formulata distinzione, che è stata posta e mantenuta da più generazioni di critici e di storici» (p. 65). Con maggiore criticità il nome del Menéndez Pidal ritorna, una seconda volta, nell'argomentazione crociana (cf. p. 65) a

commento del severo giudizio sulla letteratura 'popolare' spagnola di p. 49 sopra riferito.

Il fatto è che l'interesse e l'ottica dello storico-filologo spagnolo sono al tutto differenti da quelli del Croce filosofo che tratta di storia e di critica letteraria. Per lo studioso spagnolo il problema è quello del rapporto poesia-storia indisciungibile dall'altro relativo al carattere della lingua e della sua incidenza sul formarsi dell'identità di un popolo, lo spagnolo. Nel che, se in sede di interesse tematico le rilevazioni problematiche non differiscono da quelle crociane, ben diverse sono le motivazioni che suggeriscono la *Frage* e la configurano in vista delle conclusioni da ricavarne. Per Menéndez Pidal non è concepibile stabilire alcuna discrepanza tra storiografia (di un paese, di un popolo, di una lingua) e filologia, come, al contrario, Croce sostiene, perciò criticando i seguaci della 'Scuola storica della letteratura' e, addirittura, considerando la 'storia filologica' un caso, e forse, il peggiore di 'pseudostoria'. Menéndez Pidal nettamente rifiuta la contrapposizione tra la «escuela fantástica o novelesca» (che dovrebbe escludere la *historia verdadera* dalle prove poetiche) e la «escuela histórica»: «la creación del poeta verista nos ofrece una verdad humana que se acerca a veces mucho a verdad buscada por la historia», senza che ciò contrasti con l'intenzionalità e la forma poetica, giacché la «realidad histórica» non è riducibile, monisticamente, a «una dimensión». In tal senso funziona la distinzione tra 'poesia popolare' e 'poesia tradizionale', senza ipotizzare la negazione di 'generi' letterari e 'tipi' poetici, al contrario da configurare per determinare il quadro complesso della vita storica, letteraria e non letteraria. Infatti si tratta di dare una soluzione al problema del rapporto tra l'individualità dei soggetti storici e le istanze collettive sussistenti nella poesia anonima popolare (non per questo anonimato meno poetica e meno storica), grazie alla dinamicità del fatto linguistico, imprescindibile nelle creazioni poetiche e nelle interpretazioni di queste. La 'tradizione' è lo strumento che, nel rispetto della dinamicità e criticità storiche della lingua e delle creazioni poetiche, consente di ampliare il quadro offerto dalla lingua e dalla poesia, nella loro specificità e individualità, alla costellazione degli aspetti molteplici e multiformi di ciascuna creazione poetica. Per Menéndez Pidal la 'tradizione', secondo cui ciascun paese è popolo, inculca la propria realtà creatrice, anche poetica, fornendo a ciascun paese e popolo «la base empirica che ne di-

mostra la validità». Ciò non significa *continuismo* strutturalistico e neppure rappresentazione delle misteriose, incidenti forze soprannaturali ricercate dal romanticismo nello 'spirito del popolo', come Croce temeva, in quanto la 'tradizione' — si potrebbe dire in consonanza con l'idea humboldtiana di epoca storica, ricordando che W. Humboldt fu un 'autore' di Menéndez Pidal — è ciò che consente l'armonizzazione e la connessione tra la libertà della innovazione, anche poetica, e la sua collettivizzazione come fatto 'popolare', attraverso l'assimilazione da parte di coloro cui la novità della innovazione si riferisce. Si tratta di ciò che Menéndez Pidal chiama i «cambi linguistici» operati dall'uso e dalla trasmissione orale delle creazioni poetiche non colte, perciò popolari, ma non popolari, come apparivano al Croce. In sostanza il filosofo italiano era preoccupato di definire la purezza dell'intuizione poetica come fatto conoscitivo, che non poteva essere confuso con qualsivoglia altra funzione della creazione poetica; il Menéndez Pidal era interessato alla funzione storica delle creazioni poetiche in grado di far cogliere, senza negare l'individualità del fatto poetico, le origini di un popolo e le prospettive dei suoi sviluppi in vista di un altro tipo di individualità, la «ipseidad» di un popolo e di una nazione. In fondo, anche qui, bisogna constatare le diversità che definiscono i contrastanti storicismi dei due maestri. L'uno, quello di Croce, era rivolto a una fondazione idealistica dello storicismo, come suprema configurazione monistica del soggetto storico, lo Spirito, che, governato dal principio di identità, garantisce il «null'altro che storia»: «la realtà è storia e nient'altro che storia», capace, in virtù della sua costitutiva dialetticità, di comprendere nell'unità ogni forma di determinatezze e specificità, quali provvisorie configurazioni degli stadi di acquisizione della consapevolezza da parte dello Spirito della propria *essentia quae involvit existentiam*. E, non a caso, nel 1940 (dopo i libri su *La Poesia* e *La Storia*) Croce definirà la propria filosofia «storicismo assoluto». Al contrario il Menéndez Pidal era interessato a evitare ogni possibilità di «*semejar identificado con el pretérito idealismo vossleriano*» (come ha sostenuto un suo interprete, R. Lapesa), per non accedere — come, infatti, non fece — alla tesi della radicale inconciliabilità tra positivismo e idealismo stabilita dal Vosseler, il filologo romano fedele agli insegnamenti crociani, il cui ricordo ricorre nelle lettere pideliane qui pubblicate. Insomma un altro tipo di 'storicismo', non idealistico, non positivistico

e, tuttavia, disposto a non disperdere quanto dall'idealismo e dal positivismo poteva derivare.

Anche da queste lettere può, dunque, emergere qualche tratto di un momento importante della tradizione storicistica europea, tra Otto e Novecento, capitolo di quella 'coscienza europea' che tanti rischi corse e affrontò anche grazie alla comunanza di civiltà letteraria che queste lettere testimoniano non senza il sobrio riferimento alle ragioni di crisi. E si veda la lettera del Menéndez Pidal del 29 maggio 1940, con gli accenni assai cauti alle difficoltà del lavoro da riprendere, dopo il ritorno in patria all'indomani della guerra civile (1936-39), alla ricerca della propria biblioteca e del proprio archivio di lavoro, già allora lungo oltre cinquant'anni.

Tutto ciò conferma l'esemplarità di questo breve carteggio, che può essere conosciuto grazie all'amichevole disponibilità di Alda Croce e, poi, di Marta Herling, che cordialmente ringrazio.

APPENDICE

Lettere di Ramón Menéndez Pidal
a Benedetto Croce

I

Madrid 28 Jul. 98
calle de Lagasca 35

Muy Señor mío,
ayer envié á V. pruebas de su artículo para el libro del Sr. Menéndez y Pelayo.¹ Como no pude yo mismo mandarlas en persona, fueron sin certificar, por lo cual le aviso el envío, por si acaso se extraviasen.

Hoy van en este mismo correo las restantes pruebas, hasta la conclusión del trabajo.

Suyo afmo² servidor

Ramón Menéndez Pidal

[1]. Cartolina postale con indirizzo depennato *Al Ch. Sgr. Prof. Benedetto Croce via Principessa Elena, n° 14 Napoli Italia*, indirizzata a *Villa Bevilacqua ai Pini, Resina*.

¹ Si tratta del saggio del Croce, *Due illustrazioni al «Viaje del Parnaso» del Cervantes*, comparso nello *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid 1899, vol. I, pp. 161-93. Esso fu riedito in *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari 1911, pp. 125-59, più volte ristampato in seguito. Una redazione parziale fu altresì raccolta nel vol. miscellaneo *Napoli nella storia e nella vita*, a c. del COMUNE DI NAPOLI, Napoli 1914, pp. XLI-XLVIII.

² Per «afectísimo».

2

Escorial, 17 Sept. 98

Muy señor mío,
de Madrid me escribe mi hermano que me ha enviado V. sus dos últimos folletos de asunto español.¹ Le doy mil y mil gracias por su amabilidad, y celebro entrar así en relación con Vd. Los había hojeado en casa de Menéndez Pelayo, en Santander, de donde vengo, y me habían parecido llenos de interés.

[2]. Come la precedente è una cartolina della UNION POSTAL UNIVERSAL, indirizzata come sopra (ma senza l'indicazione *Prof.*). A differenza della prima questa cartolina presenta un'illustrazione del «Patio de los Reyes» del «Monasterio de 'El Escorial'».

¹ Ritengo che debba trattarsi delle «Memorie» n° 9 e 15 degli «Atti Accad. pontaniana», XXVIII (1898), rispettivamente di pp. 37 e 27, *Ricerche ispano-italiane. Appunti sulla letteratura spagnola in Italia alla fine del sec. XV e nella prima metà del sec. XVI*. Esse furono successivamente rifuse nel libro *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari 1917 (d'ora in poi si cita con *La Spagna*).

El lunes próximo regresaré a Madrid donde me tiene V. (calle de Lagasca 35) a su disposición, por si en algo puedo servirle. Cualquier cosa que necesite de las Bibliotecas o Archivos de allí pídamela sin reparo que tendré mucho gusto en servir a persona de tanto valor. Cuénteme, pues, entre sus buenos amigos.

R. Menéndez Pidal

3

Madrid 4 oct. 98

Lagasca 35

Muy señor mío y distinguido amigo,
 perdóneme que abuse de su amabilidad pidiéndole dos cosas: la 1ª son las hojas de su artículo sobre *L'avversario spagnolo del Galateo*. Rass. pugliese 1895 pues me interesarán mucho y no sé dónde poder hallarlas; hago esta petición suponiendo que tenga V. alguna prueba de dicho artículo.¹ Mi segunda pregunta se refiere a la Crónica escrita en Italia en 1491 para Fernando I de Nápoles de que da noticia Morel-Fatio *Catalogue des mss. espagnols...* num. 134.² ¿Pudiera V. acaso tener noticias de su autor o de algún manuscrito existente en esas bibliotecas? Pienso hacer un catálogo de los mss. de Crónicas de España y mucho le agradecería cualquier noticia que a esto se refiera. Perdóneme, pues, que acuda a su erudición, en que se repite de V. afectísimo amigo y servidor

R. Menéndez Pidal

[3]. Cartolina postale italiana, spedita da Torino (anche se la data topica apposta prima della firma reca Madrid) e indirizzata *Al ch.mo Signor Benedetto Croce, via Giovanni Bausan 54, Napoli* di mano diversa da quella del Menéndez Pidal.

¹ L'articolo richiesto è *L'avversario spagnolo di Antonio Galateo*, «Rass. pugliese», XII (1895), pp. 38-41, poi rifiuto nel cit. *La Spagna*, pp. 107-10.

² Croce dovè soddisfare la richiesta circa questa «Crónica», come si ricava dalla successiva cartolina del Menéndez Pidal, che ringrazia per le notizie ricevute.

4

Madrid 5 Nov. 98

Lagasca 35

Señor mío y amigo,
 he recibido sus dos tan interesantes artículos que me servirán cuando trate, en su día de Fr. Gauberto de Vagad.

[4]. Cartolina della già ricordata UNIÓN POSTAL UNIVERSAL, indirizzata *Al Ch. S.re Prof. Benedetto Croce via Principessa Elena 14 Napoli Italia*.

Le doy un millón de gracias, así como por la atención que me ofrece puesta á la cuestión del autor de la Crónica de España escrita en Nápoles.

En cuanto á los extractos de su artículo de la Miscelánea Menéndez y Pelayo, están efectivamente impresos, pero non tienen aún cubierta y portada. Supongo que en todo este mes estarán listos, y cuidaré de enviárselos en seguida que estén disponibles.

Su agradecido amigo

R. Menéndez Pidal

5

9 Abril 99 - Lagasca 35

Señor mío,

mil gracias por su interesante opúsculo,¹ que tantas curiosidades encierra sobre los defectos de nuestro estilo en el XVII y XVIII.

Le remito en sobre aparte un ejemplar de un articulito que acabo de publicar.²

Se repite de V. servidor y amigo

R. Menéndez Pidal

El impresor del libro dedicado a Menéndez Pelayo promete acabarlo para fines deste mes. La corrección de pruebas es sumamente lenta por causa de los correos.

[5]. Cartolina postale come la precedente, egualmente indirizzata.

¹ Credo che il Menéndez Pidal si riferisca al saggio crociano *I predicatori italiani del Seicento e il gusto spagnolo*, «Flegrea», I, 2 (1899), pp. 135-58, poi raccolto nei cit. *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, pp. 163-87.

² Potrebbe trattarsi delle *Notas sobre el basco hablado*, Gijón 1899, 36 pp. (già pubblicato nel volume *Asturia* di O. BELLMUNT e F. CANELL, Gijón 1897).

6

Madrid 6 Jul. 99

Señor y amigo mío,

mil y mil gracias por su memoria sobre los conceptistas italianos¹ con que vuelve V. a enriquecer la historia de las relaciones literarias de Italia y España que tanto le debe a V.

[6]. Cartolina postale come la precedente, egualmente indirizzata.

¹ L'opuscolo del Croce a cui si riferisce il Menéndez Pidal è *I trattatisti italiani del 'concettismo' e Baltasar Gracián*, Memoria n° 11 degli «Atti Accad. pontanianæ», XXIX (1899), 32 pp.

Tanto bueno hallo siempre en sus escritos, que tengo vivos deseos de conocer su estudio sobre la lengua española en Italia.² Supongo lo recibiré dentro de dos ó tres días pues hace bastante que lo he encargado a Roma.

En breve enviaré a V. los dos volúmenes dedicados a Menéndez Pelayo, pues la impresión está terminada y no falta sino coserlos y ponerles cubiertas.

Siempre de V. afectísimo amigo y admirador

R. Menéndez Pidal

² Il Menéndez Pidal si riferisce al piccolo libro *La lingua spagnola in Italia. Appunti*, con una appendice di A. FARINELLI, Roma 1895, 87 pp., poi rifuuto, per una parte, nel cit. *La Spagna e per altra parte in Aneddoti di varia letteratura*, Bari 1953², vol. I, pp. 425-63, cf. *inf. lett.* 8.

7

Madrid 5 Ag. 99

Señor y amigo,
habrá recibido V. los ejemplares de su artículo sobre el *Viaje al Parnaso*,¹ que no le pude remitir antes por causa de la lentitud de la Imprenta en el cosido de los mismos. Los dos tomos de la Miscelánea los recibirá en breve.

Ya que V. me brinda un ejemplar de la lengua española en Italia,² lo tengo que aceptar pues el corresponsal que Suárez tiene en Roma es demasiado negligente y temo haya olvidado completamente el encargo. Perdone la libertad que se toma su afectísimo

R. Menéndez Pidal

Pasaré el verano en Asturias - Ribadesella á partir desde el 7 del corriente.

[7]. Cartolina postale inviata a *via Principessa Elena 12* [indirizzo depennato] *Napoli, Italia*, rispedita al Croce presso la *Pensione delle Belle Arti, Perugia*.

¹ Cf. *sup.* lett. 1.

² Cf. *sup.* lett. 6 n. 2.

8

Ribadesella (Asturias) 8 sept. 99

Sr. D. Benedetto Croce,
Señor y amigo distinguido,
de vuelta de mi viaje por Santander (donde no he recibido correspondencia) me hallo en esta su copioso trabajo sobre la lengua española en Italia que tanto deseaba ver. He empezado á recorrerlo y lo hallo muy rico en notas interesantes para mí. Mil gracias, pues, por su amabilidad.

Supongo que habrá recibido los dos volúmenes que forman la Miscelánea Menéndez Pelayo. Si aún no están en su poder es por descuido del editor y le recordaré las señas de V. para que haga el envío.

Siempre suyo afectísimo

R. Menéndez Pidal

Permaneceré en esta villa (Ribadesella - Asturias) hasta el 3 ó 4 de octubre

[8]. Lettera, di cui non risulta conservata la busta, scritta da «Ribadesella (Asturias)», località nella quale, come aveva comunicato al Croce, nella cartolina del 5 agosto, il Menéndez si trovava fin dal 7 agosto.

9

Leganitos 1 - Madrid 8 Feb. 03

Muy Señor mío y amigo,

Le agradezco los dos artículos de *La Critica*, llenos de ideas, como cosa de Vd.¹

Hace 3 días envié al Sr. Fr. Cimmino el Poema de Yúsuf. Recibiré y leeré con interés su estudio sobre Jami,² y doy á V. gracias por haber mediado en mi favor.

Suyo afectísimo

R Menéndez Pidal

[9]. TARJETA POSTAL della UNIÓN UNIVERSAL DE CORREOS inviata Al Sgr. B. Croce, via Atri 23 Napoli (Italia).

¹ Il riferimento si può ritenere sicuramente rivolto ad articoli crociani del primo numero della «Critica» e specialmente alla *Introduzione* programmatica.

² Francesco Cimmino (1862-1939), allievo di Michele Kerbaker, gli successe sulla cattedra di Sanscrito nella Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Napoli, fu studioso in prevalenza di drammi e poemi sanscriti e persiani, oltre che scrittore di poesie, alcune delle quali musicate da F.P. Tosti. Amico del Croce, al quale il Menéndez Pidal si rivolge per ottenere lo scritto del Cimmino, *Dal poema persiano 'Jusuf e Zuleicha' di Mevlana Abderrahman Giami*, Napoli 1899.

10

[febbraio 1903]

Muy Señor mío,
 recibo *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie*¹ y leo con particular interés los párrafos que V. dedica á la cuestión historia-arte. He recibido también la obra del Sr. Cimmino.
 Suyo siempre afectísimo

R. Menéndez Pidal

[10]. TARJETA POSTAL, come la precedente, senza data, ma presumibilmente del febbraio 1903, come può dedursi dal timbro postale, poco chiaro.

¹ Il riferimento è a *Les études relatives à la théorie de l'histoire en Italie, durant les quinze dernière années*, «R. Synthèse hist.», V (1902), pp. 257-69; poi in *Primi saggi*, Bari 1919, pp. 177-91.

11

[16 aprile 1903]

Señor y amigo,
 Recibo *La Storia della critica e storiografia lett.*¹ que mucho le agradezco y estudiaré con provecho.
 Suyo afmo²

R. Menéndez Pidal

[11]. TARJETA POSTAL, come la precedente, senza data, ma del 16 aprile 1903, in base al timbro postale.

¹ Il riferimento è a *Per la storia della critica e storiografia letteraria*, Memoria n° 2 degli «Arti Accad. pontaniana», XXXIII (1903), pp. 28, poi negli *Atti del congresso internazionale di scienze storiche*, vol. IV, Roma 1904, pp. 113-35; successivamente in *Problemi di estetica*, Bari 1910, pp. 419-42. In questa edizione, come nelle successive del volume in cui fu contenuto, questo saggio fu «smembrato e modificato nella struttura e in alcuni particolari» tanto che il curatore dell'edizione critica lo ha ripubblicato in *Appendice* nella originaria stesura (cf. *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, a c. di M. MANCINI, Napoli 2003, vol. II, pp. 702-20).

² Per «afectísimo».

[1911]

Sr. B. Croce

Señor y amigo, mucho placer tuve en leer su estudio sobre la novela Boccacesca de Andreuccio,¹ tanto la hermosa apreciación artística, como la feliz documentación histórica. Si hay un Buttafuoco coetáneo a Nápoles de Bocc. parece más que probable que a él aludiese el novelista.

Dentro de poco, podré enviarle mi Vocabulario del Poema del Cid,² donde creo haber hallado rastros de la historicidad de todos los personajes, hasta del Malanda que como letrado acompaña al héroe.

Mucho sentí no llegar a Nápoles en un rápido viaje que hice en Enero a Italia. Ojalá pueda volver algún día con más calma por ahí.

Suyo atento³

R. Menéndez Pidal

[12]. Biglietto da visita intestato RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, VENTURA RODRÍGUEZ 21, senza data, ma del 1911 in base a una annotazione a matita, di Alda Croce.

¹ Il Menéndez Pidal si riferisce a *La novella di Andreuccio da Perugia*, Bari 1911, pp. 55 (già «Arch. stor. Prov. napoletane», XXXVI, 1911, pp. 86-123 e poi in *Storie e leggende napoletane*, Bari 1919, pp. 47-83).

² Si tratta del tomo II del *Cantar de Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario*, Madrid 1911, pp. 421-904.

³ Segue abbreviazione illegibile.

18 de marzo de 1915

Sr. Don Benedetto Croce

Mi distinguido amigo: En mayo de 1914 tuvimos el gusto de enviarle el primer número de nuestra REVISTA, proponiéndole el cambio con la que V. dirige. Hoy le remitimos el cuaderno cuarto, último publicado en 1914, acompañado del índice de todo el año.

Desearíamos fervientemente recibir en esta Redacción su importante Revista para aprovecharla en la bibliografía de la nuestra que hasta ahora es la más completa de cuantas bibliografías periódicas se publican sobre Filología española.

[13]. Lettera dattiloscritta, salvo l'aggiunta di una frase finale manoscritta, su carta intestata REVISTA DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA PASEO DE RECOLETOS, 20 MADRID, indirizzata Sr. Don Benedetto Croce.

Agradeciéndole anticipadamente este favor queda da V. affmo¹ y
s.s.q.e.s.m.

R. Menéndez Pidal

Mucho le agradecería el cambio, pues estamos muy necesitados de
revistas.

¹ Per «afectísimo».

14

[20 aprile 1915]

Centro de Estudios Históricos
Revista de Filología Española
Madrid

Querido Señor y Amigo,
hemos recibido los dos números de este año y de la nueva serie en que
entra su estimadísima revista y le agradezco mucho que V. haya acep-
tado el cambio con la nuestra.

De ésta le enviarán enseguida los cuadernos 2 y 3 de 1914 y el primer
cuaderno de 1915.

Mucho desearía que nos enviase, a ser posible, el año 1914 de La
Crítica para poder coleccionarla desde el año de comienzo de la Rev. de
Filol. Esp.

Con afectuoso saludo

R. Menéndez Pidal

[14]. TARJETA POSTAL indirizzata: *A Ch.mo Sgr. Benedetto Croce «La Critica» Trinità Maggiore 12, Napoli (Italia)*, senza data, ma del 20 aprile 1915, in base al timbro postale.

15

Madrid 13 Nov 1915

Señor y amigo,
gracias afectuosas por su estudio sobre Lucrezia d'Alagno.¹ Mucho

[15]. TARJETA POSTAL indirizzata *A Ch.mo Sgr. Benedetto Croce Senatore del Regno, Trinità Maggiore 12 Napoli (Italia)*.

¹ Il riferimento è a *Lucrezia d'Alagno*, «N. Antologia», CLXXXIX (1915), pp. 30-46,

celebro poder conocer a la casta rival de «la muy casta doña María» y su novelesca vida tan elegantemente expuesta por V.

Saludo amistoso de su afectísimo

R. Menéndez Pidal

poi in *Storie e leggende napoletane*, cit., pp. 87-117, in cui è rifiuto *Una poesia spagnola in lode di Lucrezia d'Alagno*, «Arch. stor. Prov. napoletane», n.s., I (1915), pp. 605, 606.

16

21 Oct. 1916

Ilustre colega y amigo,
Recibo *La Spagna nella vita ital. durante la Rinascenza*¹ y leo con el mayor interés la forma definitiva de tantos estudios españoles con que V. ha ilustrado nuestra historia. Mis gracias para el envío.

Con saludo muy afectuoso

R. Menéndez Pidal

[16]. TARJETA POSTAL intestata come la precedente, con l'aggiunta del timbro: BOLOGNA. POSTA ESTERA. VERIFICATO PER CENSURA.

¹ Si tratta della prima edizione, qui già cit., de *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*. Va osservato che già il 10 settembre del 1916 (cf. B. CROCE, G. LATERZA, *Carteggio*, vol. II, 1911-1920, Roma, Bari 2005, p. 569) Croce chiedeva all'Editore l'invio di una copia in omaggio al Menéndez Pidal, che, come si vede, rispondeva già il 21 ottobre. Dell'opera furono date tre traduzioni spagnole. La prima a cura di J. Sánchez Roja, fu edita col titolo *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, Madrid 1925, 255 pp. Una successiva, in base alla II ed. italiana, a c. di Fr. González Ríos, fu pubblicata a Buenos Aires nel 1945, 351 pp., rist. a Sevilla nel 2007.

17

[1923]

Mucho le agradece «Poesia e non Poesia»¹ su devoto y asiduo lector.

Ramón Menéndez Pidal

[17]. Biglietto da visita intestato RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, VENTURA RODRÍGUEZ, 21 senza data, ma databile al 1923.

¹ Si tratta della I edizione di *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del sec. XIX*, Bari 1923, 331 pp. Nel cit. *Carteggio* di Croce e Laterza (vol. III, 1921-1930, pp. 129-30) Croce (da Napoli, mar. 1923) chiede all'Editore l'invio di una copia omaggio per lo studioso spagnolo.

18

[12 luglio 1925]

Mi señor y amigo
muy agradecido por el envío de su edición de *Il Pentamerone*,¹ le
saludo cordialmente.

R. Menéndez Pidal

[18]. TARJETA POSTAL, indirizzata *Ch.mo Sgr. Benedetto Croce, Trinità Maggiore 12 (Italia) Napoli*, che reca nel verso l'intestazione su timbro postale JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS. CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS ALMAGRO, 26, HOTEL, TELEFONO J. 668 MADRID. 12/07/1925.

¹ Si tratta di G. BASILE, *Il Pentamerone, ossia la fiaba delle fiabe*, tradotto dall'antico dialetto napoletano e annotato da B. Croce, Bari 1925, voll. 2, XXXII-392 e IV-356 pp. Una nuova edizione, curata da S. Sbordone Castillet, è stata edita a Napoli nel 2001, XXVII-491 pp.

19

[1928-29]

Saludo afectuoso de Año Nuevo y muy interesado en la lectura de su memoria sobre el Malvezzi.¹

[19]. Biglietto da visita, con il nuovo indirizzo del Menéndez Pidal CHAMARTIN Tº 22-02 S, senza data, ma presumibilmente tra la fine del 1928 e gli inizi del 1929.

¹ Si tratta del saggio *Virgilio Malvezzi e i suoi pensieri politici e morali*, «Atti Acc. naz. Sci. mor. pol. Napoli», LII (1929), pp. 5-41 (poi «Critica», XXVIII, 1930, pp. 384-92 e rist. in *Nuovi saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari 1931, pp. 91-105).

20

24 de Enero de 1929

Prof. Benedetto Croce
Via Trinità Maggiore 12
Napoli. Italia

Ilustre amigo: recibo el ejemplar del folleto «*Realtà e Fantasia nelle memorie di Diego Duque de Estrada*».¹ Mucho le agradezco esta feliz

[20]. Lettera dattiloscritta su carta intestata JUNTA PARA AMPLIACIÓN DE ESTUDIOS. CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS MADRID, all'angolo superiore destro si legge «Almagro 26 Hotel. Teléfono 30.735».

¹ Si tratta del saggio *Realtà e fantasia nelle memorie di Diego Duque de Estrada*, «Atti

contribución a la historia literaria y a la ideología española. Veré si alguien aquí secunda la iniciativa de Vd. en busca de noticias sobre ese autor.

Con este motivo le saluda y se reitera suyo atto.² amigo y colèga

R. Menéndez Pidal

Accad. naz. Sci. mor. pol. Napoli», LX (1929), pp. 84-108, poi in *Vite di avventura, di fede e di passione*, Bari 1936, pp. 323-49.

² Per «atento».

21

[dicembre 1929]

Distinguido e ilustre amigo,
recibo su estudio sobre el *sonetto sul modo di comportarsi nell'avversa fortuna*,¹ cuyas variantes estudiadas por Vd. me ilustrarán en la evolución de las poesías que voy a incluir en un *Romancero* ahora en preparación activa.

Saludo de Año Nuevo de su afectísimo

R. Menéndez Pidal

[21]. TARJETA POSTAL intestata come il n° 18, senza data, ma probabilmente del dicembre 1929, in base al confuso timbro postale.

¹ Si tratta di *A proposito di un sonetto del Trecento sul modo di comportarsi nell'avversa fortuna*, «Atti dell'Accad. naz. Sci. mor. pol. Napoli», LII (1929), pp. 409-21; ristampato in «Arch. stor. Prov. napoletane», n.s., XVII (1931), pp. 11-24, come n° 2 delle «Ricerche di antica letteratura meridionale». Infine raccolto negli *Aneddoti di varia letteratura*, Napoli 1942, vol. I, pp. 7-19; cf. II ed. cit., vol. I, pp. 8-22. Per il riferimento al *Romancero* in preparazione si veda il volume *Estudios sobre el Romancero*, Madrid 1971 e l'altro *Textos medievales españoles. Ediciones críticas y estudios*, Madrid 1976.

22

[1930]

Mi señor y amigo: recibo el aparte deseado,¹ para formar parte de mi colección.

[22]. TARJETA POSTAL intestata come il n° 18, senza data, con il timbro postale illeggibile, ma molto probabilmente del 1930.

¹ Ritengo certo, dall'osservazione compiuta dal Menéndez Pidal, che si tratti del

Muchas gracias por el envío.

Espero ampliar mis indicaciones sobre la importancia de la *Refundición* que hice en *Poesía juglaresca y juglares*; ojalá pueda enviar pronto a V. algo sobre esto.

Suyo atento

R. Menéndez Pidal

saggio *Poesia «popolare» e poesia «d'arte». Considerazioni teorico-storiche*, «Critica», XXVII (1929), pp. 321-39, 401-28, poi in opuscolo a sé, Bari 1930, 54 pp.; infine raccolto in *Poesia popolare e poesia d'arte. Studi sulla poesia italiana dal Tre al Cinquecento*, Bari 1933, pp. 1-64. Va ricordato che il Menéndez Pidal è citato nelle *Annotazioni* che accompagnano il saggio (si cf. ora l'ed. crit., a c. di P. CUDINI, Napoli 1991, pp. 55 e 65).

23

[1934]

Hasta hoy no he podido tener la tirada aparte del estudio sobre tres poetas de la corte de Alfonso V, que le envío por este mismo correo, con una publicación mía sobre la *Supervivencia del poema de Gudrun*.¹

Afectuosamente le saludo, siempre a su disposición

R. Menéndez Pidal

[23]. TARJETA POSTAL come la n° 18, senza data, ma attribuibile al 1934, in base a una annotazione sul testo.

¹ Si tratta del saggio *Supervivencia del poema de Kudrun (Orígenes de la balada)*, «R. Filol. española», XX (1933), pp. 1-59.

24

29 mayo 1940

Exmo¹ Sr B. Croce

Admirado y querido amigo: recibo los números de *La Critica* y el libro sobre Valdés que tanto me interesaba conocer.² Es fortuna para los

[24]. Lettera manoscritta su carta intestata col nome e l'indirizzo madrileno dello studioso, della quale non si conserva la busta.

¹ Per «Excelentísimo».

² Si tratta della *Introduzione all'Alfabeto cristiano di Giovanni di Valdés*, Bari 1938, 67 pp., estr. dall'ed. dell'*Alfabeto cristiano*, corredata di *Prefazione* e di tre *Appendici*.

estudiosos de la literatura española poder disfrutar los puntos de vista que Vd. toma ante las obras leídas y es un placer ir guiado por Vd. en la visita a la Nápoles del XVI. No había tenido yo ocasión, en mis peregrinaciones durante la guerra de España, de leer la Introducción de V. al Alfabeto Cristiano, ni las nuevas cartas valdesianas, tan importantes.

Yo aquí trabajo por recobrar el hilo de los estudios, interrumpidos durante tanto tiempo. Me preocupa sobre todo una historia de la lengua española, aunque no puedo dedicarle atención sostenida, pues la reanudación de mi vida aquí me absorbe en otras ocupaciones. Trabajo también en una historia de la épica, donde espero que la poesía tradicional se abrirá más camino.³

Con afectuoso saludo queda suyo atentamente

R. Menéndez Pidal

³ Sono interessanti gli accenni del Menéndez ai due progetti di Storia della lingua spagnola e di Storia dell'epica, cui egli lavorò a lungo nell'ultimo tratto della sua lunghissima vita. Di esse alcune parti finite sono state edite postume. Si veda *Historia de la lengua española*, a c. di D. CATALÁN, Madrid 2002 (che, insieme a pagine del 1937, cui si allude nella lettera, ne contiene altre successive e in parte già edite). Quanto alla storia dell'epica, cf. *La épica medieval española desde sus orígenes hasta su disolución en el Romancero*, a c. di ID. e M. DEL MAR DEL BUSTOS, Madrid 1992.

25

20 mar. 1945

Sr. Benedetto Croce

Muy estimado señor y amigo: de mucho agrado fue para mí el recibir noticias directas de Vd., aunque algunas sabía siempre por la prensa de aquí, referentes a su vida política. Ahora me alegra saber que ha recobrado Vd. toda su biblioteca, pues buena fortuna es, en tiempos tan calamitosos, no sufrir graves pérdidas de esta clase. Yo he conservado también todos mis libros y he recobrado 5 cajones de mi colección de romances tradicionales y demás papeles de estudio que habrían sido llevados a Barcelona y de allí a Ginebra.

En cuanto a los números de la «Revista de Filología Española» que le falta los recibirá Vd. Mi Centro de Estudios Históricos no existe ya, y yo no he aceptado ser Director del nuevo Instituto que continúa la Revista (solo quedo como Director Honorario); pero he advertido a los nuevos editores que envíen a la Embajada Italiana los números deseados y ayer me han dicho que ya están dadas las órdenes oportunas.

[25]. Lettera manoscritta su carta intestata come la precedente.

Mucho estimo el número de «Aretusa» donde leo con gran interés la manera en que Vd. enfoca la apreciación de *El Burlador de Sevilla*,¹ ensanchando el concepto de la «sacra representación». Agradezco también especialmente a la señora doña Alda el estudio sobre la poesía de Góngora,² asistiendo por completo a su actitud de mantener las dos épocas en la vida poética del autor: mucho deseo ver los últimos capítulos de tan esmerado estudio.

Ruego a Vd. no olvidarme cuando pueda remitirme el Calderón.³ Como recordatorio van algunas publicaciones mías encomendadas a la amabilidad del señor Embajador. No tengo ejemplares de una conferencia que di en Lisboa sobre el concepto de poesía tradicional y poesía popular,⁴ en que aludía a Vd., pero la reimprimirán en Buenos Aires y podré remitírsela cuando la reciba de allá.

Afectuosamente le saluda

R. Menéndez Pidal

¹ Il Menéndez Pidal si riferisce a «*El Burlador de Sevilla*», «Aretusa», I, 5-6 (nov. 1944-gen. 1945), pp. 1-8, poi «Quad. Critica», 6 (1946), pp. 70-76, e in *Letture di poeti e riflessioni sulla teoria e critica della poesia*, Bari 1950, pp. 43-51.

² Per gli studi di A. Croce su Góngora ai quali fa cenno il Menéndez Pidal si tratta dei primi capitoli del libro su *La poesía de Luis de Góngora* pubblicati su «Critica», XLII (1944), pp. 155-83 e nei primi due «Quad. Critica» del 1945. Si tratta complessivamente dei cap. I-VI.

³ Credo che si riferisca al prestito di qualche libro servito al Croce per il suo *Calderón*, nella «Critica», XLI (1936), pp. 173-88, poi in *Letture di poeti*, cit., pp. 2-42.

⁴ Si tratta del saggio *Poesía tradicional en el Romancero Hispano-Portugués*, «B. Acad. Ciencias Lisboa», XV (1943), pp. 5-31.

luglio 1945

Raccolti nella casa campestre del grande amico col quale ci intrattiamo spesso parlando di Lei, di Loro, dell'Italia mandiamo un cordialissimo saluto.

T. Gallarati Scotti

Muy honrado de la gratisima amistad del Duque Gallarati Scotti le recordamos con admiración y muy grande afecto.

R. Menéndez Pidal

[26]. Si tratta di un biglietto da visita del Menéndez Pidal che reca le parole di saluto di pugno del Gallarati Scotti, con l'aggiunta di poche parole del Menéndez.

Roma 19 junio 1952

Mi admirado y querido amigo: tenía pensado ir a Nápoles antes de abandonar a Roma, pero una escapada que he hecho a la Biblioteca Nacional de Florencia me convenció de que no resisto bien las molestias del calor extraordinario de estos días, aumentadas con el trastorno que los viajes traen consigo.

Tengo pues que renunciar al deseo de volver a verle ahí en su magnífico Instituto Histórico, pero antes de regresar a España, quiero expresarle en estas líneas mi más viva gratitud por el interés mostrado por Vd. hacia mi candidatura para el premio Feltrinelli,¹ interés que añade mayor honor y precio a la distinción que me ha otorgado la Academia dei Lincei.

Mándeme en cualquier cosa en que pueda serle útil allá en Madrid, y con grato recuerdo para sus hijas, en especial para la hispanista Alda, le saluda muy afectuosamente

R. Menéndez Pidal

[27]. Lettera manoscritta su carta intestata REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE BELLAS ARTES EN ROMA-PARTICULAR.

¹ Si riferisce al Premio internazionale «Antonio Feltrinelli» a lui attribuito nel 1952, per la «Critica Letteraria», insieme a quello assegnato a Thomas Mann per «L'arte letteraria».

Molti distinti e cordiali saluti dagli amici madrileni estensibili alla famiglia tutta e particolarmente ad Alda.

[...]
R. Menéndez Pidal
Miguel Herrero
Manuel Muñoz Cortés

Leopoldo Planco
Enrique [...]

[28]. Cartolina illustrata con «La Anunciación» del Beato Angelico, presente nel Museo del Prado di Madrid, indirizzata a N. *Sre Benedetto Croce via Mariano Semmola, 16 Nápoles Italia.*

29

16 mar. 1949

Señorita Alda Croce,

Muy distinguida señorita: hace días recibí *Poesía araba*, cuya traducción, a lo que puedo juzgar, me parece excelente.¹ Ignoro la dirección postal del señor Ruggiero. Ruego a Vd. le diga mi agradecimiento.

Otro favor pido a Vd.: ¿no podrá el editor Laterza enviarme cuatro o cinco ejemplares más? El recibido lo he tenido que regalar.

Vd. me anunció hace tiempo la traducción del *Prólogo* a la *Historia de España*.² Si ese propósito perdura, acaso piensen poner alguna nota para lector extranjero. El editor inglés me pidió auxilio para esto, y un discípulo mío hizo un proyecto de anotación. Si lo desean ahí, pídanmelo.

Con muy atento saludo, que ruego haga extensivo a su Padre, queda siempre suyo afectísimo servidor.

R. Menéndez Pidal

[29]. Lettera manoscritta su carta intestata del Menéndez Pidal, CHAMARTIN-MADRID, indirizzata ad Alda Croce.

¹ Si tratta della traduzione, a c. di E. Ruggiero, dei saggi raccolti sotto il titolo *Poesía araba e poesía europea e altri saggi*, Bari 1949, 205 pp.

² Il Menéndez Pidal si riferisce al *Prólogo* della grande *Historia de España* (vol. I, Madrid 1947, pp. I-III), da lui diretta. Di esso, lo stesso E. Ruggiero, curò una trad. it. *Gli Spagnoli nella storia*, Bari 1951, 184 pp.

30

Madrid 4 de Febrero 1952

Muy distinguida amiga,

Unas líneas para enviar a usted las fotografías que hice durante nuestra visita, agradeciéndoles de nuevo al mismo tiempo la cordialidad con que nos recibieron.

Mi padre está muy contento de poder conservar este recuerdo de su entrevista con el admirado amigo que es para él el profesor Croce. En cuanto a mí, debo decir que de todo lo que traje de Italia es la foto de su padre lo que estimo en más.¹

[30]. Lettera dattiloscritta su carta intestata GONZALO MENÉNDEZ PIDAL indirizzata a Sr.a Alda Croce Nápoles.

¹ Si tratta di una foto che ritrae il Menéndez Pidal, B. Croce e F. Nicolini, scattata in

Muchos saludos para toda la familia de su afmo²

G. Menéndez Pidal

occasione della visita a Napoli dell'insigne storico e filologo spagnolo, nel 1952 (su proposta dello stesso Nicolini, avanzata nel Consiglio generale della Società nazionale di scienze, lettere e arti del 23 novembre 1951). Il Menéndez Pidal fu allora onorato altresì dall'Università di Napoli, dall'Istituto orientale e dall'Accademia pontaniana, che il 9 maggio del 1950 lo aveva accolto tra i propri soci corrispondenti.

² Per «afectísimo».

31

Madrid 10 Enero de 1921

Exmo¹. Sr. D. Benedetto Croce,

Distinguido amigo: En 1924 se cumplen los 25 años de profesorado de Don Ramón Menéndez Pidal, y con este motivo, un grupo de sus discípulos y amigos ha pensado en hacerle un homenaje que consistirá en la publicación de dos volúmenes de trabajos originales.

Seguros de que Vd. simpatizará con esta idea, esperamos que se adhiera a ella y contribuya a ponerla en práctica prometiéndonos una nota breve o un estudio que a ser posible no exceda de 30 páginas de impresión en tamaño de cuarto mayor (o sea 17 cm. X 9 cm. de caja de imprenta).

Le agradeceríamos nos contestara lo antes que pueda para poder formar la lista de adhesiones, y esperamos también que antes de fin de Abril de este año nos diga el título de su estudio y las proporciones aproximadas del mismo.

Los artículos podrán ser escritos en español, catalán, portugués, francés, italiano, inglés, alemán o latín, y deberán enviárenos antes del 31 de diciembre de 1922.

Escribimos a usted esta carta en nombre de nuestros compañeros Don Federico de Onís, Don Alfonso Reyes, Don Vicente García de Diego y Don Justo Gómez Ocerín que con nosotros forman la comisión ejecutiva de este homenaje.

[31]. Lettera di invito allo «Homenaje a D. Ramón Menéndez Pidal para conmemorar en 1924 sus veinticinco años de profesorado». Alla lettera è unito il *dépliant* illustrativo con i nominativi degli studiosi sollecitati, distinguendo tra quelli che hanno già aderito e inviato il proprio contributo, quelli che hanno aderito, indicando il titolo del proprio contributo e quelli che ancora non hanno proposto il proprio tema.

¹ Per «Excelentísimo».

En espera de su grata contestación son de usted sus más attos² amigos

Américo Castro
T. Navarro Tomás
Antonio G. Solalinde

Toda la correspondencia deberá dirigirse a D. Américo Castro. La-
gasca 117. Madrid.

² Per «atentos».

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 2011*

2010-11

Michele Affinito*
Federico Anghelè
Francesco Baroni
Emanuele Catone
Domenico Cecere
Michelina Di Cesare
Gennaro Ferrante
Anna Gargano
Davide A. Grippa
Patrick Karlsen

Florence Le Bars
Andrea M. Martolini
Alfonso Musci
Antonio Petrossi
Marco Scalenghe
Emilia M.G.C. Scarcella
Federico Silvestri
Pasquale Terracciano
Marco Viscardi

*I nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

I. 1967-68 (1968), pp. 472, con 4 tavole f.t. [ISBN 88-15-01600-7].

Premessa. MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nella prima Accademia platonica*. MARCELLO GIGANTE, *Teatro greco in Magna Grecia*. HANS KLEES, *Beobachtungen zu den Sklaven Xenophons*. GIULIANO CRIFÒ, *Per una lettura giuridica dei Topica di Cicerone*. FRANCESCO LAZZARI - ANNA MAIORINO, *Senso del tempo e nostalgia del passato in Aelredo di Rievaulx*. EMILIO CRISTIANI, *La consorteria De Crespignaga e l'origine degli Alvarotti di Padova (secoli XII-XIV)*. INNOCENZO CERVELLI, *Giudizi seicenteschi dell'opera di Paolo Paruta*. JEAN-MICHEL GARDAIR, *Le roman italiani au XVII^e siècle: naissance et crise d'un genre dans la trilogie romanesque de Gio. Francesco Biondi*. GUSTAVO COSTA, *Lettere inedite di Giuseppe Mazzini a Sarah Freeman Clarke, Giuseppe Avezzana, Elisabeth Nichol e Thomas Haines Dudley*. GIANFRANCO VOLPE, *La crisi del sistema giolittiano in un discorso parlamentare di Arturo Labriola*. CHARLES F. DELZELL, *Pius XII and Mussolini's Italy at the outbreak of world war II*. LANFRANCO ORSINI, *La parabola di Palazzeschi*. GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI, *L'Istituto italiano per gli studi storici. I primi venti anni*. Lettera di GIORGIO LEVI DELLA VIDA.

II. 1969-70 (1971), pp. VIII-464, con 22 tavole f.t. [ISBN 88-15-01601-5].

PIA DE FIDIO, *Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico*. JEAN-MICHEL CROISILLE, *L'art de la composition chez Suétone, d'après les Vies de Claude et de Néron*. GIORGIO JOSSA, *Melitone e l'A Diogneto*. SILVANO BORSARI, *Il crisobullo di Alessio I per Venezia*. IVANA FORNERA, *La versione castigliana di Livio di Pero López de Ayala*. ALDO MAZZACANE, *Umanesimo e sistematiche giuridiche in Germania alla metà del Cinquecento: Joannes Thomas Freigius negli anni della sua formazione intellettuale*. JOHN J. RENALDO, *A seventeenth century jesuit historian: Daniello Bartoli*. JUTTA KERN, *Johann Carl Jacob Gersts Bedeutung für die Berliner Dekorationsmalerei*. ISA GUERRINI ANGRISANI, *La questione della libertà d'insegnamento in Francia nei primi decenni del secolo XIX e il corso di J. Michelet ed E. Quinet al Collège de France nel 1843*. FRANCO CALE, *Motivi patriottici nella fortuna del teatro italiano dell'Ottocento in Croazia*. GIANGAETANO BORTOLOMEI, *Storia e conoscenza storica in Karl Mannheim*.

III. 1971-72 (1975), pp. VIII-328. [ISBN 88-15-01602-3].

ALFREDINA STORCHI MARINO, *La tradizione plutarchea sui «collegia opificum» di Numa*. ELIO LO CASCIO, *Patrimonium, ratio privata, res privata*. ALFONSO LEONE, *Tradizione e nevrosi in Otlone di Sant'Emmerano*. GIANMARIO ANSELMI, *Il Medioevo per Machiavelli: un problema di analisi storica e di funzionalità politica*. ARNALDO TESTI, *Richard Hofstadter, uno storico liberale tra conflitto e consenso*. ANNA BOZZO, *L'Islam tra religione e politica*.

IV. 1973-75 (1979), pp. VIII-396, con 1 tavola f.t. [ISBN 88-15-01603-1].

GIORGIO BONAMENTE, *La storiografia di Teopompo tra classicità ed ellenismo*. MOMČILO SPREMIĆ, *Gli Slavi tra le due sponde adriatiche*. VIVIANA BONAZZOLI, *L'economia agraria nella società della Puglia cerealicolo-pastorale nel XVIII secolo*. FRANCESCA BELLAVIGNA, *L'«Esprit» di Emmanuel Mounier*. FRANCESCO BENVENUTI, *Kirov nella politica sovietica, 1933-1934*. GIOVANNI PUGLIESE CAR-

RATELLI, *Ricordo di Raffaele Mattioli*. ALESSANDRO PEROSA, *Ricordo di Tammaro De Marinis*.

V. 1976-78 (1982), pp. VIII-436. [ISBN 88-15-01605-8].

MARISA GHIDINI TORTORELLI, *Miti e utopie nella Grecia antica*. AGOSTINO MARSONER, *La struttura del proemio di Parmenide*. MAURIZIO D'ORTA, *Il divieto per i senatori di possedere navi ex lege Iulia de pecuniis repetundis. Nota sulla legislazione cesariana del 59 a.C.* PIER MARIA CONTI, *Duchi di Benevento e regno longobardo nei secoli VI e VII*. ANGELA GROPPI, *Analisi della struttura socio-professionale di una sezione di Parigi all'epoca della Rivoluzione francese: i «Granvilliers»*. GIOVAN BATTISTA VACCARO, *K. Grün e il «vero» socialismo in Germania*.

VI. 1979-80 (1983), pp. VIII-348. [ISBN 88-15-01606-6].

CARLA FERRETTO, *Kaukon, Eleusi e Flia*. VALERIA MEATTINI, *Quomodo vivendum est? Appunti sul pitagorismo del Gorgia*. BRUNO FIGLIUOLO, *Gli Amalfitani a Cetara: vicende patrimoniali e attività economiche (secc. X-XI)*. DIEGO QUAGLIONI, *«Nembrot primus fuit tyrannus». 'Tiranno' e 'tirannide' nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. 1, 2, 16 di Alberico da Rosate (c. 1290-1360)*. ALFONSO LEONE, *Caratteri dell'economia mercantile pugliese (1467-1488)*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico della Mandragola*. ANGELA SCHINAIA, *L'interpretazione gentiliana di Kant nel Rosmini e Gioberti e la prima formazione dell'attualismo*. ROBERTO PERTICI, *Alle origini della «filosofia politica» di Giovanni Amendola (1908-1912)*. GERARDO PADULO, *Un prefetto conservatore (1909-1925) Angelo Pesce*. ASSUNTA ESPOSITO, *Gli storici tedeschi fra Impero e Repubblica (1914-1933)*.

VII. 1981-82 (1987), pp. VIII-272. [ISBN 88-15-01562-0].

FRANCESCO PIRO, *Jus-Justum-Justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz*. MARCELLO MUSTÈ, *Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione francese nei 'kreuznacher Hefte'*. GENNARO SASSO, *La «buia incandescenza della fiamma»*. LUIGI SCARAVELLI, *La questione degli «opposti»*. MAURO VISENTIN, *Identità e differenza. Le conclusioni della «Critica del capire»*. ELENA SANESI, *Le «Carte Cantoni» all'Istituto italiano per gli studi storici*.

VIII. 1983-84 (1988), pp. VIII-364. [ISBN 88-15-01908-1].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1986-87*. MARIAN WE-SOLY, *L'«argomento proprio» di Gorgia*. EMIDIO SPINELLI, *Le massime di Democrito sull'amicizia*. ALESSANDRA BERTINI MALGARINI, *Seneca e il tempo nel 'De brevitate vitae' e nelle 'Epistulae ad Lucilium'*. MARIA CESA, *Tendenze della storiografia profana in lingua greca tra il IV e il VI secolo d.C.* GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico dei «Decennali» di Niccolò Machiavelli*. LEONE PARASPORO, *Sulla storia della «Logica» di Hegel. Saggio di confronto tra le due redazioni della «Dottrina dell'essere»*. GERARDO PADULO, *Contributo alla storia della massoneria da Giolitti a Mussolini*. MAURIZIO VITALE, *Commemorazione di Riccardo Bacchelli*.

IX. 1985-86 (1990), pp. VIII-344. [ISBN 88-15-02738-6].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1988-89*. FRANCA RAGONE, *Le «Croniche» di Giovanni Sercambi: composizione e struttura dei prologhi*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico del «De principatibus»*. ALAIN DUFOUR, *Alcune considerazioni sulla storia religiosa del Cinquecento*. MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Filosofia postaristotelica o filosofia ellenistica: storia di un concetto storiografico*. FABIO PALCHETTI, *Sulla dottrina dell'essere necessario nell'ultima filosofia di Schelling*. ANGELA SCHENALÀ, *Due lettere di Donato Jaja e Sebastiano Maturi (1889)*. GENNARO SASSO, I «Taccuini di lavoro» di Benedetto Croce. *Significato e questione filologica*. CINZIO VIOLANTE, *Appunti sulla formazione di Gioacchino Volpe*. GIROLAMO ARNALDI, *Commemorazione di Ernesto Sestan*.

X. 1987-88 (1991), pp. VIII-424. [ISBN 88-15-03164-2].

GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico. 1990-91*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 1990-91*. FAUSTO MORIANI, Σεμνῶς πάνυ σιγῆ (Fedro 275D 6): *i luoghi platonici del silenzio*. GIUSEPPINA MARTINO, *Cbi è il δεσπότης dei satiri e di Sileno negli «Ichneutae» di Sofocle?* ATTILIO MASTROCINQUE, *La guerra di successione siriana. Realtà storica o invenzione moderna?* LUCA SOVERINI, *Il significato di παρακαπηλεύειν in un'iscrizione proveniente dallo Heraion di Samo (III a.C.)*. AGOSTINO MARSONER, *Una citazione omerica di Bruto*. VITTORIO DELLE DONNE, *Per una nuova edizione dei «Principi di etica» di Ierocle stoico (P. Berol. 9780)*. AMALLA BETTINI, *Il dibattito sullo stato dell'anima fra la morte e la resurrezione nel Seicento inglese*. ANNALISA CAPRISTO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*. CLOTILDE BERTONI, *Dal romanzo alla scena: note sul personaggio femminile nella commedia settecentesca*. CLAUDIA MELICA, *Lettere di Giuseppe Mantovani a Carlo Cantoni (1888-1896)*. LIDIA HERLING-CROCE, *Sei lettere di Benedetto Croce ad Antonio Labriola (1898-1899)*. GENNARO SASSO, *Sulla genesi dell'Istituto italiano di studi storici. La scelta del primo direttore*. OVIDIO CAPITANI, *Medioevo e Mezzogiorno dopo la lezione di Croce: una riconsiderazione*.

XI. 1989-90. *Studi per Adolfo Omodeo* (1993), pp. VIII-672.

[ISBN 88-15-03780-2].

GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico. 1991-92*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 1991-92*. GRAZIANO ARRIGHETTI, *Notte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo (Th. 211-25)*. ENZO PUGLIA, *A proposito di due epigrammi dell'antologia palatina*. AGOSTINO MARSONER, *La struttura ad anello nel grande fregio della «Villa dei Misteri»*. FULVIA FONTANA, «Fetialis fui». *Note sull'indictio belli di Ottaviano contro Cleopatra (32 a.C.)*. ELIODORO SAVINO, *Per una reinterpretazione della «Germania» di Tacito*. GENNARO SASSO, *Machiavelli, «Ambizione», 1-60*. LUIGI PICCIONI, *Montagne appenniniche e pastorizia transumante nel regno di Napoli nei secoli XVII e XVIII*. RALF KRAUSE, *Documenti per la storia della Real Cappella di Napoli nella prima metà del Settecento*. ANGELICA NUZZO, *Storia della filosofia tra logica ed eticità: considerazioni sul ruolo e la collocazione sistematica della «idea» di filosofia in Hegel*. DARIO BIOCCHA, *Realtà economiche e resistenze allo sviluppo. Napoli e il dibattito sul Risascimento*. EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA, *Lettere di Benedetto Croce e Werner Günther (1926-1950)*. SANJA ROIĆ, *Storia e sorte dell'Europa nella corrispondenza inedita di Benedetto Croce e Herbert A.L. Fisher*. MARCELLO GIGANTE, *Adolfo Omodeo educatore*. MARCELLO MUSTÈ, *Il pensiero politico di Adolfo*

Omodeo. MARIOLINA RASCAGLIA, *Bibliografia di Adolfo Omodeo*. MARIO REALE, *Storia, cultura e politica. Una rilettura della Cultura francese nell'età della Restaurazione*. FULVIO TESSITORE, *Omodeo tra storicismo e storicismo*. PIERO TREVES, *Omodeo studioso di storia antica*. LUISA AZZOLINI, *Note in margine alla tesi di laurea di Federico Chabod: «Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli»*. ELENA SANESI, *Sul carteggio Mantovani-Cantoni: una postilla*.

XII. 1991-94. *Studi per Ettore Lepore* (1995), pp. XXXIV-712.

[ISBN 88-15-05179-1].

Bibliografia di Ettore Lepore. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico*. 1992-93. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico* 1993-94. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto* 1992-93. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto* 1993-94. GIOVANNI FERRARA, *Sul Gorgia*. FAUSTO MORIANI, *Un'interpretazione di Platone*, Cratilo, ... 383a 1-384c 8; 440d 2-c7 ...; 390d 7-e 4. ALESSANDRA INGLESE, *Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche*. LUCA SOVERINI, *Il silenzio ed il commercio nella Grecia classica*. GIUSEPPE NENCI, *Atene e Sparta*. Ὀφθαλμοὶ τῆς Ἑλλάδος. LUISA BREGLIA PULCI DORIA, *Argo Amfilochia, l'Alkmaionis e la tradizione di Eforo*. BENEDETTO BRAVO, «Hera dei Siceli», «dea di Hybla» e «Demeter Signora di Enna». *Alcune ipotesi relative alla storia religiosa e politica dei Siceli e dei Sicelioti*. INNOCENZO CERVELLI, *Note su Onias III e Gesù Ben Sira*. ALFREDINA STORCHI MARINO, *Il rituale degli Argei tra annalistica e antiquaria*. ELIO LO CASCIO, *I togati della «formula togatorum»*. RICCARDO DI GIUSEPPE, *Gli attributi del potere e del centro nel De re publica di Cicerone*. ATTILIO MASTROCINQUE, *Guerra di Troia e guerra civile in Orazio*. FEDERICO DE ROMANIS, *Occupare principem adhuc vacuum: la carriera di Plinio il Vecchio e l'assedio di Gerusalemme*. ADRIANO GIOÈ, *Il medioplatonico Severo: testimonianze e frammenti*. STEFANO PALMIERI, *Aristocrazia e amministrazione palatina nella Benevento longobarda dell'XI secolo*. GENNARO SASSO, *L'«Asino» di Niccolò Machiavelli: una satira antidantesca. Considerazioni e appunti*. GIOVANNI MISSAGLIA, *La concezione cartesiana delle leggi di natura: Descartes spinozista?* NICOLA MATTEUCCI, *Tocqueville e il mondo classico*. PIERO TREVES, *Gli studi classici nell'Italia del Novecento*. PAOLO MARANGON, *Aspetti della formazione religiosa di Antonio Fogazzaro*. MARTA HERLING, *Le Riflessioni sulla storia di Witold Kula*. EMILIO GABBA, *Ricordo di Ettore Lepore*. FULVIO TESSITORE, *Ettore Lepore e la storia della storiografia*. MARCELLO GIGANTE, *Piero Treves* (1911-1992).

XIII. 1995-96. *Studi per Giovanni Spadolini* (1997), pp. XVIII-772.

[ISBN 88-15-05793-5].

Bibliografia di Giovanni Spadolini. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1994-95. GIOVANNI FERRARA, *Caratteristiche della storia di Tuciddide*. LUCA SOVERINI, *Nota sulla σοφία di Senofane*. AGOSTINO MARSONER, *La prospettiva storico-politica delle «Vite Parallele»*. FARA NASTI, *Note sulla politica filosenatoria di Alessandro Severo con particolare riferimento alla Historia Augusta*. GIOVANNI BENEDETTO, *Diptychum callimacheum*. DANIELA COPPOLA, *Dioniso Cretese nelle lamine auree*. PAOLA GLORIA GAIARIN, Ἐτηρίς nel Philogelos di Ierocle e Filagrino e nell'Etymologicum Magnum. MARIA PATRIZIA CORSINI, *Il λόγος nell'opera di Caio Mario Vittorino: verbo creatore e discorso*. STEFANO PALMIERI, *Una questione di politica estera altomedievale: i Longobardi e Gaeta*. DANIELA TALLINI, *La chiesa di San Giovanni a mare di Gaeta: una nuova interpretazione*. MARINO ZABBIA, *Il*

«Chronicon» di Domenico di Gravina. *Aspetti e problemi della produzione storiografica notarile nel Mezzogiorno angioino*. RITA MARIA COMANDUCCI, *Politica e storiografia nella visione di un oligarca fiorentino*. GIUSEPPE GALASSO, *L'Italia del Quattrocento, Italia della «bilancia»*. GIORGIO INGLESE, *Postille machiavelliane. Codici del 'de principatibus': il ms. Par. it. 709*. CHIARA EGIDI, *Tommaso Costo e la poesia di Lepanto*. FRANCESCO GIANCANELLI, *Bertrando Spaventa e la psicologia scientifica*. PIERPAOLO CICCARELLI, *Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in Essere e tempo*. ALFONSO IAQUINANDI, *L'insegnamento dell'Economia politica a Napoli (1900-1940)*. GENNARO SASSO, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*. VALERIO PETRARCA, *Le fonti orali per la storia del Mezzogiorno*.

XIV. 1997. *Studi per Carlo Antoni* (1997), pp. VIII-596.

[ISBN 88-15-06274-2].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1995-96. MARCELLO GIGANTE, *Il destino di Astianatte*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto* 1996-97. GENNARO SASSO, *Ricordo di Carlo Antoni*. GIANLUCA CUNIBERTI, *La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo ed Androcle nell'ottavo libro di Tucidide*. ROSARIA CIARDIELLO, *Il culto di Cassandra in Daunia*. UMBERTO ROBERTO, 'Βασιλεὺς φιλόανθρωπος': *Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente*. ANNA MASTROIANNI, *Francesco Petrarca, una vita di viaggi e avventure: frammenti narrativi nell'epistolario*. PAOLA CIMINO, *Uno, infinito e minimo in Giordano Bruno*. MASSIMO RINALDI, *Una scienza per il principe. Architettura e buon governo nel Trattato delle fortificazioni di Mario Galeota*. GERMANO ROSA, *La «religione politica». Repubblica di Venezia e Corte di Roma nei Pensieri di Fulgenzio Micanzio*. LUCIO TUFANO, *Francesco Saverio De Rogati (1745-1827). Poeta per musica*. CARLO ANTONI, *Tre saggi storici*. PAOLA CAVINA, *Di un 'sottile equivoco': Benedetto Croce e la medievistica*. EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA, *Lettere di Rudolf Borchardt e Benedetto Croce (1923-1944)*. MONICA MATTIOLI, «Ernesto»: *un brano del «Romanzo familiare» di Umberto Saba*. GENNARO SASSO, CINZIO VIOLANTE, MARCELLO GIGANTE, GIROLAMO ARNALDI, HANNO HELBLING, PATRIZIA LANZALACO, OVIDIO CAPITANI, *Per i cinquant'anni dell'Istituto. Una lettera inedita di Carlo Antoni a Benedetto Croce*.

XV. 1998 (1999), pp. VIII-746. [ISBN 88-15-07156-6].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1997-98. ROSARIO VILARI, *Storia e giudizio storico*. PAOLO FAIT, *Endoxa e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele*. ESTER SALVATO, *L'encomio a Scopas*. GIANLUCA D'AGOSTINO, *Sul rapporto tra l'Umanesimo e la musica. Proposte e annotazioni*. SABINA DE CAVI, *Le incisioni di Mattäus Greuter per le Epistole heroiche di Antonio Bruni (1627-28). Ipotesi di una collaborazione editoriale al principio del Seicento*. SILVANA D'ALESSIO, *Un'esemplare cronologia. Le rivoluzioni di Napoli di Alessandro Giraffi (1647)*. MARIA MARANDINO, *Ugo Foscolo e Dionisio Solomos. Profeti dello spirito e della patria*. LEONE PARASPORO, *Sul problema della differenza tra l'essere e il nulla nella Logica di Hegel*. DAVIDE SPANIO, *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*. STEFANO MASCHIETTI, *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*. PAOLA CAVINA, *In margine a un rapporto di studio e di vita: alcune lettere di Giorgio Falco a Benedetto Croce*. JACOPO IACOBONI, *Identità, evento. Heidegger e la questione della contingenza*. LUIGI PEDRAZZI, *Fabio Luca Cavazza*.

XVI. 1999 (2000), pp. VIII-728. [ISBN 88-15-07694-8].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1998-99*. ANTONIO BANFI, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del «circolo di Pericle»*. Note di cronologia e di storia. ROBERTA FABIANI, *La questione delle monete ΣΥΝ: per una nuova interpretazione*. MAURO VISENTIN, *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele*. Breve commento filosofico del De interpretatione. GIUSEPPE GALASSO, *Aspetti della storia del Regno di Napoli sotto Filippo II*. ANNALISA ROSSI, *Interpretazione e analisi del cogito cartesiano*. BARBARA ANN NADDEO, *The science of man as the science of society. Medical anthropology in the Kingdom of Naples (1760-1790)*. STEFANO BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*. ROBERTA PICARDI, *Progetto di sistema e concezione etica nel primo Fichte: dal Saggio di una critica di ogni rivelazione alla Praktische Philosophie*. CATERINA GENNA, *Lettere di Guido Villa a Carlo Cantoni (1894-1908)*. MATILDE IACCARINO, *Agitazioni operaie e lotte popolari all'ILVA di Bagnoli durante il 'biennio rosso'*. ADRIANO ARDOVINO, «Salvare l'intenzionalità». Note sull'interpretazione heideggeriana di Fichte. GUIDO DI MUCCIO, *Heidegger, Agostino e l'antropologia*. GENNARO SASSO, *Gli esordi di Ernesto De Martino. Questioni preliminari*.

XVII. 2000 (2001), pp. VIII-798. [ISBN 88-15-08487-8].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1999-2000*. GIANLUCA CHIADINI, *Lasa in Etruria*. FRANCESCO FRONTEROTTA, *La dottrina eleatica dell'«unità del tutto»: Parmenide, il Parmenide platonico e Aristotele*. PAOLO FALZONE, *Il Convivio e l'amicizia secondo i filosofi*. ROSALBA DI MEGLIO, *Osservanza francescana e società nel Mezzogiorno angioino-aragonese*. ELISABETH BORGOLOTTO, *Mele di Salomone da Sessa: un banchiere campano nella Firenze della metà del Quattrocento*. JUAN MANUEL FORTE, *La critica maquaveliana del papado y algunas fuentes del antibierocratismo italiano*. CONCETTA PENNUTO, *Armonia, astronomia, medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana*. PETRA SCHWARZ, «Translatio Lauretana». *Zeugnisse marianischen Pilgerwesen in den südlichen Niederlanden*. MARIA TOSCANO, *Gaetano Maria Gagliardi (1758-1814). Una testimonianza intellettuale a Napoli tra Settecento e Ottocento*. FULVIO TESSITORE, *Vincenzo Cuoco e la rivoluzione napoletana del 1799*. STEFANIA PIETROFORTE, *Il ruolo della filosofia rosminiana nel sintetismo di Emilio Cbiocchetti*. ALESSANDRA PENNA, *Henri Bergson: l'irrisolta questione di coscienza e durata*.

XVIII. 2001 (2003), pp. VIII-344. [ISBN 88-15-09176-9].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 2000-01*. ANTONIO BANFI, *Cauterium bonum est. Note a C.Th. 16, 2, 20*. ALESSANDRO BOCCIA, *Appunti sulla presenza di Stazio nella Divina Commedia*. GENNARO SASSO, *L'ananke di Ulisse*. FRANCESCA TERRACCIA, *Cronache di vita quotidiana in un monastero femminile del Cinquecento: S. Agnese a Milano*. CLAIRE CHALLÉAT, *Les fêtes à Naples aux XVI^e et XVII^e siècles*. MARCO CICCARELLA, *La dialettica hegeliana per il riconoscimento: genesi mancata dell'autocoscienza*. GENNARO SASSO, *Federico Chabod*.

XIX. 2002 (2005), pp. VIII-510. [ISBN 88-15-10300-7].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 2001-02*. ANNA CARAMICO, *Il lessico dell'utensileria agricola nei tragici greci*. FRANCESCO NERI, *Dedalo, i Daidaleia e Aristeo: considerazioni sulla presenza mitica di Dedalo in Sardegna*.

SOPHIE KAUFFMANN, *De civitas à castrum: la ville de Cumes aux V^e-VII^e siècles apr. J.C.* CARLO MOGGIA, *Media vita in morte sumus: le pratiche testamentarie bassomedievali «pro remedio anime» a Genova e nel Genovesato (sec. XIII).* GENNARO SASSO, «*Soleva Roma che il buon mondo feo, I due soli aver*» (Purg. XVI 106-107). NICHOLAS WEBB, *Prudence and Prime-Minister Pontano's Proto-Aesthetics.* FRANCESCO BISSOLI, *Là si ride, qui si muor. La librettistica italiana dell'Ottocento di ispirazione shakespeareana e hugliana fra schemi classicistici e suggestioni romantiche.* VINCENZO MARTORANO, *In margine alla polemica Croce-Bernheim. Riflessioni sulla struttura teorica della Memoria del 1893.* GIOVANNI SEDITA, *L'esautorazione del «duce del sindacalismo fascista».* SARA ZURLETTI, *Il contributo di Adorno al Doktor Faustus di Th. Mann alla luce del loro carteggio.* STEFANO MASCHIETTI, *Sul problema della rappresentazione logica e storica della verità.* STEFANIA PIETROFORTE, *Lettere di Benedetto Croce ed Emilio Chiocchetti.*

XX. 2003-04 (2005). *Studi per Vittorio de Caprariis*, pp. L-406. [ISBN 88-15-10927-7].

Bibliografia di Vittorio de Caprariis. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2002-03. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 2003-04.* MARCO GALLARINO, *Note sulla dottrina della causazione nel pensiero di Dante Alighieri.* AISLINN LOCONTE, *Royal Patronage in the Regno: Queen Giovanna I d'Anjou and the Church and Hospital of Sant'Antonio Abate in Naples.* ANDREA GUIDI, *Due inediti dell'epistolario machiavelliano.* DANIELE SANTARELLI, *La riforma della chiesa di Paolo IV nello specchio delle lettere dell'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero.* ROBERTO PERTICI, *Croce e Keynes nel 1922. Note a uno sconosciuto saggio crociano.* BENEDETTO CROCE, *Il problema della popolazione sotto l'aspetto filosofico.* TAKESHI KURASHINA, *Un traduttore giapponese dell'Estetica. Le lettere inedite di Benedetto Croce e Baba Yoshinobu (1926-1927).* STEFANO MASCHIETTI, «*La filosofia è nata grande*». *Un commento a M. Heidegger, Introduzione alla metafisica (1935).* GENNARO SASSO, *Croce nei suoi ultimi anni.* GENNARO SASSO, *Croce: l'errore, il male, l'utile.* EMMA GIAMMATTEI, *Croce e le letterature d'Europa tra le due guerre.* VITTORIO DE CAPRARIIS, *Il giardino incompiuto di Turcaret.*

XXI. 2005 (2007), pp. VIII-290. [ISBN 978-88-15-11832-5].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 2004-05.* AGOSTINO MARSONER, *L'enigma di Moira nei poemi omerici.* MARCO GALLARINO, *Il soggetto degli elementi: note sul ventinovesimo canto del Paradiso.* DANIELE SANTARELLI, *A proposito della guerra di Paolo IV contro il regno di Napoli. Le relazioni di papa Carafa con la Repubblica di Venezia e la sua condotta nei confronti di Carlo V e Filippo II.* MASSIMO ROSSI, *Figure della storia e della cultura napoletana nei 'Dialoghi' del Tasso.* GENNARO SASSO, *Scaravelli e il giudizio.* MARTA HERLING, *L'insurrezione di Varsavia in alcune pagine di Gustav Herling.* NATALINO IRTI, GENNARO SASSO, OVIDIO CAPITANI, CLAUDIO CESA, MARTA HERLING, GIORGIO INGLESE, *Per i sessant'anni dell'Istituto italiano per gli studi storici.*

XXII. 2006-2007 (2008), pp. VIII-504. [ISBN 978-88-12495-1].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2006-2007.* GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto 2005-2006.* AGOSTINO MARSONER, *La Dea di Eraclito.* MARCO GALLARINO, *Riflessioni sulla filosofia*

politica dantesca alla luce delle critiche di Guido Vernani da Rimini. SILVIA FERRETTO, *Medicina, retorica e architettura a Padova nel XVI secolo: il ruolo di Vesalio*. GENNARO SASSO, *Un passo di Machiavelli*. Discorsi I 12, 10-14. MARCO ROVINELLO, *Prestare non è perdere. Correntisti e debitori della casa Rothschild di Napoli (1821-1855)*. PIETRO GORI, *Il darwinismo di Ernst Mach. Riflessioni sul principio di economia della scienza*. FEDERICO LIJOI, *Esserci della trascendenza e trascendenza dell'Esserci. Osservazioni sui Metaphysische Anfangsgründe der Logik di Martin Heidegger*. GIORGIO VOLPE, *Il carteggio Croce-Michels*. GENNARO SASSO, *Perché Croce scrisse il 'Perché non possiamo non dirci cristiani'*. FEDERICA DE ROSA, *Arte e regime. Documenti del Ministero della cultura popolare (1932-1943)*. LARISSA STEPANOVA, MARTA HERLING, *Lettere di Ettore Lo Gatto a Benedetto Croce (1927-1947)*.

XXIII. 2008 (2009), pp. VIII-690. [ISBN 978-88-15-13170-6].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'Istituto dell'anno accademico 2007-08*. VALERIO MORI, *Considerazioni a margine di un passo controverso degli Analitici Secondi di Aristotele, analisi di A, 11,77 a 5-22*. ANGELA PALMENTIERI, *Conoscenza e riuso dell'antico nel Medioevo. Torcularia d'età romana nel Duomo di Sani'Agata de' Goti*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico di Guido Guinizelli*. I. Al cor gentil rimpaïra sempre amore. CRISTIANA DI CERBO, *L'insediamento francescano di Santa Chiara in Nola e la devozione a Maria Jacobi. Un'ipotesi di lettura*. SILVANA D'ALESSIO, *'Le età' delle metafore organicistiche*. VALERIO MASSIMO MINALE, *Gibbon e l'ordinamento giuridico bizantino. Spunti di riflessione*. SALVATORE NAPOLITANO, *«Alles dies mit Rücksicht auf Winckelmann, aber nicht nach Winckelmann»*. Gli inediti Sepolcri Nolani di Pietro Vivenzio. DAVIDE SPANIO, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*. LUCIA ZIGLIOLI, *Il linguaggio della dialettica. Hegel e la proposizione speculativa*. FRANCESCO GUERRA, *Questa fu la Prussia. Il carteggio tra Johann Gustav Droysen e Heinrich von Treitschke*. EMANUELE CUTINELLI-RENDINA, *Il carteggio Croce-Bergel (1948-1952)*. GIOVANNI BUSINO, *L'ebloissement de Naples*.

XXIV. 2009 (2010), pp. VIII-506. [ISBN 978-88-15-14993-0].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2008-2009*. ADRIANO MAGNANI, *Appiano e gli ebrei*. ANGELA PALMENTIERI, *Avella e l'immagine clipeata di Lucio Sitrio Modesto. Un'indagine preliminare*. MARCO SCALENGHE, *I Capitolari carolingi del Regnum italicum (774-813). Il vocabolario etico e morale*. MARCO GRIMALDI, *Politica in versi. Manfredi dai trovatori alla Commedia*. GENNARO FERRANTE, *Laura de Sade tra leggenda e identificazione storica. La testimonianza inedita di un biografo di Petrarca*. GENNARO SASSO, *Calogero: il diritto fra logica e etica*. DAVIDE COLUSSI, *Lettere di Leo Spitzer a Benedetto Croce e ad Elena Croce*. GENNARO SASSO, *L'Istituto e la sua storia*.

XXV. 2010 (2012), pp. VIII-524. [ISBN 978-88-15-24071-2].

MARCO SCALENGHE, *«Exercitalis»*. Il dibattito storiografico alla luce di una verifica di vocabolario. L'analisi dei capitoli carolingi italiani (774-813). GENNARO SASSO, *Sull'Epistola a Cangrande*. MICHELE SENSINI, *Una postilla dantesca. Tra le mura del nobile castello*. GENNARO FERRANTE, *Forme, funzioni e scopi del tradurre Dante. Da Coluccio Salutati a Giovanni da Serravalle (con edizione delle*

dediche della Translatio Dantis). PIERLUIGI TERENCEZI, «Per libera populi suffragia». I capitoli della riforma istituzionale de l'Aquila del 1476: una nuova edizione. PASQUALE TERRACCIANO, Il Padre, gli empi demoni e gli uomini dannati: tentazioni erasmiane. FEDERICO SILVESTRI, Dal linguaggio all'uomo. Sistemi di segni e oggetto dell'antropologia in Valla e Hobbes. MARIALUISA PARISE, Francis Bacon ne «Il Galileo» di Francesco Colangelo. ALESSANDRA MITA FERRARO, Prime note sul carteggio tra Saverio Bettinelli e Giambattista Giovio. CATERINA GENNA, La corrispondenza di Carlo Cantoni con Angelo De Gubernatis. PATRICK KARLSEN, Vittorio Vidali: per una biografia del Novecento. Stato delle conoscenze e problemi metodologici.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI NOVEMBRE MMXII
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI