

LA RASSEGNA

Fondata da ALESSANDRO D'ANCONA
Diretta da ACHILLE PELLIZZARI

ANNO XLIII

Pubblicazione bimestrale

Prezzo d'abbonamento: per l'Italia L. 25 * per l'Estero L. 60

NUOVA RIVISTA STORICA

ANNO XIX

COMITATO DI DIREZIONE:

Prof. Corrado Barbagallo - Prof. Gino Lazzatti - Prof. Guido Partis - Prof. Ettore Bata - Prof. Piero Pizzi

Segretario di Redazione: Luigi Tassinari

Pubblicazione bimestrale

Prezzo d'abbonamento: per l'Italia L. 30 * per l'Estero L. 40

NOVITÀ:

LUIGI VENTURA

LA PEDAGOGIA DEL CRISTIANESIMO

VOLUME I: *Le Origini e la Patristica*, 2ª edizione . . . L. 10,—

VOLUME II: *La Scolastica* L. 12,—

(Pubblicazione premiata dalla R. Accademia d'Italia)

Complessivamente di circa 800 pagine; indispensabile agli alunni degli Istituti Magistrali, alle Maestre, alle Direttrici, agli Ispettori Scolastici e a tutte le persone colte; utilissima per la preparazione ai Concorsi Magistrali e Direttivi; di grande vantaggio anche agli alunni dei R. Licei Classici.

Essendo, inoltre, perfettamente consona ai principi del cattolicesimo e consigliabilissima, e quasi fondamentale, anche per gli studenti di Filosofia nei Seminari.

Chiara, ordinata, oggettiva, è di facile e agevole lettura, essendo stata scritta con intenti scientifici e didattici ad un tempo.

Dirigere richieste e vaglia alla Società Editrice Dante Alighieri, ROMA (126) - Via Mercuri, 21-A.

ANNO XXIX.

GENNAIO-FEBBRAIO 1936 (Anno XIV).

FASC. I.

RIVISTA PEDAGOGICA

Direttore: LUIGI CREDARO

PROFESSORE ALLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA
SENATORE DEL REGNO

REDATTORE CAPO: Dott. MARIO BERNABEI

SOMMARIO

Crisi della Romanità e Educazione Imperiale, VALERIA BENETTI BRUNELLI, Prof. alla R. Università di Roma (<i>Continua</i>)	Pag. 1
Teoria e pratica nel pensiero educativo di A. Rosmini, DANTE MORANDO, Prof. al R. Liceo di Domodossola (<i>Fine</i>)	> 60
Luca De Samuele Cagnazzi e la sua posizione storico-pedagogica, FRANCESCO ZERULLA, del R. Convitto Nazionale di Benevento	> 88
Le Illustrazioni dei Libri, LINA PASARELLA SARTORELLI, Prof. a Venezia	> 111
Maria Cleofe Pellegrini, CORRADO BARBAGALLO, Prof. al R. Istituto Superiore di Scienze economiche di Napoli	> 115
Idee e Fatti	> 118
Recensioni: Giovanni Vidari in Memoriam. — E. Weiss, <i>Agorafobia. Isterismo d'angoscia</i> . — E. Cicciotti, <i>La civiltà del mondo antico</i> . — Angelo Camillo Volpe, <i>Le opere di Orazio recate in versi italiani</i> (GUIDO MAZZONI). — Borra Spartaco, <i>Spiriti e forme affini in Lucrezio e Leopardi</i> (M. FAVILLI).	> 125
Elenco delle pubblicazioni ricevute	> 131



MILANO-GENOVA-ROMA-NAPOLI

SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI

(Albrighi, Segati & C.)

1936 - XIV

GENNAIO-FEBBRAIO 1936 - XIV - RIVISTA PEDAGOGICA - ANNO XXIX, FASC. I.

RIVISTA PEDAGOGICA

La *Rivista Pedagogica* — fondata e diretta dal Senatore LUIGI CREDARO dal 1910 al 1914 Ministro e dal 1917 al 1923 Presidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Professore ordinario di Pedagogia alla R. Università di Roma dal 1902 al 1935, ora a riposo, — entra nel 25° anno di vita.

Nessun'altra Rivista di questo genere visse in Italia per tanti anni, sempre libera tribuna, indipendente da ogni influenza partigiana, lontana da sterili polemiche, pura e devota soltanto al vero e al bene della scuola e della Nazione.

E così essa, forte della collaborazione volenterosa dei rappresentanti di ogni indirizzo intellettuale e di ogni ordine di scuola, per i suoi articoli originali può dirsi espressione viva e generale del pensiero pedagogico italiano; per la ricchezza delle notizie e delle indagini storiche, delle rassegne e delle recensioni riesce un'esposizione viva del movimento scolastico nazionale ed estero.

Hanno collaborato alla *Rivista Pedagogica*, per rimanere soltanto nel campo universitario, i professori: Aliotta A., Bassi Angel C., Benetti Brunelli V., Benzi R., Callegari G. V., Calò G., Catalano E., Cento V., Cicotti E., Chiari Allegretti G., Cocchia E., Codignola E., Colozza A. G., Cortese N., Credaro L., Della Seta U., De Sario F., Della Valle G., Del Vecchio G., Enriquez F., Fazio Allmayer V., Ferrari G. M., Ferrari G. C., Ferretti G., Festa N., Formiggini Santamaria E., Franzoni A., Galli E., P. Gemelli A., Gentile Giovanni, Giacosa F., Giuliano Babino, Goldanic P. G., Levi A., Limentani L., Losacco M., Luziaga L., Marchesini G., Marsica M., Martinazzoli A., Mazzoni A., Mondolfo R., Monti A., Narnias A., Orzestano F., Paolini A., Pende N., Petranu F., Poggi A., Pons A., Ruffa G., Ravà A., Rensi G., Resta R., Ricci C., Romano P., Rosi M., Spirito U., Stefanini L., Tagliatela E., Tarozzi G., Taurò G., Torraca F., Troilo E., Vacca C., Varisco B., Vidari G., Villa G., Zuccante G.

PREZZO D'ABBONAMENTO

Per l'Italia L. 30 - Per l'Estero L. 40

Ogni numero separato: per l'Italia Lire OTTO, per l'Estero Lire DODICI

SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI

(Albrighi, Segati & C.)

MILANO - GENOVA - ROMA - NAPOLI

Gli abbonamenti non disdetti almeno un mese prima della scadenza si intendono rinnovati.

Gli abbonamenti debbono essere pagati anticipatamente, e possono cominciare tanto col 1° ottobre quanto col 1° gennaio di ogni anno.

Per abbonamenti arretrati, inserzioni, rivolgersi ESCLUSIVAMENTE all'AMMINISTRAZIONE, presso la Società An. Editrice Dante Alighieri (Albrighi, Segati & C.) Via Mercuri, 21-A (ang. Via V. Colonna), Roma (136).

Sono in vigore anche quest'anno gli abbonamenti cumulativi coi **Diritti della Scuola** del Prof. A. TONA e col **Corriere delle Maestre** del Prof. A. FABIANI; cioè i Signori abbonati ai predetti periodici, godranno del ribasso del dieci per cento, sul prezzo di abbonamento alla nostra Rivista.

AVVERTENZA

Tutto quanto riguarda la direzione e la redazione della *Rivista Pedagogica* deve essere inviato all'indirizzo seguente:

Senatore CREDARO, Via fratelli Bandiera 4 - ROMA (tel. 580.355).

Ciò che riguarda l'Amministrazione deve invece indirizzarsi soltanto alla Società An. Editrice Dante Alighieri (ALBRIGHI, SEGATI & C.) Via Mercuri 21-A, (ang. Via Vittoria Colonna), ROMA (126).

Si pubblica ogni due mesi in fascicoli di circa 120 pagine.

(Non esce nei mesi di agosto e settembre.)

RIVISTA PEDAGOGICA

Anno XXIX - Fasc. 1

Gennaio-Febbraio 1936-XIV

Crisi della Romanità e Educazione Imperiale

(Continuaz.: Anno XXVIII - Fasc. II-IV)

Si pregano i signori Abbonati, che ancora non l'avessero fatto, di rimettere con cortese sollecitudine l'importo dell'abbonamento per l'anno 1936 = XIV.

tante dottrine a professarne il credo e — cosa più rara — praticarne il costume. Cicerone stesso ci avverte quanto fosse più raro! Educazione filosofica, dunque, non come la si può intendere tenendo fisso l'occhio al movimento scolastico greco, ma rifacendoci invece al costume romano. Cicerone con grande sforzo riuscirà alla fine ad incarnarla e farla sua. Il problema dell'educazione filosofica non esprimerà più la contaminazione dell'anima latina con la greca, ma piuttosto la riscossa morale dell'anima latina. Non problema

La *Rivista Pedagogica* — fondata e diretta dal Senatore LUIGI CREDARO dal 1910 al 1914 Ministro e dal 1917 al 1923 Presidente del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, Professore ordinario di Pedagogia alla R. Università di Roma dal 1902 al 1935, ora a riposo, — entra nel 29° anno di vita.

Nessun'altra Rivista di questo genere visse in Italia per tanti anni, sempre libera tribuna, indipendente da ogni influenza partigiana, lontana da sterili polemiche, pura e devota soltanto al vero e al bene della scuola e della Nazione.

E così essa, forte della collaborazione volenterosa dei rappresentanti di ogni indirizzo intellettuale e di ogni ordine di scuola, per i suoi articoli originali può dirsi espressione viva e generale del pensiero pedagogico italiano; per la ricchezza delle notizie e delle indagini storiche, delle rassegne e delle recensioni riesce un'esposizione viva del movimento scolastico nazionale ed estero.

Hanno collaborato alla *Rivista Pedagogica*, per rimanere soltanto nel campo universitario, i professori: Aliotta A., Bassi Angel C., Benetti Brunelli V., Benzoni R., Callegari G. V., Calò G., Catalano E., Cento V., Cicotti E., Chiari Allegretti G., Cocchia E., Codignola E., Colozza A. G., Cortese N., Credaro L., Della Seta U., De Sarlo F., Della Valle G., Del Vecchio G., Enriques F., Fazio Altmayer V., Ferrari G. M., Ferrari G. C., Ferretti G., Festa N., Formiggini Santamaria E., Franzoni A., Galli E., P. Gemelli A., Gentile Giovanni, Giacosa P., Giuliano Babino, Goldanic P. G., Levi A., Limentani L., Losacco M., Luzuriaga L., Marchesini G., Maresca M., Martinazzoli A., Mazzoni A., Mondolfo R., Monti A., Namias A., Orestano F., Paolini A., Pende N., Petranu F., Pozzi A., Pons A., Rella G., Ravà A.

dieci per cento, sul prezzo di abbonamento alla nostra Rivista.

AVVERTENZA

Tutto quanto riguarda la direzione e la redazione della *Rivista Pedagogica* deve essere inviato all'indirizzo seguente:

Senatore CREDARO, Via fratelli Bandiera 4 - ROMA (tel. 580.365).

Ciò che riguarda l'Amministrazione deve invece indirizzarsi soltanto alla Società An. Editrice Dante Alighieri (ALBRICHI, SEGATI & C.) Via Mercuri 21-A, (ang. Via Vittoria Colonna), ROMA (126).

Si pubblica ogni due mesi in fascicoli di circa 120 pagine.

(Non esce nel mese di agosto e settembre.)

Crisi della Romanità e Educazione Imperiale

(Continuaz.: Anno XXVIII - Fasc. II-IV)

III.

Cicerone e la riforma dell'educazione aristocratica.

Non è possibile parlare di educazione imperiale senza intendere che cosa rappresenti l'educazione filosofica nel suo apparire in Roma. Apre la via infatti all'educazione imperiale, che dell'opera sua si avvale perchè dissolve e risolve nei suoi elementi l'educazione tradizionale.

Comunque, avverto subito che con l'educazione filosofica definiamo l'aspetto più profondo della spiritualità di quest'epoca di passaggio. Invero l'educazione filosofica alla quale affisiamo l'occhio, non ha nulla a che fare con la solita educazione filosofica attribuita ai Romani in questo periodo. Non consiste infatti nell'apprendere teorie filosofiche, nè basta, per definirla, che dei giovani siano assisi alle lezioni di questo o quel maestro di una delle tante scuole. Nemmeno è il semplice complementamento dell'educazione letteraria, seppure innalzata per essa a visione più vasta di rapporti. Non si educa filosoficamente in Roma, quando si sceglie una delle tante dottrine a professarne il credo e — cosa più rara — praticarne il costume. Cicerone stesso ci avverte quanto fosse più raro! Educazione filosofica, dunque, non come la si può intendere tenendo fisso l'occhio al movimento scolastico greco, ma rifacendoci invece al costume romano. Cicerone con grande sforzo riuscirà alla fine ad incarnarla e farla sua. Il problema dell'educazione filosofica non esprimerà più la contaminazione dell'anima latina con la greca, ma piuttosto la riscossa morale dell'anima latina. Non problema

astrattamente culturale, ma concretamente educativo. Non "novità", esotica con cui deviasi il corso dell'educazione romana, ma risoluzione di questa educazione esotica in un più vitale assetto romano. In questa educazione il costume romano si rafforza, poggiando in una più alta consapevolezza di ragione, senza più dipendere dall'antico credo religioso.

Ma ecco che per concepire l'educazione filosofica non come esodo, ma rientrata nella "romanità", occorre dare una interpretazione diversa alla personalità del suo autore, a Cicerone; e dire una volta risolutamente addio a tutti o quasi quei giudizi più o meno demolitori affermati specialmente dal Mommsen,¹ dal Drumann² e incoraggiati poi dal Voigt,³ che ne estese la portata all'Umanesimo italiano del quattrocento. Critica che tuttora, per quanti sforzi siansi fatti a contestarla, non ha cessato del tutto d'influire sulla visione storica di uomini e di fatti. Oggi sentiamo più insistente che mai il pungolo di riporre la romanità nella vera sua luce storica, liberandola da quelle ombre che tuttora persistono. Oggi più che mai occorre rivendicarne il carattere educativo.

La tradizione storico-letteraria, eccettuato Plutarco,⁴ fin sulla soglia del sec. XIX ci presentò, si può dire, un Cicerone tutto romano. Fu la critica dello scorso secolo a smantellare questa impronta di romanità, definendoci invece un Cicerone più che altro trasmettitore di cultura greca. D'allora, il pensiero ciceroniano ondeggia, a volta a volta s'innalza ad espressione classica di romanità ovvero degrada a veicolo non sempre fedele di cultura straniera. Ora un Cicerone plasmatore del pensiero di Roma, ora un Cicerone retore e imitatore. A chi dare ascolto? I giovani delle nostre scuole a quale dei due presteranno fede? Cercheranno nella migliore ipotesi un pensiero romano di Cicerone; ma quale? dopo che un coro pressoché concorde per quello stesso pensiero li avrà rimandati a cento fonti note e non note, ma tutte straniere, a cui quel pensiero avrebbe attinto la sua ispirazione vitale? Non v'è dubbio che, secondo la critica più autorevole del sec. XIX, Cicerone filosofo rientri nel quadro della filosofia greca, più specialmente ispirato ai suoi cultori, seguace di questi. Cominciando dai suoi studi, non si elencano che i maestri greci, da Antiocho a Filone, ad Apollodoro ecc. Giovinetto egli già ci appare sotto

¹ MOMMSEN, *Storia di Roma antica*, op. cit.

² DRUMANN, *Geschichte Roms*, op. cit.

³ VOIGT, *Il Risorgimento dell'antichità classica*. Trad. Valbusa, Sansoni, 1890.

⁴ PLUTARCO, op. cit., vol. VIII, *Vita di Cicerone*.

l'influenza dei Greci, protrattasi poi durante i suoi viaggi nel periodo di più matura giovinezza. Quindi un Cicerone discentrato, anche per la sua educazione, dal mondo romano. Che cosa rimarrebbe di tipicamente romano in lui, oltre lo splendore del suo stile? Eppure non è così. Dobbiamo una volta ancora sulla critica analitica spesso fallace, dar di nuovo ragione alla tradizione di un Cicerone quanto mai espressivo del pensiero romano. La sua figura di pensatore e di politico si lascia cogliere di nuovo sopra lo sfondo storico di Roma. Parimenti la sua educazione ci appare influenzata anzitutto da correnti di pensiero scaturienti da Roma. Ma un Cicerone che esprima la romanità, presenta anzitutto una coerenza fondamentale di pensiero intorno ad un nucleo di fedi proprie. È oggi possibile affisarci ad una tale figura?

♦♦

Si è visto in genere l'analogia fra il suo eclettismo scialbo¹ in filosofia e il conciliatorismo opportunistico in politica; un unico giudizio di condanna sulla personalità incoerente dell'uomo. Sappure il politico e il filosofo siansi coloriti dello stile più smagliante, invano col fascino dell'arte vorrebbero nascondere la debolezza di una personalità in contrasto con se stessa. Come scorgere un'esigenza filosofica in colui che nella vita politica e culturale sembra, in conclusione, l'uomo degli accomodamenti? Il filosofo si sarebbe presentato, infatti, dopo il tramonto del politico; il fallimento del politico avrebbe lasciato posto al filosofo intento a raccogliere massime e pensieri per farne centoni o prontuari di sapienza greca ad uso dei Latini.

Smarrito così il concetto unitario della personalità di Cicerone, il frammentarismo critico ha prevalso. Non ci si è più preoccupati di cogliere una qualsiasi unità di personalità e di pensiero, ma piuttosto del problema secondario intorno alle "fonti", da cui raccogliere gli elementi dispersi di quel lavoro a mosaico, che ormai gli veniva attribuito.

Ma è anche vero che la critica storica tanto analizza e rimpasta, che rende inintelligibile la storia. Abbiamo oggi più che mai bi-

¹ Cfr. Per quanto riguarda l'eclettismo ciceroniano, si confronti il giudizio che ne dà GUGLIELMO WINDELBAUD in *Storia della Filosofia*; [trad. Dentice d'Accadia, vol. I, p. 213]. «L'abilità nel raggruppare e la venustà della forma compensano la mancanza di un vero e proprio vigore filosofico; mancanza che si manifesta nella scelta delle dottrine, fatta senza un principio: Cicerone si avvicina soprattutto al probabilismo accademico».

sogno di sottrarci al suo dominio, di astrarci dal suo metodo; e chiuderci animo ad animo col nostro autore, studiarlo, meditarlo, ascoltando le sue stesse voci. Imprescindibile bisogno oggi per non perdersi in incertezze senza via d'uscita. Poichè, adonta di tutte le negazioni, la storia c'è. Si sa abbastanza chi fosse Cicerone, come venisse giudicato dai contemporanei, quale azione dispiegasse ecc. Col metodo delle "fonti", ci siamo così smarriti, che quando anche fosse possibile conoscerlo, dovremmo poi confessare di non avere più a nostra disposizione la "storia". È tempo di cambiar rotta, seguendo anche in questo i pionieri che già si sono posti all'avanguardia.



Tuttavia, seppure compresi del bisogno di uscire fuori dai tentacoli di un'analisi demolitrice, dobbiamo riconoscere che specialmente la deprecata critica storica tedesca del secolo passato non è stata del tutto infruttuosa. Non ha solo ubbidito ad una moda, o, peggio, ad un capriccio di cattivo genere.

C'era stato consegnato da secoli e secoli con fama pressochè immutata un Cicerone, che quella critica ha smantellato. Bisogna renderci conto sino a qual punto avesse ragione. Proprio la figura di Cicerone tradizionalmente s'illuminava sullo sfondo della Repubblica, di cui — si pensava — era l'espressione genuina: giunto il *Pater Patriae* a buon punto nella storia della decadenza repubblicana, per strappare ancora dall'imminente rovina il senso delle ultime fedi libertarie nel loro genuino valore. Figura di conservatore di quei valori, restauratore dell'antico costume.

Prospettato in questa linea austeramente repubblicana, Cicerone fu abilmente squalificato dalla più autorevole critica del secolo passato. E dobbiamo riconoscere che non fu nemmeno estremamente difficile abbattere quel Cicerone, che regnava tuttavia nelle scuole, togato alla foggia antica, esemplare intatto e intangibile della pura coscienza repubblicana. Poichè il Cicerone profferito in quella foggia non esisteva. Si pose l'occhio in tutte le contraddizioni e debolezze del suo carattere, prendendo gusto a moltiplicarle, una volta accortici che il giuoco era facile. Al posto del grande uomo si pose l'omuncolo sempre incerto e sospeso agli eventi, facile a ricorrere agli espedienti d'ogni genere, tra cui l'eloquio pomposo per mascherare l'assenza dell'azione energica, la fallacia di una volontà non ferma.⁴

⁴ L'ARNALDI, a proposito specialmente del Mommsen e del Meyer [*Caesar Monarchie und das Principat des Pompeius*], commenta: « Si direbbe che gli

Ma in realtà dopo avere abbattuto l'idolo, ci si accorse ch'esso era ancor troppo vivo. La Francia e l'Inghilterra erano state più guardinghe nei loro giudizi; anzi l'Accademia Francese per voce di un suo autorevole membro, Gastone Boissier, aveva cercato rivendicare ancora la buona fama del Cicerone tradizionale. L'autore confessò subito, contro il Mommenn e il Drumann, di non lasciarsi prender la mano da presupposti teorici rigidamente mantenuti, e, più ancora, di non fare della storia un terreno di sfogo alle passioni politiche del presente.⁴ Con la guida dell'epistolario ciceroniano, da uomo a uomo, il Boissier si accinse a giudicare della vita pubblica e privata del grande oratore romano e de' suoi amici. Tirate le somme, se dovette fissare un margine per le debolezze dell'uomo, non cancellò per questo le luci che pur sempre ne avevano accompagnato la fama.

L'accademico francese tuttavia non avverte il bisogno di una vera e propria ricostruzione storica; si limita piuttosto a negare gli eccessi ingiustificati di una critica malevola. E il suo Cicerone rimane in fondo quello della tradizione storica, il repubblicano conservatore onesto e fedele pur nelle ambagi di un'epoca, a cui non poco gli fu necessario sacrificare. Il Boissier dà appunto risalto a queste ambagi.

Ebbene, oggi il lavoro della critica storica è, in genere, tuttora aderente a questo spirito di revisione, già espresso dal Boissier. Ci si limita a mostrare l'esagerazione e qua e là l'infondatezza di

storici moderni, nella preoccupazione di liberare i fatti dalle sovrastrutture drammatiche o retoriche della storiografia antica, abbiano finito generalmente col togliere loro sfondo e colore» — cfr. CICERONE, *op. cit.* Lo stesso Arnaldi cita appunto i principali critici che in Italia e altrove hanno cercato di « reagire alla settaria faciloneria del Mommsen », mettendo in rilievo « la ricchezza della umanità di Cicerone » (L'Es in *Geschichte der Römische Literatur*; cfr. Kultur der Gegenwart, VIII, 13, 529 sgg.). « la concretezza e coerenza del suo programma politico » (GARNIER, *op. cit.*), « la potenza e varietà della sua arte » (USSANI, *Storia della Letteratura Latina*, *op. cit.*). Lo stesso Arnaldi, ritentando una storia della vita di Cicerone, pensa di colmare tuttavia una lacuna; a lui « sembra che nelle monografie e nelle storie letterarie lo studio della sua personalità non abbia mai potuto superare lo schema scolastico della suddivisione in generi ». « Le formule sintetizzatrici non sono mancate, ma è mancata la forza di adeguare a quelle formule la narrazione della sua vita » (Cfr. *Cicerone*, III, pp. 53-4). Come si vede, in Italia specialmente, si cerca di abbandonare il vecchio cammino di una critica incapace di comprendere, lo sono poi d'avviso che soprattutto Cicerone « educatore » e « filosofo » abbia in sé il segreto, che permette cogliere la flagante unità del poliedro della sua ricca personalità di pensiero.

⁴ GASTON BOISSIER, *Ciceron et ses amis*, cfr. Introduction, Paris, 1868.

una critica ormai non ritenuta più autorevolissima, poichè mostra sempre più le sue falle. Ma un vero Cicerone che riesca possibilmente ad articolarci un suo linguaggio fuori dalle contraddizioni, a mostrarci una linea di sviluppo fuori dall'incoerenza, un'originalità di pensiero fuori dal più facile lavoro trasmissorio del pensiero altrui, noi non l'abbiamo ancora veduto uscir fuori dal crogiuolo della critica moderna revisionista, seppure ce ne sieno già dati ottimi indizi. Parlo specialmente qui del Ferrero¹ e dell'Arnoldi.²

Anche oggi, soprattutto nelle scuole, avvicinando gli studenti, ci accorgiamo dell'impossibilità o quasi di una ricostruzione storica di un Cicerone, rappresentante della romanità. Siamo tuttavia costretti a ondeggiare fra i tentennamenti perenni della critica che nega e si riorende senza la possibilità di mettere decisamente piede a terra. Manca effettivamente la sensazione di un terreno su cui sicuramente procedere. Cerchiamo attenuanti, chiediamo nuovo esame per fissare qualche limite alle demolizioni; mentre la linea d'insieme rimane tuttavia oscillante, non chiara. Tra il sì e il no, fra la negazione e una affermazione ancor timida e parziale. Si direbbe che non siamo in possesso ancora del segreto della ricostruzione.

Sarebbe bene peraltro accorgerci che il Cicerone consegnatoci dalla vecchia tradizione eroica non esiste più.

..

Per cogliere il fondo storico abbiamo appunto bisogno di ricondurci alla complessità di quell'epoca, dal cui travaglio uscì fuori l'Impero. La critica storica dei Mommsen e seguaci aveva in certo modo ragione: doveva, secondo la tradizione, trovare un Cicerone in piedi con in pugno il coltello di Bruto, macchiato anche lui del sangue di Cesare. E invece trovò vigile e possente in lui, fra l'altro, il difensore del futuro Cesare Augusto. Ci si disorientò. Venne a mancare il criterio per giudicare la sua epoca. Le si negò un'anima propria.

D'altronde la critica corrodente non aveva superato i vecchi schemi: da un lato la Repubblica cadente, dall'altro un Impero in formazione; da un lato una Repubblica che, rovinando, corrompe i suoi valori morali, dall'altro una formazione imperiale esclusiva-

¹ G. FERRERO, *Grandezza e decadenza di Roma*, op. cit.

² ARNOLDI, *Cicerone*, op. cit.; USSANI, *Storia della Letteratura Latina*, 1929, op. cit.; MARCHESI, *Storia della letteratura Latina*, op. cit.

mente politica imposta dalla corruzione generale. La critica tedesca non è riuscita che a documentare con più severo scandaglio questa corruzione travolgente, entro cui scomparire la stessa figura di Cicerone.

In questa età di passaggio non si scorse l'ultimo grande sforzo ricostruttivo di una Repubblica imperiale. Sforzo morale; nè attraversò a bastanza l'attenzione quei segni caratteristici che dimostrano la crisi spirituale donde era uscita. Con la mancata visione del periodo preparatorio doveva venir meno anche la risultante visione imperiale. Non si pesarono le esigenze spirituali per cui la solidità dell'Impero augustiano s'impose sulle rovine di quel *Regnum* tentato anzitutto da Cesare e poi da Antonio precisamente in questo tempo. E come la figura oscillante e scialba di un Cicerone non prese rilievo da un semplice repubblicanesimo cadente, così anche l'epoca sua non rivelò nessuna spiritualità allo storico irrigidito nella angustia dei vecchi schemi. E l'*Imperium augustianum* poté sembrare un mero accorgimento politico di chi volendo accentrare il potere, finse di mantenere in vita gli istituti della Repubblica.

Non si sentì il bisogno di precisare quell'epoca pompeiana, di cui Cicerone espresse l'anima. Questa appunto ha bisogno di essere illustrata. Troppo ancora semplicizziamo il quadro generale. Proiettiamo gli avvenimenti più complessi sovra uno sfondo monotono, senza la capacità di discernere entro l'intreccio de' motivi.

Questa età pompeiana che va dagli ultimi anni della monarchia sillana fino al primo triumvirato acquista una fisionomia d'alto rilievo, a chi bene vi affisi l'occhio. Solo allo storico distratto dai vecchi schemi, è momento pressochè soffocato dall'invidenza dei due termini opposti, d'una repubblica in rovina e di un impero asurgente. L'intero quadro è dominato da questo contrasto, onde in Pompeo non si scorge che un tramonto ineluttabile, fatale, mentre in Cesare s'intravedono già le fortune della nuovissima costituzione imperiale.

Come non si fa distinzione fra il *Regnum* e l'*Imperium*, così non si sospetta la differenza sostanziale fra Repubblica in senso antico, *urbana*, veramente in rovina, e Repubblica in senso nuovo *imperiale*, quale si tende ora appunto con sforzo supremo a ricostituire.

In realtà, in Cicerone, il maggiore interprete dell'epoca sua, vive la riscossa che prepara direttamente il prevalere dell'idea imperiale, intesa, qual fu, altresì affermazione morale.

Cicerone si affisa a Pompeo, che segue nella sua ascensione a capo della Repubblica. Non già la Repubblica nella purità del suo

ideale astratto attrae Cicerone, ma una Repubblica reale, labescente, tenuta insieme da un uomo superiore. In Pompeo vede l'uomo che mantiene alto il prestigio di Roma, perchè rinsalda l'unità minata dello Stato. Seppure non manchi talora di rimproverarlo in cuor suo, egli lo segue, più ancora lo ama. Più ancora ne fa il suo idolo. Si direbbe, ad argomentare dal suo stato d'animo subito dopo Farsaglia, ch'egli non può vivere ora che quel Sole ha cessato d'illuminare.¹

S'intende anche il secondo momento vissuto da Cicerone in contrasto ad Antonio e in difesa di Ottaviano. Sotto un aspetto essenziale tutta la sua vita si compendia nella difesa di un Pompeo contrapposto a Cesare, di un Ottaviano avversario di Antonio. Repubblica contro Monarchia? No; piuttosto un capo moderatore della repubblica imperiale contro il principe della monarchia assoluta.

Il *Regnum* presso i Romani aveva acquisito quest'ultimo significato dopo Tarquinio il Superbo.

..

Cicerone già vive il dramma di una Repubblica discentrata, che minaccia di cader nelle mani di un Principe. Comunque in cerca di un Capo. Addirittura tragico si presenta questo bisogno di unificazione politica che ad ogni modo deve essere appagato. E l'unità dello Stato diviene il problema politico di Cicerone: quello stesso problema che in filosofia si aggirerà intorno all'Uomo esemplare.

Dobbiamo ricostruire la figura di Cicerone sopra il suo terreno storico: non tanto difensore delle antiche istituzioni per se stesse, quanto invece della loro riforma. Bruto è lì a chiamarlo dalla sua parte. Sì, Cicerone aderisce certamente; ma intanto egli non sarà messo a parte della congiura contro Cesare, e più tardi dovrà ascoltare i rimproveri dello stesso Bruto, che gli ricorderà quanto disti la causa di Cesare Ottaviano dalla sua.¹ Quando Cicerone tornerà contro Antonio dal Senato in un ultimo respiro di possente ripresa, egli difenderà contro Antonio la causa del "puer" così desideroso di gloria, Ottaviano, già auspicato a capo della Repubblica riformata. Cicerone è quello che è nel precorrere l'Impero, ch'egli prepara pur non intravedendolo tal quale — come sarebbe stato possibile? —; ma a compirlo entrerà certamente il suo spi-

¹ CICERONE, *Epistolaria*, versione di Eugenio Giovannetti, Collezione Romana, vol. VII, 163: Cicerone, dopo Farsaglia, così ricorda Pompeo: «*Hominem enim integrum et castum et gravem cognovi*».

rito di opposizione al Regno. Troppo si dà valore al consenso strapato da Antonio a Cesare Ottaviano per la morte di Cicerone, a dividere così l'una figura storica dall'altra. Quel consenso fu dato certamente in una estrema urgenza di accordo e di pace a cui s'imponesse di tutto subordinare. Ma nulla potrà smentire che nella concezione dell'Impero augustiano, correttivo del Regno, non sia entrato vitalmente l'insegnamento di Cicerone all'eredità di Cesare, e, con lui, verisimilmente, a una nobiltà silenziosa e operosa, attenta e provvedente ad un vero riassetto unitario della Repubblica, che ormai deve dirsi "imperiale".

Quando si voglia ritrovare il fascio coerente delle fedi ciceroniane, bisogna trasferirne l'intera figura nella coerenza spirituale d'un'epoca. Ebbene, quest'epoca vissuta intensamente, seppure brevemente, fu la pompeiana, contraddistinta dallo sforzo restauratore della Repubblica.

I contemporanei, intessendone il trapunto, giorno per giorno nel groviglio di circostanze e avvenimenti imprevisi, non riuscirono a individuarla. Del resto fu troppo breve il suo corso apparentemente non vittorioso, e anche oggi a chi la consideri, sembra definirsi in un troppo limitato ciclo tra un passato e un avvenire di contrasto, sicchè quasi sfugge. Ma non vi è dubbio, che quando si voglia intendere davvero l'avvenire, che è l'Impero augustiano, è impossibile non riaffacciarsi a questo sia pur breve periodo, poichè di qui specialmente ne zampillano le più vicine sorgenti.

Sì, dobbiamo fissare lo sguardo nel contenuto di fedi di una Repubblica imperiale, precorritrice dell'Impero. Se vogliamo sentir vibrare l'anima di Cicerone, dobbiamo penetrarne il senso riformatore. Non è giusto confondere lo spirito di riforma di questa Repubblica imperiale con il semplice compromesso della vecchia Repubblica in rovina ormai bisognosa di un Capo. Non è giusto cioè confondere la promessa della rinnovata Repubblica con un atto testamentario di morte. Poichè se la Repubblica imperiale si lascia governare da un Pompeo, è Cicerone che ne esprime le fasi di riscossa.

Fedi che sorgono alla fine giganti e indistruttibili dal substrato della Repubblica labescente di fronte alla minaccia altrettanto irrefrenabile della monarchia, prima d'ogni altro tentata da Silla.

Fedi che vigileranno ormai a difendersi dal nuovo e diverso tentativo monarchico cesariano, costringendo alla fine a fare i conti con esse.

Prima che l'Impero augustiano gettasse le sue basi, non solo Cesare gli aveva aperte le vie, ma anche questo magnifico sforzo verso una Repubblica imperiale tentato da Cicerone e Pompeo.

Solo così lo storico può concludere ad una rivendicazione, per quanto parziale, della tradizione storico-letteraria che ha pur sempre circondata di fama eroica la figura di Cicerone. La critica storica più orrodente non riuscirà mai a tacitare la voce della tradizione eroica. E con ragione. Cicerone sostenne Pompeo contro Cesare, Ottaviano contro Antonio affermando in sé l'antico abborrimento romano contro l'arbitrio in favore della legge. Lo storico che non vede brillare l'aureola morale sul capo del massimo Oratore, è ancora colui che confonde il *Regnum* con l'*Imperium*; nè vede la lotta che fu combattuta precisamente in questo periodo di passaggio per segnare il distacco. Cicerone non transige mai col *Regnum* vero e proprio, condannato dallo spirito romano.

* *

Non ho la pretesa di mostrare il criterio della ricostruzione politica di una figura come quella di Cicerone; ma credo che per riuscire a questo, bisogna spostare la visione repubblicana di lui verso la complessità della crisi imperiale di accrescimento e di riscossa. Solo in tal caso sarà possibile scorgere il legame saldissimo che congiunge il politico al filosofo, associati intorno ad un nucleo di fedeltà coerenti.

Già la figura politica di Cicerone è presentata in una certa consistenza da storici del sec. XX che cessano di prospettarla nella linea di un repubblicanesimo astratto, concretamente introdotti nella complessità di correnti ideali e di partiti politici divisi, sopra cui vedono librarsi l'azione moderatrice e abilmente bilanciata di Cicerone. Non per nulla Cicerone stesso si vanterà di avere unificato i due soli, già divisi, della Repubblica.¹

Proprio lo slancio verso il fine moderatore s'imponeva ormai. Bisognava risolutamente uscire dalla guerra civile, e non c'era altra via che porre fine al duello fra i partiti estremi. Si doveva uscire fuori e dall'epoca di Mario e dalla reazione sillana, che ancora si animavano nei loro seguaci più o meno confessi. Tutta l'attività dello spirito era ancor troppo impegnata in queste guerre di rovesciamenti e di odi. Ciò che il popolo voleva, l'aristocrazia calpesta, e viceversa. Con Mario il popolo aveva espresso la sua

¹ Cfr. GUGLIELMO FERRERO e CORRADO BARBAGALLO, *Roma Antica*, op. cit., II, 3: « La riconciliazione dei cavalieri e del senato era stato il capolavoro politico di cui Cicerone non cesserà di gloriarsi ». Interessanti a questo riguardo, le lettere di Cicerone ad Attico, *Epist.*, I, 22-26 e segg.

opposizione all'educazione aristocratica; con Silla l'aristocrazia si mostrò invece proclive ad accentuare il carattere straniero della sua cultura, in vista al popolo. Dobbiamo ammettere, che per quanto si facesse macchina addietro coll'indirizzo mariano, altrettanto nel periodo sillano si fosse indulto a ogni novità in opposizione all'autentico costume romano.

Ebbene, l'educazione di Cicerone sarà influenzata da entrambi gli indirizzi opposti: nè solo la sua, ma l'educazione dei giovani contemporanei, in genere, non si sottrae alla duplice influenza.

La posizione conquistata dal pensiero ciceroniano è sintesi del lavoro di entrambi i periodi, il mariano e il sillano: così sensibile all'una corrente come all'altra. E questa è proprio la caratteristica dell'età pompeiana; la quale ci si presenta anch'essa con una sua fisionomia di pensiero, più tipica che mai, poichè rappresenta il magnifico sforzo per temperare gli estremi opposti delle due età precedenti. Pompeo stesso caratterizza una personalità, in cui l'aristocrazia autentica romana si avvicina al popolo; e può così incarnare un tipo di vera grandezza umana, a cui si affieranno i contemporanei, quando lo chiamarono « Magno ». Cicerone, idealizzando Pompeo, raccoglie i voti di un'età che anelava all'armonia suprema effettuata da un Capo moderatore; e fu proprio Cicerone ad elaborare la coscienza superiore. S'intravidero nuove possibilità di accordo fra popolo e aristocrazia, fra provincia e Roma. La Repubblica imperiale, retta da pochi o da un solo, vive dell'accordo di tutti.

Il pensiero di Cicerone si fece espressione vitale di questo breve ma fulgido periodo di ricostruzione unitaria dello Stato romano, in cui si volle consolidare l'antico costume sopra un più vasto piano di intelligenza fra i partiti diversi, fra vincitori e vinti.

Un rinnovamento culturale si svolge proprio ora per un potere accresciuto di assimilazione rispetto alla cultura greca, ricondotta peraltro a esprimere i bisogni romani. Pompeo in Grecia si avvicina al filosofo Posidonio con la massima riverenza, mentre da buon *imperator* abbraccia la sobrietà del costume antico romano, sicuro di estendere le conquiste ovunque la sua spada risplenda.²

* *

Alla intelligenza di questa funzione temperatrice giovò particolarmente che Cicerone nascesse da una famiglia insignita del-

¹ PLUTARCO, *Vita di Pompeo*, op. cit., Tomo VI.

² *Tusculanae*, II, XXVI.

l'ordine equestre. Pompeo era un aristocratico, Cicerone un cavaliere. Questa sua posizione media originaria, Cicerone non cessò di mettere in evidenza e di preferire.¹ Si sa, i cavalieri non erano soltanto i grandi capitalisti, ma anche i borghesi agiati, i giovani di famiglie senatorie o meno.² Anche senatore, Cicerone resta il rappresentante di quel ceto medio non propriamente aristocratico; vedeva infatti in questa classe l'anello per avvicinare la vecchia aristocrazia al popolo nuovo. Voleva fra l'altro che i cavalieri si agguerrissero nella difesa dei privilegi loro concessi, per fare argine ai troppi privilegi goduti dai grandi.³ Egli si rallegrava che l'ordine dei cavalieri si rinforzasse sempre più, poichè il Senato minacciava, d'altra parte, d'accaparrare sempre nuovi poteri.

Così Cicerone non fece mai parte propriamente dell'oligarchia dominante, appunto perchè non si sentì propriamente aristocratico. Egli venne allargando la concezione di ciò che fosse aristocrazia, e riuscì davvero ad idealizzare il compito. Vi definiva una ideale classe dominatrice, quale in realtà non esisteva.

Rimase così pur sempre un aristocratico *sui generis*. Singolare posizione la sua, della quale dovrà accorgersi sempre più chiaramente. Egli fece più che non si creda parte per se stesso.

Specialmente la sua preparazione politica era stata influenzata dalla strana situazione di uno non nobile, che sarà poi designato dal Senato in aiuto delle sorti dei nobili. Giovane valoroso, di fronte alle resistenze dei nobili, che tuttavia recalcitravano alla sua ascesa politica, sentì la fierezza di quel valore personale, che per se solo lo metteva al di sopra di una classe tutt'altro che incensurabile e, comunque, in cerca del suo aiuto. Come Mario egli dovette riconoscersi *vir novus*, seppure nato nell'ordine equestre. Si sentiva più che mai uomo nuovo di fronte ad Ortensio, il grande oratore dell'oligarchia. Nondimeno, per l'alta idealizzazione del valore aristocratico, aveva esordito la sua carriera, quale erede spirituale del grande Scipione l'Africano. Ma rievocava nel tempo stesso i grandi Maestri spirituali, quali Catone il Censore e Mario, ricordando il valore dello sforzo personale, a cui il "vir novus" doveva ricorrere per scovarsi quella via, aperta senz'altro ai nobili.

Uomo della buona classe media, entrando a far parte della superiore per sostenerne le sorti, vi porta un entusiasmo ardente

¹ ARNALDI, *Cicerone, op. cit.*, pp. 27-28; cfr. KUEBLER, *Equites* del PAULY WISLAWA, 281-85.

² CICERONE, *Pro Cluentio*, LV.

³ CIACERI, *Cicerone e i suoi tempi*, Roma, 1926-31; cfr. anche HARDY, *The catilinarian conspiracy in its context*, Oxford, 1924.

uno slancio di devozione commovente, orgoglioso di sentirsi trasportato in alto, dove lo adducevano i propri destini. La linea di condotta ch'egli dovrà tenervi, giustifica appieno questo entusiasmo. Egli non assumerà questa linea dagli oligarchi, ma gli sarà ispirata sin dalla sua adolescenza dalle grandi figure nobili dei condottieri romani del passato. E questi più che mai terrà presenti, poichè egli si riconosce davvero il loro erede spirituale.

Può apparire strano, che proprio un uomo della classe media si facesse interprete dell'aristocrazia più autentica romana. Ma, a ben guardare, ogni stranezza dispere per rivelare la sua causa. Riusciva Cicerone davvero a fissare la correzione da apportare al degenerate presente; con più sicurezza egli afferrava l'ideale integro e intatto degli avi gloriosi. La ragione del crescente disguido dalla linea tracciata dagli avi era appunto nell'allontanamento dal popolo. Ebbene, Cicerone se ne renderà perfettamente conto, pensando che la classe media doveva costituire più che mai l'allacciamento naturale fra aristocrazia e popolo. I "cavalieri", posti fra Senato e plebe comprendevano sempre più questo significato pieno di avvenire.

Così assistiamo al fatto non più strano di un egregio rappresentante dei cavalieri che si fa continuatore della tradizione aristocratica autentica, già connessa con la crescente grandezza di Roma, quando all'aristocrazia era felicemente affidata la funzione moderatrice delle inferiori classi sociali. Con ciò Cicerone, più che continuatore, era un riformatore dell'aristocrazia presente. Né punto ci meraviglieremo se dovrà spesso soffrire per la distanza in cui si verrà a trovare dal partito oligarchico, tutt'altro che facile a maneggiarsi secondo le mire dello spirito riformatore. Infine, Cicerone politico verrà sempre più chiarendosi come punto senza riferimento, pensiero che fa parte per se stesso.

••

Comunque, egli crede di agire sull'organismo malato ma vitale ancora della Repubblica, per curarlo e correggerlo. La sua idea di centro diviene l'unità politica; e questa stessa unità egli trasferirà nel campo della filosofia, chiamando tutte le scuole a concorso per formulare il tipo di educazione dell'Uomo, supremo magistrato della Repubblica. Unità — chechè si pensi in contrario — organica e vitale, corrispondendo al grande spirito unificatore del suo tempo, che subito dopo troverà la sua realizzazione nella storia. Unità, ch'egli non vide in un cielo di contemplazione ideale, ma chiese d'inserire nella stessa esperienza storica, e più precisa-

mente là ove ogni esperienza ha origine, nell'Uomo. Si affiò all'Uomo come ad autore di esperienza razionale, universale; si legò alla classe dominatrice romana, precisamente con questa mira più alta di elevarla alla universalità e razionalità compiuta dello Stato eterno. Chiese alla politica di lasciarsi esprimere dall'Uomo o dagli Uomini da lui idealizzati, preposti a modello di una salda e compatta aristocrazia; chiese alla filosofia di comprenderli e di educarli. Il suo compito politico coincide con quello filosofico: nel filosofo anzi si continua il politico, assurgendo entrambi a un significato complessivo educativo.

Ideatore, per tal modo, di un nuovo volto di Roma.

Si collocò fra le due correnti che si erano scavate un solco divisorio sempre più profondo nella incongrua compagine della stessa aristocrazia: l'una conservatrice in senso reazionario, rappresentata dal grande Catone, detto poi Uticense dalla sua morte gloriosa; l'altra rivoluzionaria innovatrice, rappresentata da Cesare. Cicerone inaugurò una corrente nuova, che ci ricusiamo di definire intermedia, ovvero il semplice compromesso fra le altre due.

Che, peraltro, il pensiero ciceroniano non fosse facile ad affermarsi anche presso i contemporanei, non c'è da meravigliarsi. Lo stesso Cicerone giunse via via a chiarirlo lungo un laborioso processo, non sempre sicuro di sé, e, comunque, tragico. Con grande sforzo venne via via a ribadire un'idea di centro e con ciò a rivalarsi a se stesso. Certo che nemmeno ai contemporanei apparve sempre chiaro, se ad uno storico come Sallustio, avvezzo a tener l'occhio alla situazione reale, verisimilmente il pensiero ciceroniano apparve semplice ideologia o, peggio, una tattica opportunistica per non separarsi da nessuna delle correnti in conflitto. Sallustio si limita a citarlo brevemente nella sua ricostruzione della congiura catilinaria, concludendo l'intero quadro con l'esaltazione dei due effettivi capi-partito comunemente riconosciuti, Catone e Cesare.¹

La generazione più giovane, educata da Cicerone, ebbe forse un senso più chiaro del pensiero di lui. Egli infatti non aveva definito un'educazione né reazionaria, né rivoluzionaria, ma riformatrice. Non conservatrice dello *statu quo*, né rovesciatrice e ribelle. Egli era per un "meglio", ma questo non era suggerito dall'oligarchia presente, né dal programma cesariano. Pur nel suo atteggiamento di *continuatore* di una tradizione, egli può essere sorpreso a plasmare un nuovo volto alla storia politica di Roma. Nessuno si fece più elevato interprete dei bisogni di ampliamento spirituale

¹ SALLUSTIO, *De coniuratione catilinaria*, op. cit.

e di rinnovamento culturale che si erano venuti affermando proprio al suo tempo. Avvenirista e non passatista; precorritore dell'idea di uno Stato universale in cui le istituzioni repubblicane respirassero la loro razionalità perfetta; affiato a quel termine più lato di razionalità severa e di comprensione universale a cui la potenza di Roma doveva allora innalzarsi. Quindi educatore di un'aristocrazia degna per consapevolezza e cultura di affacciarsi al dominio del mondo. No, non poteva trarre il criterio riformatore né da una plebaglia sobillata e ribelle infine domata da un Capo, né, d'altra parte, da una oligarchia disunita e corrotta. Egli trasse il criterio della riforma dalla fede nelle istituzioni rette da uomini intemerati. Cesare voleva l'avvilimento del Senato, Catone lo stringeva sempre più nel rigore delle file oligarchiche; Cicerone volle invece che si accordasse con l'ordine dei cavalieri, comunque capace di una compattezza maggiore di fronte agli assalti dei popolari, sia pur che in casi estremi gli fosse necessario ricorrere ad un suo Capo. Fu suo un ideale normativo supremo, non semplicemente conservativo.

* *

Certo è che comincia a scrivere le sue opere in quell'esilio più vero che coincide colla formazione del primo triumvirato, Pompeo, Cesare e Crasso. Proprio il triumvirato determinava la fine di quella che abbiám detto età pompeiana, di cui Cicerone era stato *magna pars*. Alla quale età possiamo così attribuire un decoro che va dagli ultimi anni della monarchia sillana al primo triumvirato: più di un quarto di secolo quanto mai decisivo per le sorti della cultura romana. Matura il moto spirituale verso l'unità e l'accentramento nella vita politica, realizzati poi, seppure con criteri diversi, da Giulio Cesare nella decade successiva.

Cicerone vive davvero il suo più vero esilio spirituale dopo esser stato richiamato dall'esilio materiale (57 a. C.). Il quadro di questa epoca è quanto mai impressionante. Vacillano fedi vecchie e nuove, ma pur sempre attizzando scintille di reazione potente.

I Senatori apertamente si confessavano l'un l'altro che i riti religiosi servivano a contenere gli eccessi sediziosi dei Tribuni.¹ Debolezza dei Magistrati, violenze dei ribelli apertamente consumate, impunte. I furiosi infestavano armati ogli scudi, con le fiaccole accese, con le spade al sole.² Le sedute del Senato davano

¹ CICERONE, *Epist.*, II, 93, *A Lentulo Spinther*, pro-consolo, gennaio 56.

² CICERONE, *Epist.*, II, 88-89, *Ad Attico*, ott.-nov. 57.

luogo ad ostruzionismi di tutti i generi, interruzioni senza fine, ingiurie atroci seguite da lotte. Invano il Senato trasportava le sue sedute da un tempio all'altro. I grandi consolari eran già divisi fra loro: Crasso contro Pompeo, Pompeo contro Lentulo. Il tribuno Clodio con i suoi sgherri, circondato dal popolo comiziante, impudentemente ribelle contro Roma.¹ Nel momento che precorre il triumvirato, contro Pompeo si schierava la nobiltà, ma neanche il Senato lo sopportava troppo. Il grande condottiero aveva un po' tutti contro di sé, conservatori e ribelli. Frattanto il Senato non funzionava. Disorientamento generale. Sempre più le influenze personali dominavano, e, ben triste a dirsi, ormai riescivano incoercibili anche nel Senato. Invano i senato-consulti avrebbero voluto sciogliere gli assembramenti, invano le leggi avrebbero provveduto contro i ribelli. In questa tempesta, Pompeo si dimostra vieppiù inabile a mantenere nelle sue mani il timone della repubblica. Si chiude in sé, diffidente di tutto e di tutti. Anche il più favorevole dei suoi amici gli può rimproverare *tarditas et taciturnitas*.²

Col discredito di Pompeo, Cicerone sente crescere le avversioni contro di sé, finché si allontana dalla Curia, seppure non intralasci ancora i suoi affari forensi.³ La causa del Senato vacilla con quella di Pompeo; con queste vacilla anche la causa di Cicerone. Frattanto Cicerone guarda a fondo uomini e avvenimenti, disgustato proprio degli uomini maggiori in cui riconosce poca lealtà e non poca invidia.⁴ La classe aristocratica mostra da vicino le sue falle: l'odio per l'altri valore e il rovinare la gloria altrui proprio quando è nel suo fiore. Ma ormai a chi rivolgeroi? La divisione fra gli uomini maggiori troppo ha favorito il regno della violenza. Cajo Porcio Catone così come Milone e Clodio s'aggirano ovunque circondati dalle loro bande di gladiatori e di bestiari, l'uno contro l'altro, sostenuti spesso dai più alti papaveri della finanza nemici tra loro, come già Crasso e Pompeo. È questo uno dei periodi più discussi della vita politica di Pompeo. Certo è che per sostenersi Pompeo dovrà mettersi d'accordo con Cesare e Crasso, e dar vita a quel triumvirato, che è la risultante di tutti i possibili compromessi. Ma proprio col triumvirato, la causa del Senato è perduta, il programma pompeiano fallito. D'altronde che cosa poteva attendersi da quel Senato desautorato, che contro Clodio, non avrà di meglio da opporre che un altro tribuno quale Annio Milone, arruolato anch'esso di bande

¹ CICERONE, *Epist.*, II, 89, A Quinto, febbraio 56.

² CICERONE, *Epist.*, II, 99, A Lentulo Spinther, febr. 56.

³ CICERONE, *Epist.*, II, 103, A Quinto, aprile 56.

⁴ CICERONE, *Epist.*, II, 111, A P. Lentulo Spinther, fine luglio 56.

di gladiatori e di schiavi? Cadeva l'ideale di un moderatore del Senato, di un salvatore delle sorti pericolanti repubblicane, di un riordinatore d'una aristocrazia ricca di prestigio. Ed è questo proprio il periodo più discusso anche della vita di Cicerone. Il quale nel fallimento delle sue idee non trovava di meglio che tenersi buoni tutti i triumviri, nessuno eccettuato. Ma niuno più conscio di lui che così la Repubblica era perduta. Più i compromessi riuscivano, più il suo pessimismo cresceva. L'impotenza politica era manifesta, ma questa egli non attribuiva più a sé che alla fatalità delle cose. Si sentiva via via travolto, e non solo lui ma gli altri migliori.

Con le delusioni cresceva tuttavia l'assillo del pensiero che vuol rendersi ragione. Soprattutto il bisogno di tener fermo nell'interiore esame all'ideale sconfessato nei fatti.

Si, i galantuomini, i *boni viri* non esistono che in troppo piccolo numero; ebbene, una ragione di più di perseguire la vera gloria, più gli altri si mostrano desiderosi di oscurarne il merito. È molto complesso lo stato d'animo di quest'uomo, che va cercando accomodamenti al di fuori, mentre interiormente vive un dramma profondo. Più il compromesso allaccia, più il vuoto dello spirito si spalanca. L'invidia che impedisce all'amico Lentulo Spinther proconsole di accrescere la sua gloria, troppo ricorda a Cicerone il motivo che determinò il suo esilio da Roma. Ma nessuno è più disposto di lui a veder chiaro qual sia la vera gloria immortale che non si può oscurare. Si tratta di tirar fuori lezioni dalle avvertenze. Il Senato sempre più cede alle grandi influenze, sicché manca ormai ogni resistenza entro la Curia, come già era mancata nei tumultuanti comizi del popolo. La situazione politica è umiliante e gli studi si presentano a unico rifugio. Ma quali studi? S'intenda, gli studi, sì, ma non l'ozio!¹

Per la sua vita privata quali saranno le lettere? Cicerone fissa il pensiero sull'autodifesa, meglio, sulla difesa dei suoi ideali! La gloria rivendicata alla sua persona è la stessa rivendicata al suo ideale. La ricordanza eterna delle gesta da lui compiute trae motivo dall'ossequio reso alla virtù.²

E, intanto, il lamento non ha tregua. «Oramai o bisogna assentire con nessuna dignità ai pochi, o chiudersi in una sterile opposizione». E prima: «Quei premi che noi c'eravamo soprattutto proposti in ricompensa degli alti uffici e delle grandi fatiche, la dignità del dire e la libertà nel fare a pro' della Repubblica, tutto

¹ CICERONE, *Epist.*, II, 110, A L. Lucceio, figlio di Quinto, giugno 56.

² CICERONE, *Epist.*, II, 117, A Lentulo, gennaio 55.

ci è tolto ormai, ma non più a me che agli altri „. « Ormai è tutto un mondo nuovo, nel Senato, nei Tribunali, nella situazione politica in generale „. Non rimaneva che di esser messi a riposo. Quale riposo? Egli si isola difatti, ma non per gustare il piacere del semplice ozio, sibbene per riprendersi.¹ E a M. Mario² « Tum vero hoc tempore vita nulla est. Neque enim fructum ullum laboris expecto „. Ma, non bisogna prenderlo troppo alla lettera; è vera la sua diserzione dal presente in cui più non crede. Ma c'è di più. Se difende nel Foro persone che non son degne di lui, se alla Curia appoggia Capi, cui non consente entro di sé, mai come in questo momento egli vuol vivere in fine a modo suo.³ Così loda l'epicureo Mario per quel suo riposato modo di vivere. Una situazione la sua affatto analoga a quella dell'epicureo: ma solo in apparenza! Egli potrebbe infatti « si me relaxero „ insegnare allo stesso Mario « quid sit humaniter vivere „. Il suo ideale è appunto fuori delle scuole, in questo sentimento universalistico, in cui tutti i cuori avrebbero dovuto battere all'unisono e intendersi. Lo stesso Mario epicureo standosene negli ozi del napoletano desiderava da parte di Cicerone una descrizione dei grandi giuochi indetti da Pompeo in quei giorni di ottobre a Roma, tanto per distrarsi un poco, giacchè non poteva per ragioni di salute assistervi di persona. Ma Cicerone non mostra che disgusto e noia per quelle feste crudeli e ad ogni modo invecchiate, sì che interessano il solo volgo.

Egli ha bisogno di rientrare in se stesso ora che non si sente ricambiato, né amato. Ha bisogno di pensare una buona volta ai casi suoi. Ma rientrando in sé stesso si scuote, riprende coraggio, si sente legato più che mai al suo ideale di vita.⁴ Già da un pezzo egli si avvedeva di questo carattere invertito del suo ozio letterario. « Quid? si cessare libeat et in otio portum confagere? „. Ma la risposta non tarda: « Nequidquam. Immo etiam in bellum et in castra „. Non l'ozio, ma la lotta ad oltranza. « Nos vero ferrei „...

L'ardore di gloria lo prende, è vero, al di là dei limiti concessi; egli chiede una rivendicazione troppo luminosa presso i posteri.⁵ Allo storico Lucejo, figlio del fratello Quinto, chiede d'intessere la sua storia, idealizzando un po' troppo le sue gesta... Ma quale passione non si alterava in quella combustione generale rappresentata dalla Roma di allora? L'ingratitude contro di lui vo-

¹ CICERONE, *Epist.*, II, 118, *A Quinto*, febbraio 55; cfr. ancora II, 119, *ad Attico*.

² CICERONE, *Epist.*, II, 124, *A M. Mario*, ottobre, 55.

³ CICERONE, *Epist.*, *Ibidem*.

⁴ CICERONE, *Epist.*, II, 107, *Ad Attico*, aprile e maggio 106.

⁵ CICERONE, *Epist.*, II, 110, *A L. Lucejo* da Anzio, giugno 56.

leva una rivincita, e Cicerone esagerava nel chiedere di godere da vivo della sua « gloriola „.



Verisimilmente la sua fantasia s'accendeva quanto più riconosceva in se stesso la vera forza salvatrice della Repubblica. Disilluso degli altri, guardava sempre più addentro all'opera sua. L'azione già svolta si riconnetteva a tutta una rivoluzione in corso, di cui voleva cogliere il senso vitale. Comunque, non v'è in lui accensione di gloria personale inseparabile dalla causa della Repubblica. Questo il nodo gordiano che mai gli storici riusciranno a spezzare. L'anima di Cicerone, infatti, non l'avrà mai spezzato.



Ecco che si accinge, nel suo volontario esilio dalla Curia e dagli affari pubblici, a concepire un gran disegno di educazione romana. La svolge successivamente in tre opere, *De Oratore*, *De Republica*, *De Legibus*. Tutte insieme costituiscono una triade inscindibile. Si è creduto potere isolare il *De Oratore*, lasciandolo chiudere nella semplice trattazione dell'arte oratoria, senza interessare il centro vitale dell'educazione politica. Ma non è vero. Così nelle altre due opere si è creduto vivesse la preoccupazione di prendere a prestito da Platone argomenti intorno alla Repubblica e alle Leggi: argomenti non propriamente educativi, ma politici. Ebbene, tutte e tre le opere trovano invece il nodo che le avvince nel fine educativo che si propongono. Il *De Oratore* pone il problema che sarà via via svolto dai successivi libri, e nell'insieme sarà avvistata tutta una riforma dell'educazione romana. La quale non poteva essere che *politica*: ma in un senso che resta a vedere.

Il *De Oratore* pone la questione nucleare che riguarda il rapporto fra cultura romana e cultura greca. Meglio, si vuole la rifusione nel costume romano della universalità della cultura, si da elevare il *civis* di Roma a quella coscienza politica superiore, a cui sentiva ormai di legittimamente aspirare. Il problema, come vi è risolto, mostra abbastanza quale rivolgimento si operasse nella cultura. Poichè non si trattò — e come si sarebbe potuto? — di inserire l'antica educazione romana nella cultura greca, ma piuttosto di avvivare un tipo di cultura in cui quell'educazione si elevasse a consapevolezza di valore universale.

Si è giudicato di questo innesto nel modo più superficiale, per lo più credendo avere dinanzi semplicemente dei tipi di mezza

coltura, sia pur grandi personaggi romani: ad es.,¹ quel Catulo, uomo consolare, dedito agli studi solo nel tempo della sua giovinezza e durante le ferie nei tribunali. Anche di Pompeo Magno, che si diceva² eccellente « in omni genere ac varietate artium, etiam illarum, quae sine summo otio non facile discuntur », pur si sapeva che mancava appunto di ozio per seriamente studiare. La visione di queste ed altre figure ha suggerito alla critica storica il quadro non d'una vera coltura, ma piuttosto il sentito bisogno da parte dei Romani di attingere alla coltura altrui. Troppo questi uomini sembrarono affaccendati e distratti per denotare il più profondo bisogno d'inquadrare le loro conoscenze nella cornice di una vera e propria coltura; sicché quando la critica storica recente ha voluto parlare di coltura romana, non si è rivolta che ai Greci. Così ci si è dimandato in quale quadro di filosofia greca potesse rientrare il pensiero di Cicerone.³

Ebbene noi preferiamo dimandarci di quale quadro fosse egli realmente autore, sia pure che si ritrovino in esso linee e scorcio di fattura greca. Troppo ci siamo preoccupati se vi fosse o no aderenza della figura viva agli schemi non suoi; oggi è bene misurare la forza con cui Cicerone ha piegato tutto che resisteva a esprimere il suo pensiero. Lo abbiamo supposto per troppo tempo semplice scolaro assiso a questa o a quella scuola greca, non ascoltando la voce con cui via via egli stesso ribatteva quegli insegnamenti. Così la sua liberalità filosofica è rimasta avvilita agli occhi dei posteri, dimentichi che nessuno più di lui l'ha altamente proclamata.⁴ Per lui i giudizi della filosofia sono liberi, non astretti da leggi imposte. Quello che egli cerca, la probabilità maggiore, la più attendibile, scaturisce dal giudizio di chi appende.

* *

Il punto di vista romano si delinea con sufficiente chiarezza. Poteva anche divenire oggetto di ridicolo, quando grossolanamente pretendeva imporsi: ad es., nel caso del pretore Gellio,⁵ che, sca-

¹ CICERONE, *De Or.*, III, XXIII.

² CICERONE, *Pro Balbo*, VI.

³ È facile, ad es. trovare nei nostri libri di testo per le scuole, un'affermazione come questa: — Il *De Oratore* è l'esposizione della « retorica dei Greci ».

⁴ CICERONE, *Tusculanae*, IV, 4. « Nos institutum tenebimus nullaque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessaria pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiemus ».

⁵ CICERONE, *De Legibus*, I.

dato dalla pretura, andò proconsole in Grecia, e quivi radunò in un sol luogo i filosofi che si trovavano in Atene a qualunque scuola appartenessero, perchè la finissero una buona volta con le loro controversie. Per il buon magistrato romano era infatti inconcepibile ch'essi volesser vivere sempre in mezzo ai piatti; e offriva i suoi buoni uffici perchè almeno in qualcosa si mettessero d'accordo.

Il punto di vista romano pretendeva infatti di uscir fuori dal marasma della divisione fra le scuole greche, addividendo ad una conclusione in favore delle richieste che alla filosofia si potevano fare. Cicerone rideva lui stesso del gesto del buon pretore, come di una buffonata; eppure in certo modo, era il suo stesso punto di vista. Ben altrimenti attrezzato per l'esame del pensiero greco, il suo modo di procedere non doveva più procurare il riso, ma esser preso seriamente in considerazione. Egli era riuscito infatti a definire questo punto « superiore », di vista da proporre al lavoro concorde delle varie scuole greche. Gellio non poteva definirlo scientificamente come Cicerone; grossolanamente presumeva di solo affidarlo al comando...

La scuola che si fosse rifiutata, di collaborare ad un tutto coerente doveva semplicemente essere squalificata da un romano. È questo il punto di vista del *Civis* che rappresenta l'amministrazione e, più ancora, la conservazione della Repubblica: mai l'esigenza della conservazione dello Stato si era fatta più sentire, ora che, a confessione dello stesso Cicerone,¹ le leggi non solo erano fatte per il popolo romano ma per tutti i popoli civili (*bonis firmisque populis*). Tutta la coltura doveva animarsi al soffio della fede gigante nello Stato da conservare. La Repubblica appariva *sub specie aeternitatis*, invocabile nella sua stabilità assoluta, ora che sorreggeva il diritto dei popoli tutti. Momento storico solenne in cui diviene tragico il dilemma della rovina ovvero dell'afforamento dello Stato. Quindi più che mai il bisogno di assodare questo punto al di sopra delle interminabili dispute delle scuole: tutte chiamate a definire quella dottrina in cui la Repubblica o, in senso più speciale, lo Stato definisse la sua vera stabilità.

Roma, d'altronde, doveva giustificare razionalmente il suo dominio. Il criterio pratico chiedeva di sublimarsi in luce di ragione. Tutta la storia di Roma tendeva a sollevarsi a paradigma di ragione. Doveva quindi farsi chiaro nelle menti questo contenuto di verità per uscir fuori una buona volta dalle incertezze delle scuole. Né vi sarebbe stata per i Romani scuola né coltura se non si fosse

¹ CICERONE, *De Legibus*, III.

potuto distinguere il vero dal falso e rendere la verità trionfatrice. Nel caso nostro, la verità dello Stato. A Roma, animata da fedi possenti, si reclamava sia pur un minimo di certezza, ma pur certezza. La verisimiglianza ciceroniana, quando rappresentasse un *maximum*, non escludeva la certezza.

Era il punto di vista "superiore", di chi aspira legittimamente a una più alta dottrina, a un più efficace insegnamento. D'altronde, non era nuovo il caso in cui Roma avesse ricorso ad istituti o a leggi straniere per appropriarseli. Il pretore Gellio poteva, in certo modo, ricorrere alle scuole di Atene con la speranza di importarne l'insegnamento. Si credeva anzi che in Roma ogni istituto importato, ricevesse un miglioramento. Cicerone aveva già detto¹ che ogni volta l'importazione era fatta con sagace spirito di adattamento ai propri bisogni.

* *

Si era convinti che la superiorità romana si dimostrasse dal vittorioso procedere nella storia. Per un Romano ogni perfezione non sgorga dal fonte sia pur copiosissimo del sapere affidato alla semplice parola, ma dall'esperienza vittrice degli ostacoli, realizzatrice del fine. Sicchè da essa attinge luce ogni dottrina per formularsi. Questo è il caposaldo di Cicerone, che vi tiene fermo a buon diritto. Ed è tutt'altro che un luogo comune, ma acquista un significato storico di prim'ordine. Poichè in base a questa convinzione si viene a distinguere il pensiero romano da tutta la coltura impartita nelle scuole: la quale è così in blocco ricondotta ad un piano inferiore.²

La dottrina dei Greci viene assoggettata a due criteri opposti, ma solo apparentemente opposti. Esaltata come fonte di saggezza, deprezzata come semplice fonte teorica. Si conferma in Cicerone lo stesso giudizio già diffuso presso gran parte dei Romani, i quali ritenevano senz'altro inferiore³ la coltura di un popolo vinto, seppure si obbedisse all'esigenza di appropriarsela. Ma in Cicerone il giudizio rivela tutto il suo valore ideale, logico. Sì, è vero, il popolo vincitore avrebbe potuto, volendo, far veramente scuola; ma non basta così in generale designare il popolo vincitore. Bisogna risalire con Cicerone specificatamente al popolo romano. Gli è che la vittoria romana sui popoli più lontani e diversi rappresentava non

¹ CICERONE, *De Rep.*, II, XVI; cfr. anche *Tusc.*, I (Proemio).

² CICERONE, *De Rep.*, I, VIII.

³ È appunto sul criterio di questa inferiorità, che bisogna intenderci.

il successo della forza, ma soprattutto dell'ingegno e del costume. Sicchè la coltura altrui poteva offrire in realtà della luce solo in quanto si prestava a rischiarare l'esperienza vittoriosa degli stessi Romani. Per sè stessa la coltura dei Greci al suo tempo era ritenuta vuota di contenuto; per sè non aveva forza educatrice. Con Cicerone si poneva il problema non di adesione a una coltura straniera, ma di corroborare una coltura romana.

* *

Nè gli epicurei, nè gli stoici, nè in genere la coltura ellenistica persuadevano Cicerone. Bisognava risalire secoli addietro, quando la stessa dottrina greca era frutto di uomini di azione; Cicerone si professerà devoto all'antica Accademia, ma, in realtà, anche in questo, egli innovava. Avvivava l'antica Accademia di un'anima politica romana, si da farla sempre più rispondere al bisogno presente. La vede infatti formulare con Aristotele le regole dell'oratoria e definire il supremo bene in filosofia anzitutto con Socrate e Platone. Agli occhi di Cicerone essa comprendeva Socrate, Platone, Aristotele e seguaci: comprensiva quanto mai del pensiero di autori che s'accordano tra loro, in fondo. Nè si potrebbe negare che il suo concetto più generale di sapienza accademica greca, non prendesse le mosse remote da una figura così preminente, come Pericle, il perfetto cittadino della repubblica ateniese.

Certo è che la ricostruzione ciceroniana dell'antica Accademia permette di unire il fascino oratorio al dibattito filosofico. Più ancora permette di svalutare in pieno la scienza decadente delle scuole contemporanee, tralignate dai grandi veri maestri della stessa Grecia, mortificanti così l'intero ufficio della coltura.

È veramente significativo che con tutto l'ossequio di Cicerone verso Socrate e Platone, sia costretto a condannare precisamente il Socrate del *Gorgia* platonico, che divide l'eloquenza dalla filosofia. Da allora, lamenta Cicerone, i retori nulla sanno dei filosofi e viceversa,⁴ i filosofi non s'incaricano dei retori. L'eloquenza respinse le cognizioni contenute nei libri dei filosofi, onde la filosofia cessò di alimentare l'eloquio, e i difensori delle cause non più nutriti di scienza, si lasciarono cacciare negli angoli. I filosofi hanno rubato loro il patrimonio,⁵ sicchè l'eloquio dei retori, vuotato di scienza, divenne il linguaggio forense litigioso ed aspro,

⁴ CICERONE, *De Or.*, III, XXI.

⁵ CICERONE, *Ibidem*, III, XXII.

contessuto di idee volgari.¹ I filosofi d'altra parte, sprovvisti di arte comunicativa, si sarebbero isolati dal popolo rifugiandosi nei cenacoli dei pochi, lontani dal contatto vivo con gli affari dello Stato. L'eloquenza come la filosofia, debilitate, avrebbero perduto il loro prestigio.

La diagnosi è ben profonda. Separandosi tra loro avrebbero spezzato l'organismo vivo della cultura. La quale, per ricostituirsi doveva nutrire l'animo e spingerlo alla realizzazione compiuta. Sono gli uomini attivi che devono rivendicare a sé la cultura.² È nostra la filosofia, esclama Cicerone politico.

Così per Cicerone la unificazione dell'una all'altra, filosofia e eloquenza, permetteva di cogliere il senso vero della dottrina che non può essere altro che "politico". Vale a dire, operoso per bene della società, nell'interesse di tutti. Trova, con ciò, una giustificazione razionale la riforma dell'educazione romana in avversione all'"ozio" delle scuole. Qui senza dubbio Cicerone si fa interprete dello spirito romano; non parla al singolare poiché attraverso la sua parola vibra tutta l'anima romana.

Egli sa benissimo di non aver dato tutta la sua vita allo studio.³ Sa che la vita del cittadino non appartiene allo studio, se non per una parte secondaria; ma precisamente per questa operosità e fattività della stirpe, la dottrina greca conformandosi al bisogno romano si verrà trasformando.

Si potevano, conseguentemente, dispensare i giovani romani dalle scuole di retorica, secondo l'insegnamento del tempo. Il tirocinio dell'eloquenza vera non era quello.⁴ "Purché colui che voglia parlare o scrivere abbia ricevuto dall'infanzia un'educazione liberale, ed abbia la passione dello studio e la naturale disposizione e si sia esercitato in tutti i generi di discussioni di idee generali ed abbia scelto per imitarli gli scrittori e gli oratori più illustri, egli non avrà mai alcun bisogno d'apprendere da questi retori l'arte di comporre e di abbellire le parole, tanta abbondanza di ornamenti egli troverà nella propria ricchezza di idee senza alcun dubbio con l'aiuto della natura stessa purché esercitata". Per quel che riguardava le scuole di filosofia c'era tutto un lavoro da fare: quel lavoro a cui s'accingeva Cicerone, quando si apprestava a ricostruire dal materiale greco una filosofia ad uso dei latini.

¹ CICERONE, *Ibidem*, III, XXIV.

² CICERONE, *Ibidem*, III, XXXI.

³ CICERONE, *Ibidem*, III, XXXI.

⁴ CICERONE, *Ibidem*, III, XXXI.

Come Cicerone stesso faceva nella sua villa del Tuscolo,¹ dovevasi congiungere organicamente l'insegnamento retorico al filosofico.

Sì, anche Filone, il maestro greco ben conosciuto da Cicerone, congiungeva nella sua scuola i due insegnamenti. In un'epoca in cui la coltura greca caratterizzava la moda di raffinatezza aristocratica, è naturale che Cicerone e i contemporanei, come ad es. Varone, si rivolgano, finché è consentibile, a citare i maestri greci. Così Cicerone nelle sue dispute tuscolane ama riferirsi a Filone.² Ma noi critici, dopo quanto si è detto, possiamo ormai giudicare della estrinsecità di questo richiamo.

Si trattava ben d'altro che di congiungere sui banchi della scuola o nel largo d'una Accademia, i due insegnamenti, alternandoli fra loro.

Non era in giuoco il semplice curriculum degli studi più o meno modificato. Bisognava guardare alla realtà nuova che si voleva creare con il duplice insegnamento. E per giudicarne con competenza, non c'è che pensare alla nuova virtù politica da infondere, in cerca essa stessa delle vie per la sua massima diffusione.

In questo primo momento della ricostruzione filosofica ciceroniana, che va presso a poco dal primo triumvirato alla disfatta di Pompeo, la scienza politica tiene il posto della filosofia. La politica infatti è l'arte del vivere insegnata dagli uomini grandi e benemeriti. Né vi è da scandalizzarsi se la politica s'innalza a scienza del valore universale. È questo un prodotto nuovo nella storia del pensiero, pregno di significato. In Grecia era avvenuto qualcosa di simile con Socrate, ma quivi la speculazione filosofica aveva già prima spaziato e seguirà a spaziare ancora dopo, con Platone e Aristotele, in ben più vasti orizzonti. Tuttavia la possibilità in Roma di sollevare all'alto cielo della filosofia la "ratio civilis" e la "disciplina populorum", esprime un momento di estremo interesse nella storia del pensiero antico.

In realtà, un giudizio su tale questione deve tener conto anzitutto del significato che proprio ora acquista la "politica", in Roma.

Roma definisce l'arte del vivere sopra uno schermo amplissimo. Si riferisce alla vita dei popoli in un senso nuovo, originale. È

¹ CICERONE, *Tusc.*, II, XXVII.

² CICERONE, *Tusc.*, II, III.

l'arte che, secondo Cicerone, costituisce ormai la più alta saggezza. Gli è che non si tratta di sistemare la costituzione di un solo popolo, ma di garantire quell'ordine superiore in cui tutti i popoli trovino il loro durevole assetto. Quale più alta saggezza che saper creare un durevole Stato? Questo ripeterà spesso Cicerone, e bisogna ricordare appunto che presso lui lo Stato di cui si parla è il romano, presidente la vita dei popoli. Si comprende come proprio questa più alta arte del vivere sappia creare negli spiriti una virtù di applicazione universale "incredibilis", e "divina".²

Lo Stato è la Repubblica in sé regolata, e questa è il genere umano, per la prima volta nella storia organizzato in una forma unica civile.

I giovani che erano invitati alle dispute ciceroniane, dovevano trovare certamente il più alto interesse ad assistervi; poichè Cicerone introduceva la più sorprendente delle innovazioni trattando della scienza politica. Si staccava infatti dai Greci, in quanto si erano limitati a dissertare sopra uno schema di Repubblica ideale. Cicerone avverte che la Repubblica perfetta esiste nella realtà storica e non è altro che Roma. E questo proprio nel momento in cui più si lasciava contestare il valore morale di uno Stato dominatore sugli altri. Nulla di più arrischiato che chiamare in causa Roma per dimostrare invece lo Stato capace di aprire ai popoli le fonti della vera saggezza.³

Tanto più l'innovazione diviene audace in quanto la dottrina politica si confonde così non con un paradigma statico, ma con un processo dinamico, storico.

Con Cicerone ci si è venuti restringendo dalla filosofia alla politica, dalla politica a Roma. Roma elevata a centro ispiratore dell'autentica filosofia romana. La piramide sempre più sembra restringersi: nessuno infatti guardando alla strettezza dell'apice — Roma — potrebbe credere d'aver mantenuto fede alla larghezza della base — la filosofia —; ma Cicerone dimostrerà che quell'angustia è solo apparente, poichè Roma e la sua storia hanno immanente la razionalità e la giustizia. La processualità storica anziché negativa, diviene positiva dimostrazione di attingibile perfezione.

¹ CICERONE, *De Rep.*, II, IV.

² CICERONE, *De Rep.*, III, III.

³ CICERONE, *De Rep.*, II, XXX. «Ma io, se mi fosse possibile, vorrei studiare finalmente la scienza politica, non più in uno schema immaginario di Stato, ma nel più vasto Stato del mondo, per mettere in luce con la più minuziosa precisione ogni causa tanto del male quanto del bene pubblico». Trad. Eugenio Giovannetti, Coll. Romana.

Lelio ben a ragione farà notare a Scipione: «Tu sei entrato in una via del tutto nuova di ragionamento, di cui non s'ebbe mai idea nei libri dei Greci». Ebbene per questa novità di metodo non milita la sola pretesa di maggiore esattezza e probabilità nelle conclusioni scientifiche. Ben altro! È il concetto stesso della perfezione che muta, poichè da trascendente diviene immanente. S'inserisce in un processo, diviene storia. Cicerone si appoggia alla storia; sa di esaltare una perfezione che ha già dato prova di sé; essa stessa comprovata dai fatti. Qui egli sa di aver ragione contro i paradigmi astratti della scienza greca. Il suo punto di vista non solo è più realistico, ma in certo senso è il solo reale. Roma ha provato di essere una repubblica perfetta rispetto alle altre appunto per il suo ingrandirsi, piegando gli altri popoli a riconoscere la sua superiorità.

Ormai Roma rappresenta agli occhi di Cicerone quella più alta etica degna di appartenere ai popoli tutti. La sua politica si permea di valore morale, si traduce concretamente in una morale di applicazione universale. Non si ha più nulla a che fare con la politica di senso stretto, riguardante questa o quella composizione di poteri. Ancor più estranea è qualsiasi politica che non sia scienza di principi, ma di semplici mezzi. No, Cicerone illustrerà ormai questo universale "valore", che avvia il corpo dello Stato dominatore. Un legame supremo lo avvince agli altri popoli. Il suo destino non si isola in nessuna costituzione particolare, sia pure la perfetta, poichè deve tener conto non di un popolo soltanto, ma di tutti gli altri legati con esso.

Si tratta di ben altra perfezione: di assicurare un ordine in cui rientrano tutti i popoli. Il problema intorno alla costituzione sorregge ormai questa più ampia portata dell'ordine universale.

I popoli si avvicinano in una concezione che li avvince tutti. È questa la situazione or ora creatasi con Roma, onde la sua politica assumeva una fisionomia, in cui non era più possibile riconoscere i tratti che già la caratterizzavano in Platone o in Aristotele. La politica ciceroniana doveva rispondere anzitutto alla questione morale, novellamente impostata. I progetti vari di costituzioni perfette potevano ignorare questa più elevata questione.

Un impostarsi *ex novo* del problema della giustizia. Roma doveva rispondere anzitutto su questo punto, prima di soffermarsi sul

¹ CICERONE, *De Rep.*, II, XI.

tema specifico di questa o quella costituzione. Doveva prima discutere quanto fosse legittima la posizione di supremazia assunta da una città sulle altre. Nè si potea parlare di perfezione di uno Stato laddove la giustizia fosse anzitutto negata.

Carneade, a suo tempo, era riuscito ad avvicinare a sé i giovani romani con la forza di una persuasione dissolutrice delle antiche fedi nella giustizia. Egli aveva osato un secolo prima, in Roma, ribellarsi agli insegnamenti di Platone e di Aristotile. Al loro idealismo aveva opposto il realismo più crudo. No, non la giustizia, ma l'ingiustizia serve allo Stato forte... Ebbene, Cicerone si trovava di fronte, si può dire, gli stessi avversari. Coloro che anzi nella piena decadenza delle fedi repubblicane, potevano più che mai dimostrare la verità di quel crudo realismo, e ormai senza più la molestia di un testimone come Catone il Censore. Già nei dialoghi platonici sulla *Repubblica* Socrate aveva dovuto introdurre una difesa della giustizia sin d'allora contestata da avversari formidabili. Peraltro, solo la repubblica ideale aveva potuto suggerire a Platone la costituzione perfetta. Come Roma sopraffattrice, avrebbe, a sua volta, difeso il prestigio della giustizia? Platone aveva dovuto figgere gli occhi nel suo mondo ideale per salvare il valore della giustizia. Come Roma avrebbe potuto effettuare qualcosa di simile? Ben ardua la innovazione recata da Cicerone.

Eppure Cicerone non vede la giustizia agire in funzione di una realtà trascendente, ma precisamente in funzione delle origini e del progresso storico di una Repubblica reale. Nè basta, ohè solo per questa via riesce a dimostrare la posizione ancora più elevata della "giustizia romana". Egli coglie perfettamente l'antinomia del suo atteggiamento rispetto al platonico, quando pensa che la città "naturale", per eccellenza, Roma, venuta su con i metodi "naturali", i meno appartenenti alla riflessione filosofica, possa ispirare la vera dottrina. La sua "politica", rivelerà più che mai l'essenza della "giustizia".

Le difficoltà che si paravano, erano veramente enormi. Si poteva, peraltro, dimostrare che il dominio di Roma si era ingrandito servando appunto giustizia e fede! È questo il primo assunto di Cicerone per cui si batte vittoriosamente con gli avversari mercè la ricostruzione storica dei progressi non solo materiali, ma spirituali compiuti. Senonchè al momento in cui Cicerone era giunto, quella storia morale apriva uno *jatus* formidabile. Come potrà Cicerone coonestare la conquista, quando Roma aveva già dato al mondo

¹ PLATONE, *La « Repubblica »* I, trad. Fracarroli, « La Nuova Italia », Firenze,

quello spettacolo di efferratezza civile e politica, in cui il vetusto glorioso ordine era stato travolto? Come potrà presumere di difendere non il semplice privilegio di Roma, ma una "virtus", vera e propria? L'espansionismo romano a questo punto rivelerà le mire riformatrici del grande politico romano. Se la difesa investe tutta una tradizione, questa, per continuarsi, impone una riforma al presente costume degenerare.

Così la tesi ciceroniana per restare fedele all'assunto di una giustizia immanente, deve sfociare nell'ideale riforma della romanità presente. Riesce più che mai a dimostrare quale sia stata e qual dovrà essere l'essenza dello Stato romano.

••

Si può dire che il paradigma greco non regge più. Una nuova visione politica si affaccia sull'orizzonte allargato della storia. Noi non conserviamo per intero le opere fondamentali, *De Republica* e *De Legibus*, che avrebbero illuminato in pieno il nuovo punto di vista. Nondimeno possiamo dall'insieme dei frammenti dedurre il principio basilare ciceroniano. Tutta la vita dello Stato si spiritualizza. Roma è riconosciuta *mater juris*, e come tale dominante. Il suo dominio è in nome della giustizia, ma non intesa più nel semplice senso distributivo, di dare a ciascuno il suo.

Se il vecchio concetto della giustizia distributiva avesse prevalso da solo, Roma avrebbe dotato lasciare le sue conquiste e ricostituirne padroni i popoli vinti, rinunciando a ogni diritto superiore derivante a lei dal compito di civiltà, di cui si sentiva investita. I filosofi greci come Carneade, senza quella restituzione, avrebbero avuto ragione d'imprimere il marchio dell'ingiustizia in uno Stato espansionista come Roma. Ma Cicerone sa bene di non confondere la giustizia con il semplice rispetto alla indipendenza e libertà delle città tra loro divise, estrinseche e incommunicabili le une rispetto alle altre, e identifica la politica non con il vago d'una formula in sé negativa, ma con un principio più alto. Getta la base di quell'etica superiore che ormai scardinerà la vecchia indipendentista e libertaria, sostenuta dalla coltura greca, che non aveva superato la visione della città chiusa in sé. Città, che rimane tale anche se allacciata alle altre dal vincolo antifisionico.

Supera così la solita diatriba delle scuole greche, riassunta nella persona del filosofo Carneade.

Curioso più che mai, il pensiero ciceroniano si distacca — chec-

chè si pensi in contrario — sostanzialmente, anche da quel Platone, a cui proprio nel trattato politico di *De Republica* avrebbe dovuto più da vicino richiamarsi. Posizione originale la sua, poichè sostituisce un principio dinamico allo statico; al principio livellatore distributivo, l'altro incentratore organico. Il primo presupponeva in certo modo i valori da rispettare, il secondo svolgeva il processo per il quale i valori si realizzano via via, in una sfera sempre più larga, piegando le forze avverse.

Cicerone si trova stretto nella morsa dei negatori della giustizia espansionista; egli la sostiene invece, giustificandola alla luce d'un principio regolatore superiore. Gli uomini della saggezza, accusano; d'altra parte i non filosofi, i rozzi praticanti, si dimostrano sprovvisti di qualsiasi criterio morale. Non impongono che l'utile, semplicemente l'utile. Cicerone ha bisogno di confutare gli uni, di correggere gli altri. Roma s'investe ai suoi occhi di un unico valore morale; Roma pone in sè il problema della *virtus*. Né basta dire che non vi è repubblica laddove non sianvi delle *virtù*, ma per Cicerone non v'è Repubblica che non sia per se stessa *virtus*.

Qui evidentemente il problema politico s'identifica con lo sforzo di far vivere la "società", col suo coesistere, come realtà morale suprema.

La virtù non si possiede come una "tecnica",¹ che imparata, si possa poi metter da parte. "Virtus in usu sui tota posita est". Essa consiste nell'uso che ne fa tutto un popolo. Ed è per se stessa virtù costruttiva, prima che i filosofi la proclamino. Essi vengono dopo a formulare le dottrine, impadronitisi dall'esperienza in cui quella *virtus* consiste. Cicerone dirà ancora più esplicitamente che dovranno chiamarsi a parlar di politica i primi cittadini, i migliori. Solo costoro² possono pretendere di interpretare la miglior forma di consorzio. I filosofi? ma questi non possono farsi innanzi, se non investiti anzitutto della virtù di primi cittadini. Sicchè i migliori³ reggitori di Stato non avrebbero attinto la loro saggezza dai filosofi, poichè son proprio i filosofi ad avere attinto da loro. Un esempio. Si dice che Numa sia stato pitagorico. Ma nessuno può sostenerlo, poichè è noto che Pitagora nacque parecchio tempo dopo Numa. Che cosa vuol dire questo per Cicerone, se non che il primo ammaestramento venne ai Romani dalle ge-

¹ CICERONE, *De Rep.*, I, II.

² CICERONE, *De divinatione*, II, IV.

³ CICERONE, *De Rep.*, I, II. «Nihil enim dicitur a philosophi quod quid enim recte honesteque dicitur, quod non ab his partum confirmatumque sit a quibus civitatum jura discrepta sunt».

nuine domestiche virtù?⁴ Scipione confermerà questo convincimento, che non è di orgoglio, quanto di constatazione sincera dei fatti. Sì, egli penserà, noi fummo così educati per le virtù della vita domestica "naturali quodam itinere". Lo stesso processo naturale onde la Repubblica si fece,⁵ non a caso, ma per giudizio e disciplina, oltrechè per fortuna. Con questa idealizzazione, Cicerone rannoda la Repubblica "urbana", alla "imperiale", secondo un processo unico.

* *

Non c'è più da meravigliare se Cicerone proprio sulla base di un processo storico definisce il vero concetto della *eternità* dello Stato. I Greci, come Platone, avevano piuttosto mostrato la instabilità delle varie forme di esperienza, sicchè si era reso necessario uscir fuori dai quadri della esperienza effimera per affissarsi a un modello ideale, e cogliere il valore eterno dello Stato. Cicerone vede invece l'eternità dello Stato immanente alla storicità, alla sua esperienza.

Questo problema entra così nel vivo delle sue passioni, lo commuove, lo turba! Vive un periodo nella storia in cui la stabilità dello Stato acquista sapore di tragicità; si teme che Roma possa aver fine, c'è anzi chi ci crede. Ebbene no, Cicerone sente che a Roma, alla vera Roma, non appartiene la morte. Sì, l'individuo può sottrarsi con la morte ai tormenti maggiori e in tal caso desiderarla anche come un bene. Ma non così lo Stato, per cui la morte è sempre un male.⁶ Tutto il mondo rovinerebbe con Roma... Quindi il bisogno più che mai di rinforzare questo senso della immortalità che appartiene a Roma e che vien certo negata ogni volta che se ne oscuri la spiritualità. Cicerone ha appunto il grande merito di volerla tenere presente in un periodo in cui i successi militari strepitosi, comunque più grandiosi dell'aspettativa, potevano far dimenticare ogni altro impegno. Proprio in quest'epoca in cui le armi decidevano dell'ingigantita potenza, egli sentiva il pericolo di un impero che trasferisse i suoi fondamenti dal diritto alla forza.⁷ Guai! se la paura portasse da sola all'obbedienza i

⁴ CICERONE, *De Rep.*, I, XV «Ac tamen facile patior non esse nos transmarinis nec importatis artibus eruditus, sed genuinis domesticisque virtutibus».

⁵ CICERONE, *De Rep.*, II, XVI.

⁶ CICERONE, *De Rep.*, III, XXIII, «Civitas autem cum tollitur deletur extinguitur, simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et concidat».

⁷ CICERONE, *De Rep.*, III, XXIV.

sudditi di Roma. I popoli vinti si ribellerebbero! E Cicerone confessa oh'egli tremerebbe non per sè, che ormai egli ha fatto l'obbligo suo ed è vecchio, ma per i Romani e per la vita dello Stato, che può essere eterna solo a patto di continuare a svolgere una norma morale.



Cicerone aveva spiritualizzato la coscienza politica romana. Ma non bastava definire la politica nella *virtus*. Troppo vaga la definizione della Repubblica, se ricondotta semplicemente alla " *virtus* ". Finora Cicerone ce ne ha descritto un solo lato. Bisogna dare a questa virtù un contenuto più concreto, e chiamarla *Res populi*. Tutta la Repubblica si definisce nel *popolo*. Intendiamoci; non una plebe in contrapposto ad un'aristocrazia, nè una plebe che è semplice numero. Ma popolo, che se non c'è, la Repubblica più non esiste, quindi insostituibile da qualsiasi espressione di partito o di gruppo. La tesi di Scipione è ben chiara.¹ " La Repubblica non c'è se manca il popolo, poiché la repubblica è cosa del popolo. "

Il popolo, a sua volta, è sorpreso nell'azione che esercita. È un concetto dinamico, spirituale, non statico, materiale. E poiché non c'è repubblica ove non sia virtù, così anche il popolo si definisce " *virtus* ". Gli è che il popolo consiste in una *società consensuale fondata sul diritto e sull'interesse di tutti*.²

Dalle due definizioni della Repubblica " *virtus* ", e " *res populi* ", derivano tutte le conseguenze. Il problema di scegliere fra la varietà delle forme costituzionali la perfetta, non è quanto più importa stabilire. La *res populi* può coesistere — strano a dirsi — con un regime monarchico o oligarchico o popolare. " *Cum bene ac juste geritur sive ab uno rege sive a paucis optimatibus, sive ab universo populo* ". Il Popolo in tal caso, può tuttavia esistere nella sua definizione: " *multitudo juris consensu et utilitatis communione sociata* ". Quando lo Stato sia bene e giustamente regolato, il popolo è come presente, e l'associazione politica respinge ogni carattere convenzionale.³ " Si tratti di un Re giusto e saggio o d'una oligarchia o dello stesso popolo (benchè di questo ultimo ci sia da fidarsi meno che d'ogni altro), purchè non ci sieno nè ingiustizie nè passioni, lo Stato può sempre continuare a reggersi. "

¹ CICERONE, *De Rep.*, III, XXXIII.

² CICERONE, *De Rep.*, III, XXXI.

³ CICERONE, *De Rep.*, I, XXVI.

Come si vede il " *popolo* ", è *realtà morale*, che nella preoccupazione emergente di Cicerone prende posto prima ancora della forma costituzionale. La quale peraltro non è soppressa, nè solo posta in linea secondaria: va solo intesa nel suo vero significato.

Come infatti svolgere il programma della " *res populi* ", senza alla fine conformare gli istituti alla funzione che si vuole esplicare? La Repubblica romana intese certamente questo bisogno di definire in sè la forma ottima delle costituzioni: alla quale concorsero Senato, Magistrati, Plebe.¹ Vi concorsero armonicamente cioè tutti gli ordini dello Stato, alti, medi, infimi.² Quando questo equilibrio esista, ciascuna classe avendo la sua parte nell'ordinamento del tutto, lo Stato risulta dell'armonia dei più disparati suoni. Può così Cicerone affermare³ che la costituzione migliore è quella che contempera in un sapiente equilibrio la monarchia, la aristocrazia e la democrazia in modo da non irritare mai gli animi brutali e selvaggi. Questo equilibrio era già stato considerato la forza degli Stati, secondo Aristotile, e prima ancora secondo Licurgo. Anche Cartagine aveva cercato qualcosa di simile nei secoli del suo fiorire.

Ma che cosa allora costituiva la incontestabile originalità di Roma?⁴ Altrove, risponde Cicerone, si trova un miscuglio di elementi diversi; così in Cartagine così anche a Sparta; infatti quei poteri furono altrove *mixta*, non *temperata*. Solo a Roma si trovò il modo di temperare armonicamente quei poteri che erano diversissimi e altrimenti inconciliabili. Così in Roma la monarchia dovette modificarsi e cessare di esercitare il potere propriamente regio, trasformandolo nel potere dei *consules*, limitato al " *consulere* ". Anche la plebe in Roma non fu destituita, come altrove, di ogni diritto, ma fu costituita in diritto. La Repubblica potrà così realizzare quell'equilibrio, che solo può dirsi *justitia*. E appunto perchè investito del più alto valore morale, quell'equilibrio fece di Roma la Repubblica più ammirabile e perfetta. Ma proprio perciò la istituzione s'inserisce nella realtà dello Stato, la " *forma* ", diviene immanente al suo divenire.

Non c'è più la possibilità di considerare una costituzione invece di un'altra, o più costituzioni rifuse nell'unica, ma si tratta in realtà di esprimere l'unica costituzione che, a sua volta, con-

¹ CICERONE, *De Rep.*, II, XXXIII.

² CICERONE, *De Rep.*, II, XLII.

³ CICERONE, *De Rep.*, II, III.

⁴ CICERONE, *De Rep.*, II, XXIII.

siste nella *virtus* per eccellenza, la giustizia: *immanente* alla vita dello Stato, secondo un processo storico onde via via si viene realizzando in uno con la stessa vita dello Stato.

Molto si è insistito sulla conformità del pensiero politico ciceroniano ai più o meno presunti modelli greci. L'importanza che egli conferisce alla costituzione di Roma, in quanto svolge il concetto di un governo misto, in cui si equilibrano tra loro monarchia, aristocrazia, democrazia, è riferita, in genere, al modello aristotelico, con cui si auspica appunto una siffatta costituzione perfetta. Ma non si è tenuto conto della modificazione essenziale che Cicerone apporta a quel progetto, riferendo la costituzione alla realtà immanente dello Stato.

In Roma questo equilibrio non è bello e dato con la mistura dei tre poteri. Si tratta di un equilibrio da raggiungersi giorno per giorno, mai consolidato una volta per sempre. La storia di Roma documenta il duello perenne fra le due forze avverse, l'ingiustizia e il suo contrario; onde all'equilibrio via via spezzato pur sempre si oppone la virtù degli uomini migliori, che felicemente riesci a reagire. Così la realtà vera della costituzione romana è in un processo spirituale, onde trionfano via via i valori intrinseci politici. Quando la monarchia degenerò in tirannide con Tarquinio, la repubblica ebbe il compito di ridar forza al concetto del popolo; così quando col decemvirato l'aristocrazia degenerò in oligarchia, si ebbe di nuovo la riscossa delle istituzioni, ecc. Tutta la storia di Roma ricostruita da Cicerone, secondo la tradizione orale e scritta, è indice dell'intimo travaglio spirituale, onde via via si sorregge e afferma la *res populi*. Realtà dinamica che mette in rilievo l'importanza decisiva che hanno nella vita dello Stato gli uomini migliori, i vittoriosi manovratori delle forze dello Stato, avvivatori dell'equilibrio infranto. Sono gli autentici autori della *res populi*, in quanto si oppongono alle intemperanze di un qualsiasi partito o gruppo per ridare voce non alle sole parti oppresse, ma al tutto. Invero l'originalità di Roma è in questo carattere immanentistico della sua costituzione, più profondo di ogni combinazione più o meno dottrinarica di poteri. Nessuna combinazione di istituzioni pensata a tavolino può sostituirla, poichè è la realtà stessa della "forma" politica nel suo contenuto irriducibile.

* *

Cicerone pensava d'essersi accinto pure lui al compito glorioso di ristabilire la *res populi* in una repubblica in rovina, e contro

un'oligarchia in odio al popolo, e contro una plebe ribelle e seviziosa.

Ma la sua visione si allarga in proporzioni imprevedute. Una unità morale quanto mai comprensiva affiora sulla trama tormentata della storia. Quando nell'ultimo suo lavoro Cicerone richiamerà il figlio Marco ai *Doctores* del cittadino, darà rilievo al suo disegno universalistico politico. Non dimenticherà gli schiavi, non dimenticherà i vinti. Breve l'accenno che rivolge alla giustizia verso gli schiavi, ma pur significativo se vuole che siano trattati come mercenari di cui si esiga l'opera e a cui si dia il giusto.

Ma soprattutto ha dinanzi all'occhio la necessaria revisione delle leggi della guerra. Roma devastatrice e sopraffattrice deve riporre il problema delle sue armi. S'imponeva il ritorno alla legge e si invocavano le "guerre giuste". Un criterio morale doveva accompagnare la marcia trionfale delle armi di Roma, dovendosi togliere di mezzo ogni guerra che spezzasse l'umanità dei rapporti. Anche qui ci si richiamerà ai principi sacrosanti della "fides", del giuramento.²

Nell'insieme, la visione politica ciceroniana spinge la giustizia verso confini che s'allontanano sempre più, per adeguarsi all'universalità della causa morale. Due gli scopi che l'animano; due scopi che si integrano tra loro. Si vuole stabilire una comunanza nel diritto unico e universale, e nello stesso tempo una comunità eterna: *comunanza senza limiti di spazio e di tempo*. La "res populi", si allarga sino a comprendere tutti i popoli nel nome di Roma. E pur sempre la città antica, l'*urbe*, che sorregge la colleganza dei popoli. Ma precisamente le possibilità della città antica si moltiplicano impensatamente, si da fare di Roma la "forma", di un organismo politico universale.

* *

Cicerone ha il senso di aver raggiunta questa comunità di tutti gli uomini fra loro. Egli, per tramite di Roma, li sente avvicinare per simpatizzare, sieno pur i popoli più diversi e distanti. Ed enuncia da Roma la verità non più astrattamente cosmopolita ma concretamente storica, che se gli uomini non fossero depravati non ci sarebbero discordie, poichè sono per sangue congiunti e soggetti ad un'unica potestà.³ Un unico codice, il buono, a cui si dovrebbero

¹ CICERONE, *De officiis*, I, XIII.

² CICERONE, *De officiis*, lib. I, IX, XI.

³ CICERONE, *De legibus*, II.

commisurare tutti gli altri. Un'unica legge che distingue il bene dal male, alla base di tutte le altre.

Questa visione unitaria non svanisce nella vaghezza del sogno, ma illumina la realtà incombente. Il cosmopolitismo ellenistico è vinto nella sua astrattezza, trionfando la concreta potenza morale di una idea di potestà universale, quale si afferma ora che Roma prende le redini in mano. Il concetto di giustizia si avvia di un calore mai raggiunto finora.

I paradigmi greci indipendentisti, libertari divengono socialisti, scoloriti. Cicerone sente una giustizia che ammette bensì il "sum cuique reddere", e ancora "sacra publica aliena, non tangere", ma avverte altresì che tutto questo non basta a definire il nucleo centrale della giustizia romana. Occorre risalire alla visione del "tutto", in cui le parti sono incluse. E allora si aggiungerà il "parcere omnibus", il "consulere generi hominum". Ecco ciò che "justitia praecipit".¹ È questa comprensione totalitaria della causa politica che ormai appartiene alla "costituzione perfetta".

Nel *De Legibus* Cicerone definisce più che mai la visione religiosa di un'unica comunanza nel diritto: tale che gli uomini vi sieno stretti in società con gli Dei. Perfettamente razionale, ma anche "naturale".

Non esiste dissenso tra filosofia e storia, tra dottrina e realtà, tra il pensiero e il fare.

La città antica, con Roma, getta il ponte al mondo cattolico. "Coloro che hanno tra sé comunanza di legge, hanno eziandio comunanza di diritto; onde deriva che coloro che hanno comuni queste cose, devono considerarsi d'una stessa città; e ciò tanto più dee crederasi se obbediscono agli stessi comandi, alle stesse potestadi".

Così quell'unità di comando, che era mal sopportata come sopraffazione di un popolo sopra gli altri, si eleva in Cicerone a strumento di colleganza universale regolata dal diritto. La legge romana non divide, ma accomuna.

Si eleva, infine, al nuovo concetto religioso del "provvedere", concetto che non lascerà più ormai la storia, non abbandonerà più il progresso della civiltà europea e mondiale. Aver intravvisto in Roma, meglio, nella Repubblica imperiale idealizzata, una sola città estensibile a tutti gli uomini, "comune agli Dei e agli uomini", fa Cicerone autore di quella superiore coscienza politica e, insieme, religiosa, che costituirà l'eredità intangibile della civiltà romana e, comunque, il ponte di passaggio al mondo moderno.

¹ CICERONE, *De Rep.*, III, VIII.

**

A questo punto non è difficile mostrare quanto più si elevi il concetto romano di giustizia rispetto al concetto statico greco, il quale rimane essenzialmente "distributivo". Prima ancora che i filosofi greci definissero la giustizia, Roma già sapeva quanto fosse virtù munifica e liberale.¹ I Romani sapevano che agisce con giustizia colui che "omnes magis quam sepe diligit". Il giusto, secondo Cicerone, ama gli altri più che se stesso. Si eleva perciò a quella vetta in cui l'orizzonte morale rileva la sua infinità, quale sarà poi fulgidamente illustrato dal Cristianesimo. La giustizia romana è una virtù essenzialmente politica di reggimento di Stato; ma più l'idea del reggimento si allarga e rafforza e più la CARITAS mette radici.

Lo Stato si accosta a quella caritas che non è affatto estranea all'anima romana.² Comunque, il concetto ciceroniano spezza il paradigma ristretto in cui si pretende ancor oggi chiudere il pensiero morale antico, poiché in Roma si verifica il superamento del concetto naturalistico statico greco e si precorre direttamente il trionfo dell'idea providenziale cristiana.

Gli è che s'inserisce nel concetto di giustizia la preoccupazione della salvezza di un tutto, a cui la parte deve cedere; non è da pensare ad un altruismo più o meno retorico, comunque astratto, quanto invece capace di definire il più grandioso programma storico; onde la giustizia è veramente "quae virtus praeter coeteras totam se ad alienas utilitates porgit atque explicat".³

Carità e giustizia tendono a fondersi nella concezione politica dello Stato universale di Roma. Cicerone ha il vanto di aver interpretato questa elevatissima visione, destinata a distaccarsi da tutto il corrotto mondo pagano, immerso in una atmosfera scettica e pessimista, ovvero, in nome della virtù, sterilmente intellettuale. Egli stesso cerca individuare i suoi oppositori; non solo Carneade e seguaci, ma anche tra i Romani gli utilitaristi intransigenti, rozzi, tra cui verisimilmente, quei Lucio e Patrone da lui citati.⁴

Tutti quasi giocano sull'unica posta del proprio interesse senza luce di principi. Una scissura incolmabile s'imporrebbe fra il mondo

¹ CICERONE, *De Rep.*, III, XV.

² Cfr. CICERONE, *cf. De Officiis*. L'intero volume dà questa sensazione netta di una giustizia che s'infiamma al calore dell'amore, quale si genera tra uomo e uomo in società.

³ CICERONE, *De Rep.*, III, VII.

⁴ CICERONE, *De Rep.*, III, XXVII.

politico e il morale, tra giustizia e prudenza.¹ Sì — dicono gli avversari — esiste una giustizia "naturale", ma come si fa a chiamarla prudenza, se per sé è sciocca, procurando il danno di chi la professa? La prudenza esige ben altro dalla giustizia, ma essa non è "naturale", è soltanto "civile", e corrisponde all'utile di chi la pratica. Ebbene² la società non trarrebbe forse la sua origine dall'utile? dalla debolezza degli uomini, che cercano riunirsi per comune difesa? Non forse il timore della pena tiene stretti quei legami che poi si chiamerebbero società, Stato?³ La sfiducia verso la giustizia aveva fatto strada, favorita quanto mai dalle dottrine perorate nelle scuole. Accademismo scettico ed epicureismo dogmatizzante promuovevano più che mai la diagnosi disfattista contro i caposaldi della coscienza politica romana, contro la sua tradizione, la sua storia. Si avvertiva il pericolo travolgente.

Le correnti disgregatrici ormai avevano fatto troppa strada, minacciando le ultime resistenze. Ma non tutto il mondo antico era preda delle potenze del male. Non cadeva del tutto sotto il peso delle sue colpe. Questa visione catastrofica morale non appartiene più alla storia.

Cicerone reagisce, in nome dei "boni viri".

No, la società non ha origine dalla debolezza e dal timore, ma dall'amore. Non è l'utile, ma il bisogno di soccorrere l'un l'altro che avvince gli uomini in società: meglio ancora, il fare dell'utile altrui il proprio.⁴ Lo stesso si dica del culto per gli Dei. Chi lo sorregge non è il timore, ma l'amore! Per la somiglianza che esiste fra la società degli Dei e degli uomini, la ricostruzione ciceroniana non fa distinzione netta. La congiunzione naturale esiste fra uomo e uomo e fra uomini e dei.

Da un piedistallo così alto egli guarda alla stabilità ed eternità della legge morale, che sorregge, a sua volta, la legge politica. Non sono gli organi dello Stato in sé che sostengono la stabilità della Repubblica; non il potere incentrato in una o più persone, né la moltitudine col suo suffragio sono sufficiente base allo Stato.⁵ La moltitudine, come l'uno, non può fare che il male sia bene. Il male è sempre male, il bene è sempre bene, perchè rispondono ad una legge immanente intangibile, razionale, umana e divina, alla quale pur bisogna risalire se la Repubblica vorrà costituirsi

¹ CICERONE, *De Rep.*, III, XX.

² CICERONE, *De Rep.*, III, XIII; cfr. anche *De Legibus*, dove è sviluppato il principio opposto della spirituale origine della società.

³ CICERONE, *De Rep.*, III, XI.

⁴ CICERONE, *De Legibus*, I.

⁵ CICERONE, *De Legibus*, I.

stabile ed eterna. Il diritto, come la legge, attingono alla ragione "comune agli uomini e agli Dei". Sì, *l'animo dell'uomo è divino*. In questo senso la ragione è anche prudenza, e la prudenza non è solo "civilis", ma "naturalis".

* *

Questa giustizia non doveva astrattamente ammirarsi in una Repubblica ideale, ma divenire cardine delle magistrature esercitate in nome di Roma imperiale. Prima ancora che sulla Repubblica cadente si consacrasse la supremazia d'un "Imperator", Cicerone si affisava alla grande riforma che doveva presiedere all'*Educazione del Magistrato romano*. Troppo ce n'era bisogno dopo l'incalzante opera distruggitrice delle fazioni che avevano imposta la loro autorità *ex lege*. I Magistrati esercitavano ormai nelle province un potere immenso, per il quale bisognava creare non solo dei freni morali, ma delle direttive sicure. Doveva ricomporsi la figura del Magistrato, sul modello del *civis* esemplarmente disciplinato. Nè bastava una legge disciplinatrice, bisognava intenderla nel suo nuovo spirito.

Sovrattutto i magistrati dovevano richiamarsi ad una maggiore comprensione di bisogni e di affetti comuni con gli altri popoli, con le stirpi diverse. Bisognava allargare la visione politica dei Capi e, insieme, avvivare il battito del loro cuore. Un palpito più profondo di simpatia umana doveva congiungersi al magistero d'una più comprensiva giustizia. Tutto questo già risulta dalla lettera con cui Cicerone ammonisce il fratello Quinto, designato proconsole in Asia.¹ Non insegna di forza, ma di dignità. Il Littore, avanzando, non annuncerà il solo rigore della legge.

Cicerone interpretava così lo spirito più largo della sua età; non crudele nè duro, anzi in reazione all'aspetto unilateralmente guerriero e conquistatore.

Comunque anche che Quinto voglia essere severo, sempre sia giustificato dalla "summa integritate";² e in questa imparziale scrupolosità ci sia posto per una giustizia che tien conto di tutti, del povero e del debole come del potente e del sovrano.³ La dominazione romana s'imponesse a tutti i ceti allo stesso titolo mo-

¹ CICERONE, *Epist.*, I, 29, *Al fratello Quinto*, fine del 60 inizi del 59 a. C.; paragr. V. « Sit licitor non suus, sed tuas lenitatis apparitor: majoraque praeserant faces illi ac securus dignitatis insignia, quam potestatis ».

² CICERONE, *Ibidem*, paragr. VII.

³ CICERONE, *Ibidem*, paragr. VIII.

rale; in nome del diritto esercitava una forza supremamente livellatrice, quanto mai salutare per ridar vita agli interessi di tutti, e ricreare la fiducia negli istituti, dove era già spenta.

Cicerone sente che solo adempiendo a questo obbligo assolutamente imparziale, l'amministrazione poteva far ritornare la vita là dove le armi l'avevano distrutta. E si trattava realmente di assumersi questo programma verso i popoli dissanguati e le città già fiorenti e ora in rovina. I Romani dovevano ai popoli ricchezza e agio, sicurezza e benessere. Ma quanto difficile! Si trattava di rimettere a posto appetiti esorbitanti non solo dei pubblicani romani, che, del resto, erano molto difficili a trattarsi; ma anche degli scaltri politicanti del posto, solo apparentemente sommessi, intriganti e insidiosi. Si sapeva poi che, proprio esigendo il giusto, si andava incontro a odi e calunnie, che pur avevano il loro peso per magistrati inviati dal Senato e dal popolo di Roma. Nè, d'altronde, era facile rimanere del tutto inattaccabili, specialmente se fossero affidate provincie di Oriente, così tentatrici per le opere d'arte che avevano accumulate e inoltre per la ricchezza di oro e gemme e stoffe preziose, ecc., di cui ridondavano.

Tutta la figura del magistrato romano ha bisogno di sollevarsi sur un piedistallo di moralità al di sopra degli altri uomini. Cicerone avverte che quel magistero è avvolto di un velo di religiosità, e ne chiama "sacro", l'ufficio; esplica difatti un'opera più che umana, quasi divina.¹ Sia pure che province barbare come l'Africa, la Spagna o la Gallia, siano affidate in cura, pur sempre lo stesso dovere incombe in chi le amministra nel nome di Roma.² Dovere di giustizia inteso ormai in quel senso più lato, per cui con esso si "provvede", alle sorti di chi ci è sottoposto.

Sia che si tratti dei medi doveri del cittadino, sia dei più alti uffici della sovranità, pur sempre incombe lo stesso dovere di giustizia: questa la tesi fondamentale politica di Cicerone, quale egli formula in questo momento di ascesi romana alle supreme vette della "sovranità". Si tratti di amministrare intere provincie ovvero di muovere guerra contro popoli, il problema cardine che si presenta alla politica di Roma, è pur sempre lo stesso. Cicerone ha

¹ CICERONE, *Ibidem*, paragr. IX, « Incumbet toto animo et studio omni in eam rationem, qua adhuc usus es, ut eos, quos tuse fidei potestatique, Senatus Populusque Romanus commisit et credit, diliges et omni ratione tuare, et esse quam beatissimos velis ».

² *Ibidem*: « Quod si te sors Afris aut Hispanis aut Gallis praeceisset, immo ac barbaris nationibus, tamen esset humanitatis tuae consulere eorum commodis et utilitati salutique servire ».

difatti dinanzi a sè l'unica meta: fissare in una sua dottrina politica quella costituzione di Repubblica veramente stabile ed eterna per tutto il genere umano, fuori di ogni convenzionalismo e interamente conforme a natura. La "città", in sè perfetta si ricolose capace di realizzare l'ordine nel suo valore universale, organizzandosi in Stato vero e proprio

..

Si può intendere così come il pensiero costruttore ciceroniano non si lasciasse intaccare dallo scetticismo della seconda Accademia, nè dal negativismo dogmatico delle correnti più distanti dall'Accademia. E questo anche se in Roma, nello stato attuale delle cose, la stessa giustizia fosse quasi impossibile a praticarsi. Si poteva, tra l'altro, notare che in Roma esisteva.¹ « Tam immoderata libertas, tam infinita hominum licentia ». Nè solo in Roma; ovunque una profonda depressione morale. Tutto un vecchio mondo vacillava. Del nuovo mondo era quanto mai arduo cogliere la linea.

In una provincia già così gloriosa come la Grecia,² fatta eccezione per i pochissimi (*perpauci*) degni dell'antica gloria, « sic vero fallaces sunt permulti et leves, et diuturna servitute ad nimiam adestationem eruditi ». Cicerone intravvide per primo la riscossa morale che doveva accompagnarsi al sorgere del nuovo ordine.

Si trattava di mantenersi al più alto livello morale in mezzo ad uomini degradati. Onde la figura del magistrato romano assumeva una proporzione gigantesca, che si distanziava dalla media comune, impiccolita. Preceduto dal littore e dai fasci, si sorreggeva in quella più alta statura, che lo avvicinava all'immagine degli Dei. Doveva usare, più che una severa giustizia, una clemenza protettiva.

..

Cicerone altresì intese la corrispondenza stretta indissolubile tra la fede altissima nella romanità e la superiore missione affidata al magistrato romano. Egli prepara addirittura la religione e il culto di Roma, che già è per essere deificata e posta sugli altari: simbolo di perfezione morale e di volontà perfezionatrice. E tanto più Cicerone riesce a esaltarla nel suo spirito e nella sua storia, quanto più misura l'urgenza dell'opera restauratrice in suo nome.

¹ CICERONE, *Ibidem*, paragr. VII.

² CICERONE, *Ibidem*, paragr. V.

L'opera riparatrice è davvero reclamata ovunque. Province intere abbandonate al brigantaggio, come la Misia; città celebri e già fiorenti, quali Samo e Alicarnasso ora "dirutas et paene deserta"; città rovinate da sedizioni interne, ovvero soffocate per il sovraccarico dei debiti insolubili: tutto questo da riorganizzare, meglio, come si esprime Cicerone da "recreare".¹

Così il gran compito ricostruttivo che si assumerà definitivamente l'impero, già scintilla agli occhi di Cicerone, che intende quell'atmosfera di normalità, in cui dovranno svolgersi i poteri troppo spesso incontrollati dei proconsoli, dei pretori e dei loro impiegati, come pure dei pubblicani di Roma. Infatti, a differenza che nell'Urbe, in provincia non esistevano né senati né assemblee popolari, e tutto era commesso nelle mani di Chi si lasciava precedere dai fasci littori e dalle scuri più che mai sacre. È il programma delle città distrutte,² dei campi abbandonati, delle popolazioni derelitte e affamate, a cui provvedere.

Programma che, per la sua attuazione, richiede che la giustizia perda ogni carattere angusto e piatto. Essa si propone infatti di fare "beatissimi", gli uomini tutti. Giustizia non con "severitate", ma piuttosto con "lenitate". Sempre meglio acquista rilievo il punto di convergenza della carità con la giustizia, quale Cicerone l'aveva caratterizzato a definire il dominio romano. Rendere felici i governati, compresi gli schiavi, e, se si vuole, anche le bestie.³

Sì, dal *De Oratore* al *De officiis*, attraverso tutte le opere, l'idea centrale religiosa della giustizia costituisce quel nucleo vitale, che matura col suo pensiero. Questa la tesi che, darà fama alla sua opera in tutti i secoli e presso tutte le genti che presto o tardi, le renderanno omaggio. Giustizia che non si esaurisce nei soli codici, non si limita alla distribuzione degli oneri o ad assicurare l'esecuzione delle pene, ma risale alle fonti stesse del diritto, che è nell'animo, nella sua natura. Non la giustizia è invocata a catechizzare una semplice politica dominatrice, ma si sforza di risalire alle fonti stesse della bontà e dell'amore per definire con essi la radice primissima della comunione dei popoli. A questa guarderà con simpatia lo stesso Cristianesimo con i Padri della Chiesa, da essa attingerà poi ispirazione la Rinascita umanistica svoltasi nel '400 in Italia. La giustizia, così intesa, pone per la prima volta il problema

¹ CICERONE, *Epist.*, *Ibidem*.

² CICERONE, *Epist.*, VII, 559; *Servio Sulpicio a Cicerone*.

³ CICERONE, *Epist.*, già citata al fratello Quinto, *Ibidem*, paragr. VIII. « Est autem non modo eius, qui sociis et civibus, sed etiam ejus, qui servis, qui mutis pecudibus praesit eorum, quibus praesit, commodis utilitatique servire ».

della "civiltà", occidentale, più propriamente europea. Meglio, scorge questo problema di civiltà risolto in una formula unificatrice nel diritto e nella legge, ma prima ancora nell'umana simpatia e comunanza di affetti. È superata ogni semplice politica cittadina, assestandosi alla politica dell'Urbe il programma provvidenziale dell'Orbe. Cicerone coglie la trasformazione di Roma in governo universale. La città antica ha decisamente spezzato i suoi cancelli trasformando il suo ufficio di difesa particolare in difesa universale.

..

Solo seguendo l'intima trasformazione della "politica", si può intendere il mutamento culturale e educativo promosso in Roma. Infatti una nuova formula di pensiero speculativo si fa innanzi con Cicerone; il *naturalismo umanistico romano*, ben altrimenti comprensivo del naturalismo greco, seppure alimentato da questo. Meno di un secolo prima che la "buona novella", si spargesse nel mondo, Cicerone aveva già contro tutte le voci pessimistiche affermato poderosamente l'insito potere morale dell'uomo e la sua perfettibilità. Il suo naturalismo è principalmente un atto di fede, quale occorreva a sorreggere la grande funzione della romanità amministratrice e regolatrice del destino dei popoli.

Una profonda riscossa spirituale è annunciata all'alba dell'Impero. I critici che in questo naturalismo ciceroniano hanno solo scorto la debolezza di tutti gli sforzi eclettici incoerenti e malfidi, dovranno riordersi al lume della storia, che mostra appieno la complessità e ricchezza di fedi con cui si preparano le sorti dell'Impero. L'aristocrazia dominatrice doveva costituire un corpo di "credenti", in una missione gloriosa. Nulla di più coerente che esaltare sino alle vette inaccessibili del divino questa umana natura che si definisce nell'animo, oh'è ragione, a simiglianza con Dio. Ricca di fedi ottimate questa riscossa morale di una aristocrazia che guarda all'avvenire di Roma, all'eternità del suo regime. Gli animi dovevano esaltarsi per sorreggerne la immensa mole. Quindi una filosofia tratta ad assicurare le sorti magnifiche in quanto s'intravede con esse la fine delle sedizioni e perfino delle guerre.

Il vero volto di Roma imperiale comincia ad annunciarsi. Cicerone con esso si sottraeva agli isolamenti più o meno opportunistici delle scuole filosofiche, infondendo vigore all'ideale d'una società unica beatificante. Smorzava le asprezze d'ogni altra virtù che volesse agguerrirsi in mezzo alla corruzione generale. Conciava così due esigenze in apparenza contrastanti; una morale

conforme a natura e nello stesso tempo ravvivata di valore eroico. Entrambe le esigenze radicate nell'epoca sua; ma prima di lui apparivano irrimediabilmente divise e rispettivamente impotenti: da un lato la dottrina dello Stoa e dall'altro la dottrina del Kope. Cicerone non escogita il compromesso, ma riesce davvero a rifondere i motivi opposti, super-eroici e antieroiici, in un nuovo possente organismo di fedi.

Formula ampia e complessa la sua, capace di far rifluire in sé gli elementi vitali di ciascuna corrente di contrasto, in una educazione veramente romana.

Da Orazio a Seneca la coltura imperiale recherà l'impronta di questa esigenza duplice apparentemente contrastante di stoicismo e di epicureismo; ma, in realtà, il segreto della loro sintesi solo può essere rivelata dal naturalismo ciceroniano.

Bisogna seguire la natura, anzi assecondarla, ma quale questa natura che si lascia prendere per guida?

Ciò che veramente differenzia e individua la natura dell'uomo è l'animo, che è ragione. Già l'aveva detto, tra gli altri, Aristotile, a cui Cicerone in questo aderisce. Ma Aristotile con i suoi concetti offre solo un strumento in mano di Cicerone, che se ne servirà per definire la sua "republica". Giammai un più coerente immanentismo era stato posto a base di una morale eroica.

Ed ecco che l'orizzonte morale improvvisamente s'allarga. Non si tratta di attribuire la natura razionale alla sola classe dei cittadini partecipi del comando: ma a tutte le classi sociali, poiché più o meno tutte beneficiano di questa natura eccelsa. All'aristocrazia si potrà chiedere un maggior grado di perfezione della ragione, aiutata dalla coltura, a cui non giunge la gran massa del popolo. Nondimeno il "credo" contenuto in questo naturalismo non ha solo importanza per le alte classi, ma per tutta la società. I fasci del littorio — aveva ricordato Cicerone — dovevano avanzare tra i popoli a segno di dignità e non di forza. Il magistrato romano, sulla soglia della vita imperiale, non ha pensato solo ad innalzare il suo singolare piedistallo, ma quello della società intera. E non senza motivo proprio in questo momento Cicerone rivede i valori della "res populi", e della "societas", a l'una e all'altra facendo immanente una medesima unica natura. Natura che ha in sé le radici della giustizia.

Così la riscossa ciceroniana dell'educazione aristocratica non scava il solco di una maggiore distanza fra dominatore e dominati, creava invece il ponte di avvicinamento, a base di un unico governo provvidenziale.

Invero il naturalismo ciceroniano non si può intendere che alla luce di questo bisogno di creare in ciascuna uomo le forze dell'elevazione di sé e d'altrui. Non si può intendere che in funzione della riforma educativa di una aristocrazia che non deve più alla classe, ma al valore personale il suo successo. Possiamo parlare a questo punto di vera e propria educazione umanistica, inaugurata a Roma appunto in quest'epoca.

••

Si spiega così perché chi si rivolga al pensiero greco, per trovare le fonti dell'educazione ciceroniana, rimane tuttavia molto distante da esso. Non c'è dubbio infatti che è spostato l'asse del pensiero greco. L'intero paradigma dell'eticismo aristotelico, per molti riguardi il più vicino al pensiero ciceroniano,⁴ ne rimane alterato. Dovremo piuttosto con Cicerone rivolgerci a quel "fare" magnifico che ormai s'impone a superamento dell'altro "fare", ridotto a semplice esecuzione dell'annunciato teoretico. Non c'è prima la legge e poi l'esecuzione della legge, prima la teoria e poi la pratica; ma esiste anzitutto la sintesi di attività pratica e teoretica; l'azione che è affermazione di valore. L'esperienza si eleva a quel piano superiore in cui si fa norma, anziché qualcosa che possa turbare la norma, la quale, così, non rimane in sé divisa, distaccata dal fare.

Quindi all'educazione è affidato anzitutto il compito di una realizzazione, di una esperienza da svolgere. Né un qualsiasi curriculum letterario scientifico può divenire il vanto della scuola, quanto invece l'addestramento ad una milizia, a cui si conferisca un valore di perfettibilità. Ed ecco perché l'educazione aristocratica sfocia appunto nell'insegnamento del Modello, e cioè della personalità esemplarmente operante.

••

I Romani intravedono a la base dell'educazione non una dottrina, ma la disciplina reipublicae. A fondamento dell'arte del vivere non propongono un paradigma ideale, ma un costume in azione.

Tutta la figura di Cicerone pensatore esprime questo irriducibile punto di contrasto rispetto alla coltura greca, la quale per se stessa non ha radici da approfondire nell'umo fecondo, ricono-

⁴ CICERONE, *De finibus*, lib. V.

sciuta nel suo carattere astratto, addirittura, si potrebbe dire, marcata della stigmata di intellettualismo. Cicerone vi oppone il suo idealismo profondamente realizzatore, sicchè acquista un senso preciso, quello che altrimenti potrebbe sembrare un piatto luogo comune: *inserire la dottrina greca nel costume romano*. No, non è un luogo comune questo, ma definisce la precisa posizione ribelle assunta ormai dal pensiero educativo aristocratico; purchè si ponga in piena luce il valore del costume romano. Il quale non è solo *praxis* sprovvista di valore, ma è affermazione di vita spirituale, esprimendosi nella consapevolezza di sé, della sua storia, della sua tradizione. Non si tratta — come ingenuamente si presume — d'innestare una consapevolezza ricavata dalla dottrina greca in quel mondo che è esclusivamente e rozzamente praticità empirica, senza riflessione superiore di sé. Come presumere, d'altronde, di ricavare dal lavoro altrui una vera consapevolezza di sé? E di questa consapevolezza superiore aveva bisogno la romanità, ora che doveva servirsi ai fini di stabilizzare la propria esistenza politica imperiale.⁴

Quando si parli del popolo romano come esclusivamente pratico, così da dover ricorrere alla cultura greca per acquisire la consapevolezza della sua stessa esperienza, si fraintende tutta la posizione filosofica del pensiero romano. Poichè, come dimostra abbastanza chiaramente Cicerone, il carattere pratico romano non esclude affatto la riflessione sul suo valore. Il costume romano assurge più che mai ad una consapevolezza propria. È bene lo stesso popolo autore di leggi che ormai si applicano al mondo intero; lo stesso

⁴ L'atto d'accusa contro il pensiero romano è stato formulato con chiarezza da G. G. F. HEGERL, *Lezioni sulla Storia della filosofia*, trad. Codignola e Sanna, « La Nuova Italia », Firenze, vol. II, pp. 399-400. « La filosofia adunque passa nel mondo romano, e questi sistemi, sotto il dominio romano, costituirono in modo particolare la filosofia del mondo romano, il quale non essendo in grado di assurgere all'auto-coscienza pratica razionale, costrinse questa a staccarsi dalla realtà esteriore e a ripiegarsi su se stessa, a cercare la razionalità soltanto in se stessa e a curarsi soltanto della propria individualità. — allo stesso modo con cui astrattamente i Cristiani provvedono soltanto alla salute della propria anima ». Per Hegel — con manifesta incapacità a intendere il pensiero romano, in genere, e ciceroniano, in specie, — proprio nel sereno mondo greco l'individuo era più legato al suo Stato, al suo mondo, era presente in esso, mentre « nella perfetta infelicità del mondo romano è stata cancellata da rozza mano ogni bellezza e nobiltà dell'individualità spirituale ». Il mondo romano è precisamente « il mondo dell'astrazione, in cui un'unica fredda dominazione aduggia tutto il mondo civile »; « Allo spirito romano poteva adunque convenire soltanto un dogmatismo costruito su un principio che si facesse valere attraverso la forma dell'intelletto »; tutte conseguenze catastrofiche d'una premessa iniziale d'incomprensione. Cfr. anche p. 407 e segg.

costume romano posto sotto una luce di riconoscimento universale. La storia di Roma chiede di chiarirsi al lumina della riflessione sui principi. L'innesto con la cultura greca si verifica nel senso di aiutare questo processo intrinseco verso la consapevolezza razionale. Talchè si spiega la posizione di Cicerone libero seguace dell'Accademia; talora vicino agli Stoici, pur sempre in contrasto con gli Epicurei; sicchè nessuna delle scuole greche è per accoglierne interamente il pensiero più caratteristico. Onde il riferimento alle varie correnti filosofiche di Grecia, dovrà pur sempre intendersi *cum grano salis* nella sua relatività, pronto a subire modificazioni sostanziali. È impossibile parlare di un Cicerone che prenda a prestito la filosofia da una o dall'altra scuola greca, poichè egli aiuta e sorregge quel processo di pensiero che trae origine dalla storia di Roma, dal suo costume.

È più che mai convinto che le diverse dottrine derivino anche in Grecia dal processo originario del « fare »; valide quando Sparta ed Atene erano in vigore; sicchè ora le stesse dottrine dei greci sieno anch'esse degeneri.

••

Il « Modello », il *Vir*, diviene l'iniziatore dell'esperienza dell'Alunno, il quale mette subito a profitto le conoscenze che può ricavare dall'osservare, riflettere e meditare su di lui. Talora esamina da solo, talora aiutato dallo stesso Modello. Poichè l'alunno si associa al « fare » del suo Maestro, che non è mai un filosofo chiuso nel suo cenacolo, ma un uomo politico nel grande agone della vita pubblica.

Nè per questo il Modello perde di valore filosofico; l'azione politica si esalta nella valutazione dei principi, illustra la norma della *civilis prudentia*. Nel quadro generale quanto mai comprensivo della politica ciceroniana brillano a fascio le luci della filosofia. Nè vi è per lui la possibilità di dividere la dottrina dall'azione, il pratico dal teorico. L'uomo politico esamina e medita sul corso che viene svolgendo l'attività pratica. La prudenza civile di cui si arma è prodotto di questo studio.⁴ Vedere il cammino dei vari istituti, donde provengono e a che mirano, per saperli poi regolare: esame condotto proficuamente alla luce dei principi.

Infatti il politico di Cicerone segue il suo concetto basilare di Repubblica; e, fra l'altro, alla luce dell'armonia che vuol realizzare

⁴ CICERONE, *De Rep.*, II, XXV, « Videre itinera flexusque rerum publicarum, ut cum sciatis qui quaeque res inclinet, retinere aut ante positus occurrere ».

osserva gli eccessi a cui giungono per sé i regimi assoluti più separati, quando non riescano ad amalgamarsi tra loro. Osserverà per quali vie la monarchia degeneri in tirannide, l'aristocrazia in oligarchia, la democrazia in demagogia; e osserverà ancora con quale virtù gli uomini migliori riescano via via a ritornare l'equilibrio là dove era spezzato.

Ebbene gli uomini che effettuino il governo armonizzatore, sono gli instauratori della giustizia, gli autentici autori della *virtus* politica. Sono i Modelli, a cui affidare l'educazione della gioventù.

In tal caso il *civis* sa di essere preposto a esemplare vivente e di influire sommamente sull'animo dei giovani. Egli ha così l'obbligo di mantenersi sull'alto piedestallo, senza mai vacillare.¹ In quello specchio la gioventù anelava riflettere una sua immagine di grandezza. Servio Sulpicio,² volendo scuotere l'amico Cicerone dal suo grande dolore per la morte della figlia Tulliola, e richiamarlo dalla depressione in cui si trovava, gli ricordava: « Denique nolite oblivisci Ciceronem esse et eum, qui aliis conseruit praecipere et dare consilium ». L'ufficio esemplare da lui assunto specialmente presso i giovani, doveva impegnarlo. Già trattando *De Republica*, aveva introdotto insieme agli anziani Scipione, Filo, Lelio, Manilio, anche i giovani loro contemporanei, Q. Taberone, P. Rutilio, e i due generi di Lelio, Scevola e Fannio. Cicerone stesso vedrà per ultimo in Bruto il modello a cui avrebbe dovuto rivolgersi lo sguardo del figlio Marco.³ La contemplazione e l'imitazione del Modello preposto ad ogni insegnamento d'altro genere.

Così s'intende la posizione di Cicerone riformatore. Egli poteva assentire alla critica rivolta dai Greci ai Romani di mancare di istituzioni pubbliche per istruire i giovani e i fanciulli. Già Polibio aveva rivolto questo lamento a Scipione Emiliano.⁴ Poteva Cicerone riconoscere ch'era giusto deplorare l'assenza di scuole pubbliche in Roma; tuttavia non è su questo punto ch'egli insiste. La riforma dell'educazione, com'è sentita da lui, riconosce la responsabilità di una mancanza ben più deplorabile. Mancano o troppo difettano i Modelli. Mancano o quasi quegli uomini esemplari, a cui si possa affidare la gioventù romana.⁵ « E del fatto che man-

¹ CICERONE, *Tusc.*, II, XLII. « Nunquam a se ipso intendo contemplan-doque discedat, ut sese splendore animi et vitae suae sicut speculum praebat civibus ».

² CICERONE, *Epist.*, VII, 559 già citata.

³ CICERONE, *Epist.*, X, 847. « Ciceronem meum, mi Brute, velim quam plurimum tecum habere virtutis disciplinam meliorem reperiet nullam quam contemplan-tione atque imitatione tui ».

⁴ CICERONE, *De Rep.*, IV.

⁵ CICERONE, *De Rep.*, V, I.

cano gli uomini non solo dobbiamo renderci conto, ma dobbiamo risponderne come di un delitto capitale ». Dove trovarli? Forse nelle scuole dei Greci? No, certo.

..

Educato egli stesso all'umanità greca, devoto a quella letteratura ch'era una celebrazione della personalità del saggio e dell'eroe, tuttavia non equivoca su questo punto capitale. Egli intende rivolgersi al *Vir* quale la Repubblica romana aveva consacrato fino allora nella sua tradizione. Cicerone si era legato bensì agli studi di umanità greca, ma per aver modo di esprimere una « sua » umanità.

Il problema del Modello è ora problema romano. Non poteva deviare in linea retta dallo studio dell'umanità greca. Fra l'altro, in Roma l'attività agonistica vittoriosa non caratterizzerà mai per sé l'eroe; né il martirio di chi si sottopone alla legge esistente potrà caratterizzare il saggio.

Mario o Silla o Pompeo o Cesare o qualsiasi gran personaggio recava rispettivamente il programma dell'epoca. L'uomo possente, non più contenuto dalle leggi esistenti ma sovrastante ad esse, invitato a foggiarle in conformità ai nuovi bisogni. L'uomo non della obbedienza quanto del comando: comunque, ricondotto alla legge da far trionfare. Legge *in fieri*.

Quindi in Cicerone l'atteggiamento estremamente ottimistico nei riguardi della « natura », dell'Uomo, della sua capacità quasi divina di ragione. La vita si può addirittura presentare come un dono degli Dei.¹

Al di sopra delle armi si presentava l'esigenza suprema di regolare con la ragione, contro la passione travolgente, contro l'arbitrio assorbente, più che mai ora che la minaccia del *Regnum* si affacciava imperiosa. La ragione, ingigantita, evocata in decisa reazione, appagava il bisogno di una regolazione spirituale. Uomini, come M. Crasso e Pompeo Magno, offrivano appunto possibilità pressoché illimiti di provvedere da soli agli affari del mondo. Tutti gli interessi concentrati nelle mani di pochi uomini in un'epoca in cui alle conquiste ingigantite non più rispondevano le resistenze delle istituzioni invecchiate. A questi uomini possenti Cicerone rivedrà che la « natura », spiega la sua forza contro l'utile o la volontà. Forza insita che esorbita da ogni limite, vittoriosa contro

¹ CICERONE, *Epist.*, VII, 484, a *Papirio Peto*, fine d'agosto 708.

ogni minaccia di ragione depravata. L'equità, la fedeltà, la giustizia traggono il loro prestigio irresistibile da questa forza immanente alla stessa natura.

Si spiega così l'opportunità di un insegnamento, a cui non rimangono davvero estranei i giovani ambiziosi e audaci. Costoro non ne vogliono sapere della legge, in cui trovano un impedimento più che un limite. Il giovane Tito Accio può esprimere una voce comune a molti altri. Egli osava dire ¹ « non devinctum legibus esse oportere ». Proprio a questi giovani Cicerone fa capire di rientrare nella disciplina della legge.²

Qui Cicerone avrebbe avuto tutta l'opportunità di ricorrere al paradigma del saggio greco e al suo valore educativo. Ma dobbiamo dire che il paradigma del « saggio » greco non lo persuadeva. E proprio guardando ad esso, gli vien fatto di domandarsi se esista davvero quell'uomo, che i filosofi si compiacciono di ornare di tutte le perfezioni! Da parte sua non l'ha mai visto.³ Altra volta ⁴ trova che « sapientiae nomen et invidiosum et obscurum ». Nome creato dal desiderio e dalla fantasia dei filosofi, che pur bisogna ricondurre a significare qualcosa di concreto. Cicerone sostituisce senz'altro al saggio prospettato dai Greci, la memoria di uomini veramente vissuti, quali C. Fabricio, M. Curio, P. Cornucanio: « quos sapientes nostri majores indicabant ».⁵

Ma ecco sorgere la questione: i filosofi diranno che non sono i sapienti... Ebbene, ci conceda almeno che sieno i *boni viri*! Ma i filosofi recalcitreranno ancora; anzi irriteranno nelle sottili maglie della loro logica, a cui non si sfugge se non con uno strappo. E diranno: — I *boni* sono i soli sapienti... —. Ebbene Cicerone penserà di chiamarli egualmente *boni*!, seppure dubiti che sieno veramente i sapienti... Servirono infatti alla guida della « natura », e di loro si lodarono « fides, integritas, aequalitas, liberalitas ».

Il bisogno di riferire un sublime eccentrico e vago alla realtà vissuta dà modo a Cicerone di impostare *ex novo* il problema intorno alla saggezza. Ai giovani saranno presentati così modelli non tirati fuori dai paradigmi filosofici ma dalla storia. Più precisamente, storia romana. Molti più, infatti, i modelli offerti da Roma che

¹ CICERONE, *Pro Cluentio*, LVIII.

² CICERONE, *Pro Cluentio*, LVII « Inter equidem omnia commoda nostra, jura, libertatem, salutem denique legibus optinemus, a legibus non recedamus ».

³ CICERONE, *Tusc.*, II, XXII.

⁴ CICERONE, *De Amic.*, V.

⁵ CICERONE, *De Amic.*, V.

non dalla Grecia: per i Greci Leonida, Epaminonda e tre o quattro al più...¹

Risalendo ad esempi storici Cicerone usufruisce di una tattica, che riuscirà sempre ad un effetto sicuro. Era noto quanto i giovani nobili fossero orgogliosi dei titoli di antichità delle loro famiglie. Cicerone ricorderà al giovane Torquato, cui vuol distogliere dalle dottrine epicuree, la moralità degli avi.² Non solo, ma gli ricorderà anche P. Decio il compagno dell'avo; e insieme il figlio di Decio, che imitò il padre, essendo console la quarta volta; e anche il nipote di Decio, pur sacrificato in campo. Con questo Cicerone corrobora addirittura quel culto che i Romani prestavano agli antenati, riscaldando la società dei migliori d'un afflato religioso. Lelio si mostra pieno di venerazione per i vecchi L. Paolo, M. Catone, C. Galo, P. Nasica, Tiberio Gracco, L. Furio, P. Rupilio, Spurio, Mumio, e fa brillare questi nomi venerandi alla mente dei giovani il presenti, Q. Tuberone, P. Rutilio, A. Virginio.³ I Modelli latini sono così sostituiti ai paradigmi della saggezza greca e non senza motivo. Non basta il semplice orgoglio nazionale a spiegare la sostituzione. Tutta la tesi ciceroniana si anima di questo bisogno di riallacciarsi ad un passato idealizzato per dare con esso sostegno alla riforma presente.

Fra il passato e il presente vi è stata infatti una interruzione rovinosa, costituita dall'irrompere delle fazioni, dalla violenza dei colpi diretti a infrangere le istituzioni.⁴ E poiché Cicerone intende ravvivare il disegno dell'antica Repubblica, se oggi vuol definire l'esemplare da proporre ai giovani, lo scorge appunto sulle tracce idealizzate dell'antico costume.

••

Ecco un personaggio che può offrirsi a modello, Pisone detto « Frugi ». Che cosa significa? Frugale! Ma con ciò non è ancor detto nulla. Cicerone cerca interpretare questa voce, e s'avvede che non esiste l'equivalente greco, voce esclusivamente romana.⁵ La frugalità comprende la fermezza, la giustizia, la prudenza: le quattro

¹ CICERONE, *De Finibus*, I.

² CICERONE, *De Finibus*, I.

³ CICERONE, *De Amic.*, XXVII.

⁴ CICERONE, *De Republica*, V, I. « La nostra età, avendo ricevuto uno Stato perfetto, non solo non si curò affatto di rinfrescare i colori, ma pensò neppure a conservare almeno il disegno e le linee principali dell'opera ».

⁵ CICERONE, *Tusc.*, III, VIII.

virtù fondamentali del vivere si riuniscono nel modello "frugi". È impossibile chiamare frugale un uomo senza riferirsi a questo equilibrio superiore dell'anima. E si noti, la frugalità è in luogo della temperanza, ma esprime più della temperanza. L'opposto della frugalità è la "nequizia",... Esprime cioè che la coerenza dell'anima dipende più che altro da una sublime virtù moderatrice. Orbene il "saggio" dei filosofi non forse si distingue per questa moderazione suprema, onde appare tranquillo, imperturbabile? Il "frugi" per Cicerone è il vero saggio dei Romani, quale emerge dall'esperienza viva; egli acquista un rilievo assai maggiore. Lo vediamo rivestito di toga, maestoso e pur modesto, muoversi nel Foro, prender posto nella Curia, nel gesto, nella parola, nel pensiero recando l'impronta di una moderazione ferma e tranquilla, a riflesso di un'anima interamente composta. Nel tempo istesso la fermezza diviene in lui "comando".

Comprendiamo così il carattere vittorioso nei secoli dell'etica romana, trasmessaci principalmente da Cicerone.

Comprendiamo come abbia via via superato le astrattezze dell'intellettualismo delle scuole, per esprimere una realtà vissuta. Cicerone vuole raggiungere bensì una formulazione teorica del valore della vita, ma attraverso un "costume", interamente compreso. È qui la sua forza, onde riesce a far passare all'unico vaglio le più diverse dottrine, e, in certo modo, ad accordarle fra loro. La morale dei libri ciceroniani farà testo nei secoli, non cessando di esercitare una forza ispiratrice appunto per la sua capacità d'inserirsi nell'esperienza di ciascuno. Quella vetta che la Grecia antica poteva additare con l'apologia di Socrate, ora, mercè Cicerone, si allarga virtualmente a tutti i cittadini, degni di rappresentare la vita dello Stato. Nella concezione romana non si tratta del modello "eccezione", ma di un "costume", che abbraccia un popolo.

••

S'intende sempre meglio come non sia possibile parlare della riforma dell'educazione aristocratica, guardando ai libri ciceroniani come a dei centoni di massime con cui trasfondere ne' giovani romani quanto di meglio poteva suggerire la coltura greca. Non in questa trasfusione è il significato della riforma. Per intenderla bisogna pensare al ravvivamento delle istituzioni romane, prima che a ogni altro insegnamento.

Nella riforma del Senato si può addirittura fissare il fulcro della

¹ CICERONE, *Tusc.*, III, X.

riforma educativa dei giovani. Purchè ci si adegui all'ideale che se ne fece Cicerone. Il quale rovesciava addirittura l'atteggiamento assunto dalla oligarchia imperante, disposta a restringersi in sé, maledicendo alle concessioni già fatte al popolo, pronta a cogliere ogni occasione per limitarle o addirittura negarle. Cicerone voleva al contrario mantenere le istituzioni popolari, tra cui il Tribunato.¹ Si schiera contro di lui lo stesso fratello Quinto. Sebbene vittime entrambi del tribuno Clodio, Cicerone sa distinguere la responsabilità del magistrato tribunizio dalle irresponsabilità della plebaglia prezzolata da Clodio. Rispetta l'istituzione popolare. Ma vede anche da quanta virtù debba essere controbilanciata. L'aristocrazia non si trincerò nel privilegio materiale, bensì creò a se stessa il solo privilegio della superiorità morale. Egli, da parte sua, esige una magistratura suprema senza macchia. Quindi una legge che comandi al Senato di mantenersi esente da pecca; si da impedire che in esso segga chiunque appaia contaminarlo. Le istituzioni non riguardano soltanto la vita politica, ma educativa, morale.²

Occorre che il Senato incarni di nuovo quella *disciplina reipublicae* che è il fondamento della educazione dei giovani. Egli misura quanto il cambiamento dei costumi dei nobili influisca sul cambiamento dei costumi dell'intera città. Quando poi i nobili sieno investiti del superiore magistrato, come appunto i Senatori, in tal caso il loro costume assume il valore di esemplarità suprema. Ridare il prestigio al Senato voleva dire per Cicerone *restaurare la massima scuola del costume repubblicano*: ridare cioè vita all'esempio naturalmente proposto agli occhi di tutti. Il Senato assai più d'ogni scuola, forgiava l'educazione: attraverso i discorsi, seguiti dalle deliberazioni, rafforzate dal costume dei suoi uomini insigni.

Ardua la riforma. Più ardua, certo, che se si fosse trattato di organizzare un ordine di scuole pubbliche a pagamento o no. Come ottenere che il Senato incarnasse di nuovo la disciplina della Repubblica? Pensava: si ammaestrino i giovani! Ma intanto l'educazione dei giovani si rendeva difficile per la scarsità dei Modelli... Ecco il circolo in cui si aggirava fatalmente la riforma di Cicerone.

Il quale frattanto ribadisce il principio indistruttibile di responsabilità, a base della condotta dei "boni viri", cioè degli ottimati, dai quali si fa scuola alle altre classi sociali. Egli stesso, vicino alla vecchiezza, ricorderà fra i suoi più veri maestri gli

¹ CICERONE, *De Legibus*, III.

² CICERONE, *De Legibus*, III.

Scevola: « soprattutto Quinto Mucio, l'augure, fratello di Quinto Mucio, il Pontefice: entrambi fratelli, entrambi alti Magistrati della Repubblica ed insieme modelli ai giovani. La loro azione anche senza essere diretta, dava modo ai giovani di fissarsi appunto sopra un esemplare vivente. L'imitazione era più che mai il metodo dell'educazione: ma quanto interna e formidabile la sua responsabilità! Così Lelio,² ricordando il vecchio Catone, ammoniva di non posporlo a Socrate, ma anzi di anteporlo: "Huius enim facta, illius dicta laudantur ».

.

Imitando, i giovani si trovavano di fronte il cardine, su cui s'imperniava la *disciplina reipublicae*. Più l'uomo s'innalza nella scala sociale e più deve sentirsi gravare sulle spalle le responsabilità e i pesi. Quella disciplina pesa assai più sui capi che non sui gregari. La plebe può essere esonerata — e a buon diritto — da certe sanzioni, ad esempio dal testimoniare ecc.; non così i magistrati. I Senatori con tutti i loro privilegi dovevano incontrare oneri insopportabili, di cui il popolo e i cavalieri erano esenti. Si sapeva che le proscrizioni di Silla avevano colpito soprattutto i Senatori. Cicerone poteva affermare in pieno Foro questo rapporto morale infrangibile.³ « Qual Senatore mai si è lagnato se, avendo conseguito il più alto grado di dignità per favore del popolo romano, egli sia anche sottoposto a leggi più severe? A quanti vantaggi non abbiamo noi saputo rinunciare? Quante penose e dure condizioni non abbiamo noi accettato? È soltanto così che possono compenarsi l'onore e la dignità che dall'alto ufficio ci vengono. Applica ora questa severità all'ordine equestre ed agli altri ordini: non le supporteranno. Quelli che non abbiano potuto o voluto ascendere ai più alti gradi dello Stato, vogliono considerarsi come meno obbligati dai vincoli e dai rigori delle leggi e della severità dei Tribunali ». E altrove: « Quando ci si compiace del più alto rango della cittadinanza, della sedia curule e dei fasci e dei comandi militari e dei governi provinciali e dei sacerdozi e dei trionfi e delle immagini da tramandare in memoria alla posterità, bisogna anche avere responsabilità più delicate ed un maggior timore delle leggi e dei tribunali ».

¹ CICERONE, *De Amic.*, I.

² CICERONE, *De Amic.*, II.

³ CICERONE, *Pro Cluetio*, LV.

⁴ CICERONE, *Pro Rabirio*, VI.

Con ciò si definiva l'autentico magistrato romano, di cui si esaltava lo spirito di rinuncia: *uomo consolare, generale di milizie, moderatore dei comizi*, pur sempre figura di contrasto rispetto a colui che finalmente raggiunge il potere per esimersi da ogni disciplina.

Cicerone raffigurava più nettamente che mai il distacco dal *Regnum*. Corroborava questo senso intimo di autodisciplina di cui sentivasi più che mai il bisogno ora in cui nessun freno tratteneva l'ascesi della individualità vittoriosa.

.

Cicerone aveva, così, in pronto un programma di riscossa morale per l'educazione dei giovani che oltrepassava di molto un qualsiasi rimaneggiamento di studi. La retorica sia pur congiunta con la conoscenza del diritto, e per giunta la filosofia e le altre scienze dei Greci ciò non spiega ancor nulla in sé, senza avvivare il tutto del suo vero spirito.

Il ricordo della fiorente sua scuola presso il Tuscolo dovè rimaner presente alla memoria dei posteri se Plutarco ci poté lasciar scritto di lui: « Cangiata già essendosi la repubblica in monarchia, Cicerone, lasciati gli affari pubblici attendeva ad ammaestrare quei giovani che applicare volevansi alla filosofia: e quindi col mezzo della familiarità fatta con essi, che nobilissimi erano e i primari della città, venne ad acquistarsi di bel nuovo quasi un potere grandissimo ». Ma lo stesso Plutarco, da vero greco, diede qualche indizio della sua incapacità a giudicare profondamente dell'insegnamento ciceroniano. Verisimilmente attribuiva il successo agli studi di filosofia, non sottintendendo la loro origine dalle scuole greche.² E questa dovette essere anche l'opinione diffusa in quel tempo.

Ebbene, il carattere dell'insegnamento ciceroniano rivela altrove la ragione del suo successo. Non filosofia a mo' dei Greci, ma politica a mo' dei Romani; il suo carattere saliente è appunto nel nuovo significato politico. Cicerone conserva all'educazione romana l'impronta politica che già la caratterizzava, pretendendo piuttosto ritrarla da quel carattere intellettualistico che era venuta ad assumere, troppo piegata alla coltura e alle usanze straniere. Riconosce all'educazione il suo carattere realizzatore politico, rendendo

¹ PLUTARCO, *Vita di Cicerone*, op. cit., vol. VIII, p. 99.

² CICERONE, *Ibidem*, p. 99: « Suo studio era il comporre dialoghi di filosofia e il tradurre dal greco, e il trasportare da questo nell'idioma romano i nomi della dialettica e della fisica ».

spiegabile l'accorrere alla sua scuola dei giovani delle famiglie primarie.

Insisto, per comprendere la riforma educativa non bisogna tener l'occhio semplicemente al mutato curriculum di materie scolastiche tratte dai Greci. Non basta pensare, ad es., ad una diversa enciclopedia delle discipline scolastiche, quale ci appare in Varrone, subentrata al posto dell'altra enciclopedia un secolo prima proposta da Catone (Momsenn).

Filosofia, diritto, retorica, non significavano presso Cicerone altrettante materie scolastiche, ma si fondevano in una realtà vivente, morale. Il magistrato la sentiva respirare in se stesso, se voleva innalzarsi all'altezza del suo compito. Non si trattava di agire secondo il dettato della dottrina, quanto via via di segnare il passo colla storia che si tramuta, formulando i progressi della legge in senso lato.

Il pensiero politico greco era stato formulato da Platone e da Aristotile in un momento, in cui ogni potere realizzatore della Città languiva con la libertà perduta. Nella impotenza generale, dagli intelletti superiori si chiedevano più che altro alla dottrina i suggerimenti idonei. Così in Grecia il pensiero politico poteva elevare schemi teorici speculativi senza imporsi la domanda del come tradurli in pratica. In Roma si chiedeva invece d'inserirsi vittoriosamente nell'azione, cooperando all'equilibrio richiesto. Non senza ironia Cicerone dirà che i Greci affinarono la nostra natura solo con le parole e con lo studio...¹



Dopo aver guardato addentro alla nuova coscienza politica è possibile un giudizio sulla riforma educativa essenzialmente morale. Abbiamo parlato di riscossa. Dobbiamo aggiungere, riscossa dell'intero mondo culturale.

Quando dagli storici si insiste sull'indirizzo "liberale", degli studi greci in contrapposto al più o meno rozzo utilitarismo romano,² si deve tener conto del perchè la pura contemplazione dei Greci sembrasse qualcosa di egoistico al cittadino romano, allontanato per essa da un "fare", che è sempre costruttivo. Bisogna risalire a quel "fare", onde si realizza la giustizia "romana", che impone³ non solo di scansare il male, ma di operare il bene; non

¹ CICERONE, *De Rep.*, III, IV.

² MONROE, *Breve corso di storia della pedagogia*, vol. I, Vallecchi, Firenze.

³ CICERONE, *De Officiis*, I, IX.

solo di essere giusti, ma di far sì che gli altri lo siano. Sicchè il giusto non si isola mai dal consorzio senza cessare di esserlo. Si coglie così quella ripugnanza con cui i Romani guardavano agli ozi dei filosofi chiusi nelle loro meditazioni; ozi in cui a loro giudizio si mescolava della sfacchezza morale.

Il senso del *dovere* colorisce l'intera educazione aristocratica, dovere riconsacrato in un'epoca, in cui il carattere conservatore si allea all'innovatore. Cicerone già era andato incontro alle ire di non pochi, secondo Pisone,⁴ avendo scritto che le armi dovevano cedere alla toga. Il costume romano aggressivo e ferocemente guerriero non trovava più posto nella nuova concezione. Lo stesso Romolo, venerato come Dio, lasciava posto a Numa.⁵ Cicerone pone al di sopra delle armi l'ideale pacifico del "civium beate et honeste vivendi societas",⁶ "Virtus", "Labor", "Industria", scintillano ai suoi occhi, che respingono una "natura nimis animose ferax".⁴ E proprio tutte le arti che si impareranno dovranno servire all'utile di questa società.⁵

Così l'educazione romana in questo momento ci mostra, attraverso la sua impronta politica, una decisiva forza di rinnovamento verso una visione di Roma legislatrice e pacificatrice. Roma divinamente regolatrice, a questo punto, dà un contenuto nuovo ai concetti morali. La stessa educazione ispirandosi ad essa, muta il suo contenuto. L'utilitarismo dei Romani si pone sotto una luce nuova.

Si è troppo rimproverato alla coltura di questo periodo di farsi rappresentare da un programma di scienze accattate altrove. Un'enciclopedia, quindi, *assai meno utile* alla Repubblica, di quella proferta dal vecchio Catone. Potrebbe anzi crederci che Cicerone voglia semplicemente richiamarsi a questo criterio di utilità pubblica ormai intralasciato. Ma in tal caso bisognerebbe anzitutto intendersi sulla nuova portata morale della parola "utile".

Nè basta ancora. Vi è ben altro! Il pensiero riformatore, in realtà, cessa di affissarsi ad un sapere enciclopedico; esso ritrova nell'idea di Roma l'unità viva della coltura. Cicerone⁶ spezzerà

¹ CICERONE, *In Pisonem*, XXIX; cfr. anche *De officiis*, I, XXII.

² CICERONE, *De Rep.*, V, II « Illa autem diuturna pax Numae mater huic urbi juris et religionis fuit, qui legum etiam scriptor fuit quas scitis extare... ».

³ CICERONE, *De Rep.*, IV, II.

⁴ CICERONE, *De Rep.*, V, VII.

⁵ CICERONE, *De Rep.*, I, XX: « Ess artes, quae efficiant ut usui civitas simus; id enim esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium puto ».

⁶ CICERONE, *De Or.*, III, 33.

una lancia contro la specializzazione delle scuole greche del suo tempo per l'unità del sapere. Contro la frantumazione egli rivendicherà l'anima che vibra al centro. Tutta la filosofia, tutto lo scibile, compresa la retorica, erano ricondotti al vero senso che solo scaturisce dall'insieme: nel nostro caso, dalla realtà pulsante della romanità, che chiede alla scienza l'appagamento del fondamentale bisogno di conservazione dello Stato.

Nè v'è da prendere abbaglio se al vacuo retore moderno Cicerone contrapponeva l'insegnamento vivo di un Manio Manuvio, che passeggiava in lungo e in largo per il Foro, a significare che era pronto a mettere disinteressatamente la sua coltura a disposizione dei cittadini. E prima di Manuvio, Sesto Elio, Publio Crasso il vecchio, Tiberio Coruncanio, Marco Catone, tutte persone consultate per ogni genere di onesti affari, per le grandi cause dello Stato, come per le più modeste private. Generosi porgitori di consulti su cose divine e umane; ma solo apparentemente viventi enciclopedie di ogni ramo di scienze, in realtà animati da un gigante soffio di umanità, onde tutte le scienze venivano ricondotte all'unità originaria dello Stato, quale affermazione suprema del valore dell'Uomo. Cicerone coglie appunto quest'anima che vibra al centro della vita politica, e riesce addirittura a rovesciare il carattere della educazione greco-romana contemporanea, in base a questa spiritualità "romana", in cui ogni scienza particolare si anima alla luce del tutto.

Il "Modello", vibra dell'anima dello Stato universale eterno, onde il problema non è d'introdurre qualche scienza in più al posto di altre, ormai in disuso. La nuova educazione politica, innalzandosi col culto della romanità, abbraccia tutte le scienze per tutte asservirle alla *virtù*.

..

Le scuole greche respiravano l'atmosfera ellenistica, e facevano dipendere l'attività dal sapere; l'educazione romana afferma l'attività virtuosa al di sopra del sapere. Il sapere è potentissimo mezzo. Un rapporto invertito, onde la scuola greca è respinta, non facendo posto a ciò che è centrale nell'educazione romana, vale a dire la virtù.¹ La *disciplina reipublicae* affonda la radice in quella spirituale milizia per cui la parte s'adega al tutto.

¹ La « virtù » riferita alla società, allo Stato. Quella « virtù » che è dovere per eccellenza, e fa concludere così a Cicerone (*De Officiis*, I, XLIV): « Ita fit, ut vincat cognitionis studium consociatio hominum atque communitas ».

E ora possiamo intendere come il sapere più vasto possa accogliersi, purchè s'inserisca nel « costume » romano. Il limite che si pone allo studio è solo deciso dalle esigenze superiori di questa milizia del dovere, che in ogni caso s'impone. E la milizia dell'individuo in vista di Roma e dei suoi bisogni che non sono semplicemente espansionistici, ma providenziali. Si mediti dai giovani romani sovra l'altrui e la propria esperienza, sopra le istituzioni antiche e moderne; lo spirito animatore di ogni esame che si possa condurre è pur sempre Roma come la intendeva Cicerone, autrice dello Stato universale regolatore, providente.

Qui il centro vivo dell'unità culturale umanistica in contrapposto ad ogni sapere enciclopedico; e qui appunto la riforma culturale indetta da Cicerone contro il frammentarismo importato dalle scuole greche.

Così, in conclusione.

Senonchè quando gli storici persistano a contrapporre le sue educazioni, la greca e la romana, sarà bene uscire dagli schemi interamente invecchiati. Non si ripeta che da una parte abbiamo l'educazione scientifica greca e dall'altra l'empirica romana; da un lato tutto il sapere teorico, e dall'altro la semplice pratica. Anche l'educazione romana riesce ad uno sviluppo culturale suo proprio.

Così non si dirà l'una, la greca, disinteressata, l'altra, la romana, inchiodata all'utile. No. L'educazione romana rivendicherà il suo superiore disinteresse per formare quella « *virtus* », che altro non è in fondo che « *justitia* ». Non si potrà d'altronde esaltare quella liberalità degli studi, che non tenga di mira gli accordi superiori nell'interesse di quel tutto, riassunto dallo Stato, interprete di civiltà universale. Quel tutto che era ormai rappresentato da Roma imperiale, e a cui la Grecia non poté mai ascendere col pensiero.

Comunque, senza cogliere l'anima ricostruttiva della Repubblica imperiale ciceroniana è impossibile parlare di riforma dell'educazione aristocratica romana. Agli invecchiati schemi storici, che non scorgono se non un'antica rozza educazione empirica a cui succedrebbe più tardi un'educazione raffinata per l'introduzione della civiltà greca, potremo così sostituire il nuovo più veridico schema di un unico processo dell'educazione romana, che attraverso scosse e rivalse — e sia pure con l'aiuto della coltura greca —, s'innalza a una compiuta consapevolezza di sé. Con questo, l'educazione empirica tradizionale si eleva ad educazione illuminata da luce filosofica. E vedremo subito che si tratta, più a fondo, di un'educazione avvivata dal soffio di una profonda religiosità.

(Continua).

VALERIA BENETTI BRUNELLI

Teoria e pratica nel pensiero educativo di A. Rosmini

Continuare. e fine: Anno XXVIII - Fasc. V; Anno XXIX - Fasc. I

4. — La funzione pedagogica della filosofia.

Prendere gli uomini colla ragione e farli riflettere sulla falsità dei principi falsi e sulla verità dei principi veri, vuol dire già preparare gli animi ad un rinnovamento anche nella vita pratica. In questo senso tutta la filosofia ha una funzione strettamente educativa. La filosofia, attività puramente teoretica, e la pedagogia, ch'è pura scienza, non si confondono coll'educazione, ch'è essenzialmente fatto e attività pratica. Insegnare la scienza del bene non vuol dire, come credeva Socrate e come credevano ottimisticamente gli illuministi, rendere buoni gli uomini. Tuttavia l'uomo è una sola unità in cui tanto l'attività teoretica che l'attività pratica si attuano tendendo alla più perfetta coerenza. La distinzione delle due attività non può costringere ad ignorare gli intimi nessi che l'una ha con l'altra. Già s'è visto che il Rosmini stabilisce come condizione fondamentale per giungere alla verità l'amore illimitato per essa. La migliore disposizione per fare della filosofia è l'essere virtuosi. E d'altra parte chi è arrivato a possedere la verità non ne gode soltanto intellettualmente, ma sente la potente attrazione della sua amabilità che opera in lui spingendolo ad aderire al vero sempre meglio con tutte le sue forze ed a agire in modo conforme ad esso. C'è nell'uomo qualche cosa che Rosmini chiama *affezione spontanea* verso la verità. Ogni essere conosciuto come tale, cioè ogni verità conosciuta o comunque presente allo spirito, esercita su di lui, colla semplice sua presenza, un effetto immediato, ch'è già l'inizio dell'adesione che la volontà potrà dare in seguito.¹

¹ *Filosofia del diritto*, nn. 1000 e 1017.

In questa amabilità passaduta dal vero, sta, più che in altro, la funzione educatrice della filosofia. Ed è per questa ragione che « rendere buoni i giovanetti, e ad operare utilmente ed efficacemente sul loro spirito, non v'ha che una sola e semplicissima forza, cioè la verità in tutta la sua estensione ».¹ L'esperienza quotidiana si presta poi ad un'osservazione comune: il tempo è inesorabile nel trarre logicamente le conseguenze pratiche delle varie teorie. Non v'è principio, buono o cattivo che sia, che rimanga a lungo nella mente umana al semplice stato intellettuale. Al più presto le conseguenze buone o cattive si fanno vedere in tutta la loro forza, che, in fondo, rivela anche la forza con cui la mente ha aderito al principio. Del resto, concepita sinteticamente l'unità spirituale dell'uomo, non vi può essere un vero atto dello spirito che sia puramente teoretico o puramente pratico, perchè non c'è vera conoscenza che non tenda già in se stessa a tradursi in un atto di volontà e non c'è atto di volontà che non sia illuminato dalla ragione.

Certamente la filosofia, come pura curiosità razionale, non basta a rendere migliore l'uomo; occorre che all'opera dell'intelletto si aggiunga anche quella della volontà. Ma la filosofia è la base necessaria d'ogni sistema educativo, perfeziona l'attività intellettuale, e non può non contribuire al miglioramento di tutto l'uomo, mostrandogli ciò che è vero e ciò ch'è falso, e quindi ciò che deve e non deve compiere. Perciò il Rosmini proclama: « Una filosofia la quale non tenda al miglioramento dell'uomo, è vana. Ed oseremo dire anche di più, essa è falsa; poichè la verità migliora sempre l'uomo ».²

Uno dei risultati positivi ch'egli crede possano derivare da una filosofia indirizzata a raccogliere in un sistema tutta la verità è la fine delle diatribe tra i filosofi e l'unione loro con tutti gli altri uomini, dotti e non dotti. Le dispute, talvolta clamorose, sono originate dal fatto che spesso all'amore per la verità subentra negli uomini il desiderio di emergere in un determinato campo: allora tutte le parole sono buone pur di far colpo, tutte le argomentazioni capziose vengono sfoderate pur che abbiano una parvenza di originalità, tutti i sofismi antichi e moderni si mettono

¹ *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, cit., p. 287.

² *Introd. alla filosofia: Come si possono condurre gli studi della filosofia*, n. 1. Nella *Logica*, n. 51, a proposito della teoria hegeliana, ha queste parole: « Una Logica che vi confessa ingenuamente avere tali risultamenti, non sembrerebbe bisogno di un esame ulteriore, che quand'anche fosse vera, non potrebbe essere buona nè desiderata, e non potendo esser buona non può esser vera ».

in mostra pur di non cedere di un palmo all'avversario, anche se questi ha oggettivamente ragione. In un simile caso non si difendono più gli interessi della verità, ma gli interessi e la passione personale. Ciò non giova neppure ai filosofi, contro i quali l'umanità indignata lancia giustamente gli strali dell'*irrisio philosophorum*. Giustamente, perchè lo spirito umano ha valore solo per quel tanto di verità di cui è fatto partecipe: e nella verità è la pace e la concordia. Chi perde di vista la verità non è filosofo, ma pseudo-filosofo, e come tale deve essere considerato.

L'unione della verità produce l'unione degli animi; l'amore della verità produce l'amore degli uomini. Solo l'errore è molteplice e da lui deriva la discordia; e ciò vale anche tra gli uomini particolarmente dediti alla vita pratica, perchè è sempre un pensiero, vero o falso, quello che presiede e guida nel suo complesso l'azione degli uomini e delle nazioni. Qualsiasi rivolgimento sociale rivela, nella complicatissima successione degli avvenimenti, l'influsso non d'un astro o del caso, come si poteva credere in tempi remoti, ma di un'idea prevalente in quel tempo nelle menti umane. Il servizio che può rendere la filosofia alla società è appunto il diffondere ideali sempre più aderenti alla verità, attraverso i quali si evitino le inutili dispersioni nelle lotte fratricide e si realizzi in completa armonia il progresso del sapere e del bene.

Si può sperare che in un tempo futuro il sogno di questa unione venga attuato? Certo questo tempo non sembra neppure oggi molto vicino. Non si può tuttavia negare che il sogno del Rosmini meriti di esser sognato. Cessate le dispute, sopravvissute solo le discussioni veramente utili, protesi tutti gli sforzi al progresso della verità e del bene, professate e proclamate le stesse verità essenziali da tutti, scomparso ogni attrito tra religione e filosofia, tra scienza e filosofia nell'unità del vero, resi compatti gli uomini dallo stesso culto alla verità unica regina delle intelligenze, sarebbe il tempo della concordia della filosofia con se stessa, della filosofia colla vita e della filosofia col buon senso dell'umanità, da cui si dissocia ogni volta che si allontana dal sistema della verità senza nome per preferirle il sistema di un filosofo. Sarebbe l'eden, il paradiso in terra. Il Rosmini credeva a questo tempo, e accarezzava queste speranze. Forse alla sua mente si presentava l'immagine di Roma, che un tempo aveva saputo dare unità d'idee e di azioni al mondo pagano. E indubbiamente i suoi studi sul pensiero medioevale gli dovevano aver lasciato una forte aspirazione a quell'unità d'intenti con cui lavoravano tutti i filosofi cristiani, ancora una volta dietro il cenno di Roma. Perchè Roma

che aveva dato la prima e la seconda unità al mondo civile, non avrebbe potuto aprire una nuova epoca di cultura veramente organica? L'utopia aveva avuto dei momenti nel passato in cui sembrava dovesse pienamente realizzarsi. Non era temerario sperare che da Roma partisse ancora una parola capace di preparare l'avvento della nuova era. Il sentimento cristiano profondamente radicato nel popolo italiano poteva essere, a parere del Rosmini, un piedestallo sicuro: *hic populus natus est christianus*, e finchè tien fede alla religiosità tradizionale non per stanchezza d'animo ma per virile consapevolezza della sua bontà intrinseca, è già realizzata una prima forma di unione degli animi. La visione dei mali portati dalla discordia farà il resto. In un tempo come il nostro, in cui Roma torna a far udire ai popoli la sua saggia parola, in cui la concordia degli animi in Italia sembra ormai raggiunta sul terreno religioso e nazionale, è bene ricordare che il Rosmini, al termine della seconda parte del suo scritto *Degli studi dell'Autore*, denunciava già alla patria la piaga maggiore che l'affliggeva e additava l'unità intellettuale come la meta a cui essa deve indirizzare ancora i suoi sforzi: "E tu il sai troppo bene, povera Italia, che più lungamente e più atrocemente d'ogni altra regione esperimentasti i funesti effetti della discordia, e ne fosti la vittima. Perocchè io mi credo che il genio stesso del male, temendo forse più da te, che da ogni altra nazione, per ogni tuo angolo agitasse più che altrove la face della discordia, e ve l'accendesse, acciocchè discorde, tu fossi altresì divisa, e divisa, tu rimanessi debole, e debole, tu divenissi pusillanime ed infingarda, e protesa nella tua infingardaggine, tu non sapessi più nè manco conoscere la vera ragione della discordia. Ecoti questa qual'è: il non aver tu un'opinione ben ferma, e l'averne molte deboli e discrepanti. Nella tua mollezza, ne' tuoi studi superficiali, in recitando, vecchia fanciulla, le lezioni apprese alle scuole altrui, tu non ti potesti formare giammai una filosofia, una dottrina che fosse tua, e però nè pure tu avesti una nazionale opinione: sorgi, tendi all'unità intellettuale che, se tu vuoi, non ti può essere contesa, e diverrà allora fortissima la tua sciagurata bellezza".

Una buona filosofia chiarisce gli errori derivati dall'abuso della parola *natura* nella scienza del diritto e della morale, della parola *sensazione, piacere, dolore*, nella metafisica, della parola *uguaglianza e libertà* nella politica, della parola *ricchezza* nell'economia, e molte altre simili, da cui tanti mali sono venuti all'umanità. Agli occhi del Rosmini si profilava ben netto il quadro degli avvenimenti in cui, proprio in nome della libertà, si era fatto strazio della più

sacra libertà dell'uomo. Che cosa poteva giovare, se non un fermo ritorno ai principi dai quali l'intelligenza attende naturalmente una spiegazione?

L'epoca in cui vive il nostro filosofo è un'epoca molto agitata. Lo sconvolgimento portato dalla rivoluzione francese lasciava ancora uno strascico profondo anche nel campo della cultura. Ma mentre di fronte alle ideologie politiche della rivoluzione si ergeva la reazione politica della Santa Alleanza, impegnata a distruggere tutto ciò che venisse di Francia, negli ambienti culturali d'Italia, con equilibrio degno dell'antico senso pratico romano, si lavorava da tempo ad una più efficace reazione spirituale, che non rinnegasse la libertà come verità vera di quel movimento, ma la contenesse nei limiti della giustizia sociale. La sacchezza filosofica del sensismo, diffuso a piene mani dall'enciclopedismo, aveva dominato completamente le scuole italiane anche nella forma grosolana del condillachismo. La semplicità con cui pretendeva risolvere i più difficili problemi filosofici e pedagogici lo rendevano ben accetto alla maggioranza, tanto che, divulgato da Francesco Soave, esso prese radici perfino nelle scuole ecclesiastiche. Eppure il sensismo, portato alle sue estreme conseguenze, doveva distruggere completamente ciò che alla religione è più caro, cioè la dignità dell'uomo come signore del creato, poichè il senso è comune agli uomini e agli animali. E non aveva tutti i torti l'enciclopedismo quando ricavava, dalla gnoseologia sensista, una metafisica materialista, un'etica egoista, e rispetto alla religione, il più aperto ateismo.¹

Il sensismo filosofico non poteva non avere ripercussioni in campo pedagogico. Se il senso solo è ciò che costituisce tutta l'attività intellettuale e l'uomo si mantiene puramente passivo di fronte al mondo esterno, si doveva a poco a poco cadere in una specie di determinismo meccanico, riducendo l'educazione a null'altro che ad un'azione incessante con cui dall'esterno si riusciva a plasmare lo spirito dell'educando senza incontrare nessuna resistenza. Contro

¹ Naturalmente l'ab. Soave, come già l'ab. Condillac, non arrivò a queste conclusioni. Il Soave, pur essendosi fatto paladino del sensismo in Italia, si distacca notevolmente dal suo immediato maestro francese, per ritornare ad ammettere col Locke l'attività indipendente dell'intelletto e della ragione. Dal punto di vista morale e religioso egli diede precetti identici a quelli del Rosmini, se pure meno appoggiati ad una profonda convinzione razionale. Cfr. per la pedagogia e l'insegnamento di F. Soave, il volume di A. AVANZINI, *F. S. e la sua scuola*, Torino, Paravia, 1881, e in generale VINCENZO LOIZO, *F. S. e il sensismo*, in *Rivista Rosminiana*, n. VI-VII (1911-13).

questa tendenza si era già levato, nella stessa Francia rivoluzionaria ed enciclopedista, il Rousseau, il quale, seguendo il concetto del Comenius che aveva concepito la natura maestra vera degli uomini, rivendicava energicamente i diritti dello spirito alla libertà nel campo dell'educazione. Sulla stessa scia si troverà il Rosmini, che però, da filosofo qual era, salirà ai principi del sensismo pedagogico per batterlo in breccia fin nei suoi inizi. Ed anche in questa reazione il Rosmini è compagno di tutti gli altri pedagogisti italiani del proprio tempo: soprattutto di coloro che nella reazione portavano lo spirito del grande movimento di rinascita cattolica che doveva contribuire largamente al rinnovamento delle dottrine pedagogiche italiane. Contro il sensismo esso rivendicava la libertà dell'uomo, contro il naturalismo rousseauiano, che cadeva nell'eccesso opposto di negar valore all'opera degli educatori, rimetteva in onore lo zelo paziente dei maestri; e riaffermava la necessità del soprannaturale a medicare i difetti di tutti i sistemi e della stessa natura umana.

Ma il sensismo aveva ripercussioni più vaste nel campo educativo. Nel sec. XIX tutto pedagogizza, anche la metafisica. In Germania, in Francia e in Italia specialmente, da Kant e Fichte ad Hegel e Schopenhauer, dal Comte all'eccellente Cousin, dal Gallupi al Gioberti e al Mazzini, tutti si interessano di pedagogia. È il secolo di questa scienza. Col romanticismo si declamava in favore della libertà umana, che vuol dire anche libertà per l'educando, e si inneggiava all'estetica trionfante che vuol dire libera creatività, autonomia, spontaneità. Anche quando non si tratta particolarmente di pedagogia, i problemi educativi sono diventati così universali nei pensatori delle diverse scuole, che gli accenni diretti e indiretti si trovano frequenti. L'accentuarsi della democrazia nei governi favorisce un nuovo ambiente sociale in cui le scuole popolari possono diffondersi. In questo momento evolutivo della vita politica si eleva il sentimento alle idealità dell'uguaglianza, della giustizia e della solidarietà; i costumi del popolo minuto si ingentiliscono coll'istruzione; i bisogni aumentano, l'economia accelera il suo ritmo di pari passo coll'invenzione di nuove macchine di lavoro e di lusso. Tutta l'Europa si va trasformando nella cultura, nella vita politica, nell'economia, nei gusti estetici, e ciò naturalmente influisce sulla educazione familiare e sociale.

Tutto questo era e fu certamente un bene. Ma il grave difetto consisteva nell'aver ottenuto questo bene generale ponendo spesso alla sua base un principio completamente erroneo. Il bene che

n'era conseguito si doveva ascrivere allora alla buona intenzione degli uomini, non alla bontà intrinseca del principio. Ora, passata la generazione che sinceramente aveva creduto di poter conciliare il principio e le sue conseguenze, bisognava preoccuparsi del fatto che in futuro era la gioventù soprattutto capace di trarre le più estreme conseguenze dai principi posti. Per conservare sicuramente quel bene e migliorarlo, bisognava riformare il principio. Il Rosmini ha affrontato questo problema, e ha ben presto toccato con mano che il sensismo non può offrire basi razionali ad una solida pedagogia. Ridotto il vero pensiero dell'uomo alla sensazione, la sensazione doveva essere verità, legge morale, diritto, politica, inciviltà, progresso, educazione, tutto insomma. Perciò l'educazione morale della gioventù doveva fondarsi sull'edonismo; e già si eran levate voci autorevoli che insegnavano ad essa la riduzione di tutti i doveri e di tutte le virtù al puro piacere. « E come il piacere fu principio alla morale individuale, così l'interesse divenne principio alla morale delle famiglie, e a un interesse più complicato ci condusse la morale nelle nazioni, interesse che prese il nome di *economia politica* quanto all'amministrazione interna, e quella di *ragione di stato* quanto alle relazioni dei governi fra loro ».¹ Se lo spirito umano è sensazione, o aggregato di sensazioni, essendo la sensazione qualcosa di particolare, non sarà neppur più possibile l'unità degli spiriti nella verità e nel bene. Solo l'intelletto vede il tutto semplificato nell'unità; solo l'idea oggettiva è capace di darla, perchè solo « colla mente si percepisce l'unità ».² Un sistema fondato sul senso non può portare che a concepire l'umanità come una *collezione d'individui*, ognuno pensante e operante per proprio conto, con la conseguente rovina di tutte le scienze e di tutte le migliori aspirazioni umane.

Nel *Discorso*, già altra volta citato, *sugli studi dell'Autore* (n. 10 e segg.), il Rosmini fa una diagnosi rigorosa del sensismo e delle sue conseguenze. Avendo ammesso che l'uomo non possiede altra facoltà che quella di sentire, ne veniva di conseguenza che il male e il bene non fossero che sensazioni piacevoli o dolorose, e perciò la morale si riduceva a procaacciare le maggiori sensazioni piacevoli, evitando le dolorose.³ Primo effetto fu dunque l'utilitarismo, ch'ebbe in Francia come campione l'Helvetius e che in Inghil-

¹ *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Prefazione.

² S. AGOSTINO, *De vera religione*, cap. XXXII.

³ Cfr. anche il *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna*, a cura di C. CAVIOLONE, Lanciano, Carabba, 1926, p. 32.

terra fu sviluppato da Geremia Bentham. Alterato così il senso comune nelle cose morali, prevalse il calcolo degli interessi materiali che divenne l'unico maestro delle menti e consigliere delle opere. Indotte le menti a dare l'assenso soltanto alle dottrine secondo la migliore opportunità, tutte le opinioni furono considerate vere a seconda dei casi: e si ebbe così lo scetticismo più assoluto. Fatto l'uomo arbitro della verità, l'orgoglio dell'individuo fu spinto a non tollerare più nessuna legge, neppure la più ragionevole e giusta: cosicchè all'anarchia morale seguì l'anarchia politica. L'uomo si credette legislatore del mondo intero, divenne frenetico dei propri diritti e immemore dei propri doveri, egoista, ed ogni ideale, anche quello della libertà e della filantropia, che pure la rivoluzione francese aveva proclamato, doveva cadere. Perita la morale e la dottrina della verità, anche la pedagogia si ridusse a ben misera cosa. « La voluttà de' sensi, divenne, come divenir doveva, il fine della scienza e dell'arte pedagogica, e acciòché quella, consumando le sostanze, non consumasse troppo celeramente se stessa, le fu dato a contrappeso la scienza dell'economia politica (anche questa scienza per sè bellissima ed utilissima così corrompendosi), alla quale noi italiani imparammo da Melchiorre Gioia ridursi la morale ». Al piacere e all'economia politica che lo alimenta sempre dovrebbero dunque educarsi gli uomini.

Una conclusione di questo genere non può essere accettata da nessun pedagogista, e il Rosmini la respinge. Lo scetticismo più radicale spegneva nei cuori la fede che in altri tempi era stata la gloria più pura della civiltà; lo scientismo più spavaldo, giurando nel nome di una ragione che si svalutava da sè, dichiarava la guerra al dogma; lo sferzato amore della libertà degenerava in licenza e l'individualismo rompeva le dighe della legge morale pervertendo il costume privato e pubblico. La nuova gioventù allucinata dalle verità bandite dalla rivoluzione, inesperta dei suoi errori, rimaneva confusa ed incerta nel suo cammino, sgomenta quasi di quello che si era fatto, incapace di trovare i pilastri a cui appoggiare con certezza le ragioni profonde della vita. Quella che diverrà la caratteristica *maladie du siècle*, come disse A. De Musset, il Rosmini l'ha diagnosticata precisamente: è una crisi del soggetto umano che, inconsapevole di aver determinato un vertiginoso progresso nelle scienze, nelle arti e in tutto ciò che rappresenta un maggior comodo nella vita civile, si è creduto capace anche di creare i valori della verità e del bene. Di fronte alla nuova teoria dell'« uomo misura di tutte le cose », Rosmini, come

Socrate di fronte ad altri sofisti antichi, rivendica il valore dell'oggetto indipendente dalla volontà umana.

Ciò che lo turbava particolarmente era il veder diffuse le teorie sensiste in Italia, in cui un tempo la filosofia, ereditate le cose migliori della cultura greca, era fiorita compatta a custodire il sacro deposito della fede. La sua polemica contro il Gioia e il Romagnosi, al disopra di quelle che possono essere state le circostanze particolari della vertenza, ha appunto questo significato: di essere una reazione energica alla concezione della soggettività del pensiero, primo gradino per concepire la soggettività della morale. Ecco che cosa dice Melchiorre Gioia¹ dopo aver chiamato il linguaggio dei moralisti "gergo misterioso, utile alla menzogna, fatale alla verità, pascolo dell'ignoranza, e quel ch'è peggio, del falso sapere" e le loro dottrine "dotte inezie": "Godere, soffrire sono espressioni a cui corrispondono idee ed affetti reali nella mente d'ognuno. Se l'uomo non si risente che al pungolo del piacere e del dolore, tutta la morale deve ridursi ad un calcolo di piaceri e di dolori particolari, come tutta la politica ad un calcolo di piaceri e di dolori pubblici, dimodochè l'intensità, combinandosi con la durata, la massima felicità si ottenga divisa nel massimo numero di cittadini". Questa è la morale dei cavalli e dei tori, avrebbe detto il divino Platone; il rosminiano L. M. Billia la chiamava "morale allegra". Allegra, se mai, soltanto in apparenza, ma certo cinica, capace di appiattare le menti e le volontà in una ricerca egoistica di piaceri. E lo stesso M. Gioia più innanzi sosteneva il divorzio con questi ragionamenti puramente economici: "Il divorzio promovendo i cambi ha creato dei valori che non esistono; ciascun marito acquistando una nuova moglie in cambio della prima riceve più di quello che dà; lo stesso si dica della moglie; la somma delle differenze tra i valori ricevuti e i valori dati esprimerà la somma dei vantaggi del commercio coniugale promosso dal divorzio". Proprio come se si trattasse della compra-vendita di immobili, si ignorano qui completamente le ben più profonde ragioni morali e sociali che presiedono alla concezione strettamente monogamica della vita familiare.

A tali risultati si doveva arrivare seguendo la via del sensismo. Il roveretano vede queste tristi conseguenze anche nel *Rinnovamento della filosofia in Italia*, scritto contro il Mamiani, non tanto per confutare un autore e una dottrina filosofica, ma per difendere

¹ M. GIOIA, *Teoria civile e penale del divorzio*, III, IV.

un principio ideologico da cui pensava dovesse dipendere tutta la ricchezza intellettuale e morale del genere umano. Questa ricchezza afferma (n. 476) dipende tutta "da un punto solo, da sapersi cioè se v'abbia o no una verità eterna, indipendente nell'esser suo dall'universo materiale, e di pari dall'uomo e da ogni altra limitata, per quanto eccellente, natura". E ancora una volta in quest'opera (n. 393) addita le conseguenze logiche del sensismo e del soggettivismo: se la verità non fosse che una creazione della nostra mente, il rispetto a lei dovuto dovrebbe esser relativo; ogni volta ch'essa non tornasse utile potremmo tranquillamente sacrificarla senza pentimento; nessuna obbligazione morale sarebbe possibile e nessun essere potrebbe vantare un giusto diritto al nostro ossequio morale, perchè tutte le obbligazioni morali non sono in fondo che verità, e cadute queste nel nulla, esse non potrebbero sussistere; sarebbe allora distrutta la virtù fino alla radice; la scienza non sarebbe scienza, ma apparenza di scienza, e insomma l'uomo non sarebbe più nobilitato nè dalla pratica della virtù, che non esisterebbe, nè dalla luce del vero, che sarebbe spenta.

L'unico scampo a tanta rovina il Rosmini lo vede in una concezione originata da un punto di vista diametralmente opposto. Bisogna tener ben fermo che la verità non è per nessun verso una produzione dell'uomo, ma qualcosa che lo supera infinitamente, per quanto l'uomo ne partecipi e ne goda come gli occhi partecipano e godono della luce senza ch'essa si possa dire prodotta da loro. Bisogna pensare che la verità è immutabile, eterna, necessaria, dotata insomma di qualità diametralmente opposte a quelle che possiede l'uomo, mutabile, contingente, limitato. Solo in questo modo la scienza è posta sopra un piedestallo che nessuno può distruggere, le verità morali appaiono colla loro forza obbligante indistruttibile e la religione è collocata sulla solida base della verità divina. Tra il sensismo e questa concezione non c'è via di mezzo: o è vero il sensismo colle sue conseguenze o è vera quest'ultima dottrina. Dire che il sensismo fu calunniato e che lo si può purgare dei suoi difetti solo col fargli subire qualche modificazione accessoria, vuol dire non aver compreso le conseguenze a cui può portare il suo difetto fondamentale, cioè il soggettivismo.

Ma il soggettivismo è anche l'errore fondamentale dell'idealismo. Pur riconoscendo che Kant e gli idealisti trascendentali consideravano il soggetto umano come qualcosa di ben diverso dal soggetto umano concepito dai sensisti, il Rosmini non si lascia illudere dalle differenze e mira al fondo di questa nuova dottrina,

che è sempre un soggettivismo, comunque manipolato. Infatti se l'idealismo non vuole accettare l'accusa di essere un panlogismo panteistico, che in pedagogia porterebbe al determinismo, bisogna ch'esso attribuisca, come attribuisce di fatto, al soggetto empirico una certa indipendenza dall'Io puro. E allora i casi sono due: o la verità è nell'io empirico, ma è in lui prodotta solo dal vero Soggetto trascendentale, e quindi si rinuncia alla dottrina della libera creatività del vero da parte del soggetto umano, oppure si mantiene fede a questa creatività, e dunque l'idealismo non può produrre che le conseguenze elencate a proposito del sensismo.

Con questa polemica contro il sensismo di Francia e l'idealismo di Germania, il Rosmini faceva anche opera nazionale patriottica. Si sa che la filosofia, come produzione dell'intelletto che ha per scopo la verità, non ha nazionalità. Ma intanto il filosofo è sempre un uomo che vive in un clima storico e ne esprime spesso le esigenze più profonde. In Rosmini il desiderio di cogliere la verità si allea con la convinzione che il soggettivismo sotto qualsiasi forma non abbia mai potuto costituire in Italia una corrente filosofica duratura. Lottare contro quella dottrina è per lui nello stesso tempo lottare in favore della verità e favorire l'indipendenza filosofica d'Italia nei confronti delle teorie erronee venute dall'estero. La moda di accettare queste dottrine ha per lui corrotto la visione della genuina tradizione filosofica italiana, in cui la verità si è perpetuata come un tesoro tramandato di secolo in secolo. A questa moda sacrificavano con leggerezza anche molti incauti filosofi, pur degni della massima stima. Valga per tutti ricordare G. D. Romagnosi, l'intelligenza e l'acutezza del quale è fuori d'ogni discussione. Ebbene l'autore famoso della *Genesi del diritto penale*, invaghito della filosofia sensista che si basava sull'esperienza, non seppe sottrarsi al fascino che suscitavano in quell'epoca gli scrittori stranieri e specialmente i francesi. Capitogli per le mani il *Saggio sulle facoltà dell'anima* di Carlo Bonnet, lo considerò sempre un capolavoro. E, trattando dell'insegnamento, ne parla in questo modo: "Volete voi procedere dal cognito all'incognito, dal semplice al complesso, dal particolare al generale? Il libro di Bonnet vi presenta ad un solo tratto questi vantaggi colla sua statua... Intendete voi d'avvezzare la mente dell'allievo ad analizzare con diligenza, e definire con esattezza, a connettere con fermezza, a procedere con una catena continua? In breve, volete voi la più perfetta ginnastica possibile dell'umano intelletto?

⁴ G. D. ROMAGNOSI, *Scienza delle costituzioni*, Parte II, lib. I, cap. 11.

Servitevi di Bonnet. Bramate voi di far conoscere la natura e le più semplici leggi di fatto della intelligenza e degli affetti umani individuali? Servitevi di Bonnet. Vi proponete di far apprendere la meccanica dello stile pensato, preciso, luminoso, originale? Servitevi di Bonnet... È difficile trovare un più ingenuo entusiasmo.

Ora il pensiero del Rosmini è caratterizzato appunto da un'energica reazione alla fiaschezza filosofica italiana che si era prodotta sotto l'influenza straniera. Si era perduto il senso dell'unità delle scienze, i filosofi si limitavano ad approfondire un solo aspetto della vita, senza preoccuparsi di ricollegarlo ai suoi principi; perciò mancavano visioni veramente complessive, e si finiva, se mai, col produrre qualcosa di buono nel campo coltivato particolarmente, senza saperlo riconnettere armonicamente al tutto. Eppure in Italia c'era un materiale di verità così copioso da esser non solo capace di permettere l'indipendenza della cultura di fronte a quella forestiera, ma anche di imporsi a tutte le intelligenze proteste ad una disinteressata ricerca. Di fronte ad un secolo, il XVIII, che aveva fatto tutti gli sforzi per soggettivizzare tutto, per limitare all'individualità empirica gli ideali, e quindi per appiattire in un arido naturalismo materialista gli scopi della vita, il Rosmini, passando sopra ai motti arguti dei begli spiriti e alle oziose arguzie dialettiche dei sofisti, riafferma la sua inorrollabile certezza negli ideali oggettivi: lo anima la speranza della vittoria dello spirito sulla materia e, direi quasi, l'ambizione di mostrarsi alto da terra, pronto ad additare al nuovo secolo le vie razionali da seguire in continuazione alla ininterrotta delle verità tradizionali sviluppate dai più degni filosofi della patria e dell'umanità.

I mali del soggettivismo sono derivati dal credere che il soggetto possa mutare per suo conto la verità e la legge morale. Perciò, negato ogni elemento eterno e immutabile nella mente umana, era logico prescrivere l'abbandono alla voluttà del senso e inculcare la massima che identificava tutti i doveri e tutte le virtù col piacere. Di qui veniva la profonda corruzione della morale, della politica, del diritto, della pedagogia. Nessuna verità, come tale, può esser prodotta dal soggetto umano limitato, e quindi nessuna legge morale. Scambiato l'oggetto col soggetto, il conosciuto col conoscente, l'obbligante coll'obbligato, si è fatto il capitolombolo. Occorre rimediare colla restaurazione di un oggetto che sia veramente oggetto, di una legge che sia veramente norma oggettiva per tutti e sia quindi degna di riverenza e di amore. Anche la pedagogia troverà il suo rimedio nel fondarsi sopra "quell'elemento eterno, che costituisce la nobiltà dell'uomo", elemento che "l'Ideologia addita

nell'idea, che splende con inestinguibile lume alla mente come prima manifestazione dell'esser necessario; la Morale mostra nella legge, che con autorità assoluta lega la volontà, qual seconda manifestazione dell'esser medesimo; e la Religione fa trovare in Dio stesso, manifestazione ultima e compita, fonte misterioso e della luce ideale ad un tempo e d'ogni legislazione.⁴

Così, per quest'altra via, lo scopo dell'educazione è ancora quello di portare l'uomo a Dio, a cui si arriva educando le menti alla Verità e al Bene, a cui la libera volontà deve abituarsi a concedere l'adesione. L'adesione all'essere idealmente concepito suscita nel cuore umano un desiderio ed un'aspirazione a qualcosa di più soddisfacente che non la semplice visione intellettuale della Verità: la Verità è un elemento divino (poichè da Dio solo può derivare ciò ch'è necessario ed universale), è infinita, ma non è qualcosa di concretamente reale. Ora l'uomo, ch'è un essere reale, dal momento che ha gustato l'infinito, si sente attratto ed aspira con tutte le sue forze ad un reale infinito. È appunto all'essere realissimo, cioè a Dio, che l'essere ideale riconduce il ragionamento. La pedagogia quindi, guidando l'uomo alla divinità, non fa altro che completarne la natura, poichè è proprio indirizzandolo al perfezionamento delle sue attività intellettuali e morali che si scopre come esse in certo senso si basino e sfocino in un'altra attività superiore, vale a dire nella religione. E si badi che con questa concezione il Rosmini, mentre si ricollegava originalmente a tutta la tradizione pratica della pedagogia cattolica, dava anche corpo alle intuizioni educative dei pedagogisti più recenti, i quali, dal Comenius al Pestalozzi e al Froebel ammettevano, sia pure partendo da principi differenti, che l'uomo ha in sé un valore divino che si manifesta negli slanci d'amore e di fede, nel bisogno di conoscere, di potere e di volere.

Queste sono le mete pratiche che può raggiungere la filosofia; la concordia degli animi, il lavoro appassionato per la verità e per il progresso, la lotta contro l'errore che si traduce in lotta contro il male individuale e sociale, il risorgimento spirituale d'Italia pel benessere di tutta l'umanità, un'educazione fondata su ideali antiogettistici. Perciò al Rosmini stava a cuore particolarmente la riforma della filosofia. Solo con una filosofia sana si poteva purificare l'ambiente culturale e seminarlo di quei buoni principi che, additando all'uomo quello ch'è il suo bene supremo, lo guidassero al suo completo perfezionamento. Per far fronte ai mali in cui vede

⁴ Degli studi dell'autore, in *Introduz. alla filoz.*, n. 15.

quasi affogata la società del suo tempo non c'era da far altro, a suo parere, che ripristinare, pur con le modificazioni necessarie, quei concetti che l'umanità si era illusa di aver bandito per sempre. Operare e penetrare nelle menti voleva dire operare e penetrare anche nelle volontà: lo scopo doveva essere quest'ultimo, l'altro non era che il mezzo. La pratica del bene, l'amore efficace e operoso del vero, la virtù insomma, era per lui il fine che la scienza doveva raggiungere.

Perciò ancora egli, nella conclusione del suo *Sistema filosofico* (nn. 262-63), ha potuto scrivere che, se la filosofia ha lo scopo di dare quiete e riposo alla curiosità della mente, il suo frutto più prezioso è quello di rassicurare l'uomo intorno alla possibilità di giungere al compimento dei suoi desideri e di indicargli la via per la quale arrivare al suo fine. « Tale è il fine della filosofia, tale il suo frutto. Ma se invece di considerare la scienza, si vuol considerare la scuola della filosofia, ella in tal caso diventa la vera pedagogia dello spirito umano, della mente, cui manoduce alla scienza più compiuta, e dell'animo a' cui affetti svela innanzi il più compiuto bene. Sotto il quale aspetto d'una pedagogia dell'umanità la filosofia è concepita da Platone ».

5. — L'ideale del sapiente e il Maestro ideale.

L'educazione tende ad un indefinito miglioramento di tutto l'uomo. Ma è possibile determinare un tipo ideale o un archetipo umano che serva da modello all'umanità che si pone sulla via della perfezione? Abbiamo visto che il Rosmini chiama *teleetica* la dottrina che studia il modello dell'uomo perfetto a cui deve ispirarsi l'educazione. Questa scienza però dovrebbe essere puramente negativa perchè è impossibile descrivere minutamente l'uomo perfetto se non lo si è visto mai in concreto. E del resto altri due ordini di osservazioni si opporrebbero alla costituzione di una scienza di questo genere: prima di tutto bisognerebbe che le diverse scienze rivolte a studiare l'uomo nella sua completezza psico-fisica avessero già raggiunto quella perfezione a cui tendono incessantemente senza poterla raggiungere mai, e in secondo luogo, non potendosi escludere a priori che ci sia un ordine soprannaturale delle cose umane oltre l'ordine naturale, la determinazione della perfezione che si raggiunge nell'al di là è cosa che supera le possibilità del pensiero scientifico umano. Tuttavia l'uomo non manca di modelli a cui possa ispirarsi. La natura umana ha raggiunto talvolta in alcuni

«spiriti magni», una perfezione difficilmente superabile. I diversi campi dell'attività spirituale sono stati fecondati particolarmente da uomini davvero eccellenti; alcuni poi hanno realizzato e armonizzato in sé tutti quelli che sembrano gli ideali più sublimi a cui si possa aspirare. Personalità di questa fatta insegnano a non disperare dell'umanità e meritano di esser prese a modello delle generazioni future.

Il Rosmini non ha sviluppato dunque una vera e propria *teleologia*. Ciò nonostante, ricollegendosi a tutta la tradizione religiosa cristiana, in parecchi dei suoi scritti ascetici egli s'è fermato a parlare di un maestro di bontà e di sapienza a cui tutti gli uomini debbono tendere: Gesù Cristo. Anzi, nella raccolta che porta il nome di *Introduzione alla filosofia* più volte citata, ragionando dell'*Idea della sapienza*, sviluppa lo stesso tema da un punto di vista più razionale, e giustifica il fatto che la ricerca del Saggio ideale, dopo l'inutile tentativo di rintracciarlo in mezzo agli uomini, si sia indirizzata a identificarlo con un Uomo-Dio. Ci conviene esporre questi ragionamenti, anche per mostrare che quando la pedagogia rosminiana dà all'uomo un'infinita capacità di sviluppo e un fine religioso da raggiungere, non rimane nel vago e nell'indeterminato, ma pone sott'occhio all'educatore e all'educando non tanto la dottrina quanto l'esempio di un *archetipo* che si è realizzato, in cui l'umanità ha toccato i sommi fastigi, il raggiungimento del quale è lo scopo unico della religione e della pedagogia.

Il discorso si inizia, ancora una volta, colla discussione del problema dei rapporti tra la filosofia come scienza e la pratica o virtù come azione. Nella filosofia antica (Socrate e Platone) si credeva o che la bontà e la virtù consistessero unicamente nella scienza o che basti all'uomo di sapere il bene per avere anche la volontà e la forza d'operarlo. Seneca si dimostra incerto a questo proposito, e mentre in alcuni passi fa consistere la filosofia solo nell'insegnamento della virtù (*Epist. LXXXVIII: Videndum, utrum doceant isti virtutem an non; si docent philosophi sunt*), in altre parti sostiene ch'essa non in *verbis*, sed in *rebus est* (*Epist. XVI*), ed altrove (*Epist. LXXXIX*) identifica la virtù e la scienza filosofica. Questa incertezza dura tutt'ora nei filosofi che studiano questo problema, perchè effettivamente la volontà non opera senza l'intelletto e la cognizione dell'intelletto produce un effetto pratico maggiore o minore a seconda del grado di adesione che la volontà le ha dato. Di più, la confusione tra teoria e pratica è una conseguenza della confusione che si fa tra ciò ch'è reale e ciò ch'è ideale. Siccome la realtà è essere, ed anche l'idealità è essere, si crede legittimo

concludere che le due cose si identificano. Ma se il reale e l'ideale coincidono nell'essere (ch'è il genere), una massima differenza si riscontra nella forma o nel *modo dell'essere* (ch'è la specie). A questo non hanno badato certi filosofi, come il Gioberti e i tedeschi postkantiani, che, avendo notato nella percezione intellettuale l'unione stretta tra la realtà percepita e l'idea senza la quale quella realtà non sarebbe conosciuta, hanno proclamato inesistente l'essere ideale e solo assistente il reale concreto. Essi si sono fermati a constatare il sintesismo ontologico tra il reale e l'idea, per cui il reale è un impossibile logico senza l'idea e l'idea non può stare, sotto un certo aspetto, senza il reale; ma non si sono accorti che altro è dire che tra le due forme dell'essere ci sia una relazione essenziale, ed altro è dire che la dualità scompare del tutto, quando invece essa ci è troppo chiaramente dimostrata dall'osservazione.

La quale ci conduce immediatamente a distinguere il pensiero dal reale, la speculazione dell'atto, cioè la filosofia dall'*uso* della filosofia; con l'uso della filosofia l'uomo, nei fatti e nelle operazioni, realizza quello che la filosofia insegna colle parole e nei libri. Per quanti sforzi si facciano, non si potrà mai ridurre completamente ciò che è *azione* a ciò che è *idea*, perchè fuori della cognizione teorica, della scienza, rimane sempre qualcosa, rimane l'azione reale, pura e semplice. La scienza è sempre un'attività che appartiene alla speculazione ed è caratterizzata dalla pura e semplice *contemplazione* della verità, mentre la pratica si fa negli animi degli uomini e non può mai essere scritta nei libri per i posteri. La pratica infatti appartiene all'ordine del reale, ed anche quando si elaborano le scienze dell'etica o della teologia, dove si parla di virtù o di Dio, non si compiono, o alla pura speculazione su di essi, degli atti morali o religiosi meritevoli, perchè si tratta solo dell'*idea* della virtù e dell'*idea* di Dio; e ciò vale anche nel caso che queste scienze siano coltivate con atto meritorio, quando, ad esempio, esse vengono studiate con scopi di vera utilità per sé e per gli altri uomini. Il moderno errore idealista che considera tutto il reale come pensiero, deriva però da una legge psicologica naturale, perchè ogni volta che lo spirito umano agisce in una determinata attività, esso vi si trasfonde con tutta la propria attualità, di modo che non gli pare di esser altro che quell'attività in cui si è trasfuso. Ora lo scienziato, e più ancora il pensatore, vive di pensiero, e, tutto attuato nel pensiero ch'è la sua vita, facilmente può cadere nell'illusione che non ci sia altro che pensiero. Così come gli uomini dati sferatamente ai piaceri del senso si mostrano inclinati a credere che quel genere di piaceri sia tutto e che il senso debba avere

la prevalenza assoluta sulle altre attività. Gli idealisti tuttavia hanno questo vantaggio: che effettivamente la filosofia è opera del solo pensiero, mentre qualsiasi ragionamento dei sensisti di diverso genere non è prodotto del senso ma dell'intelletto.

Per avere la sapienza non basta avere la sola scienza. Alla scienza o più genericamente alla cognizione, occorre aggiungere anche l'azione reale, in cui si esplica la bontà morale e si attua la perfezione dell'uomo. Cosicché due sono le parti che costituiscono la sapienza: la prima ha sede nella mente e, disposta ordinatamente dalla riflessione, acquista il nome di scienza, e si può insegnare e scrivere, l'altra parte poi ha sede soltanto nella volontà dell'animo e si esplica esclusivamente nelle opere. C'è però un vincolo che unisce strettamente le due parti. La pratica non sta mai priva della teoria a cui si appoggia. La pratica quindi non si può dire che sia soltanto una parte della sapienza, perché essa la rappresenta veramente tutta, in teoria ed in azione. Chiamarla *parte* è un volerla considerare astrattamente separata da quella teoria a cui in realtà è necessariamente unita. «La speculativa all'incontro sta veramente da sé; e però a lei sola s'aspetta la ragione di parte».¹ Qui il Rosmini si avvicina in qualche maniera alla dottrina crociana per cui il rapporto tra la logica (speculazione) e la pratica (morale) è tale che la prima può fare a meno della seconda; ma la seconda non può fare a meno della prima. E siccome il fine dell'uomo è quello solo in cui scienza e virtù sono fuse così intimamente da costituire un bene unico, «quando da questo intero, per un'operazione che non è di tutto l'uomo ma d'una speciale sua potenza, si segrega la scienza che, divenuta speculativa, tutta da sé sola si riguarda e si consegna alle lettere, allora la scienza non è oggimai più *quel fine* e quel bene che l'uomo desidera, ma è, altro, e ha ragione di mezzo».

Sapiente è l'uomo che conforma alle idee la propria azione e, attraverso le idee, si conforma all'ordine tutto della realtà. Le idee, l'abbiamo già detto, non rimangono mai sterili nella mente, e del resto si è pure notata la forza educatrice che possiede la verità. Perciò, sotto un certo aspetto, si dovrebbe negare l'esistenza d'una vera e propria *scienza pura*. Il nome può rimanere ad una scienza che si costituisce come semplice curiosità razionale, col motto «la scienza per la scienza», identico all'altro per cui si proclama «l'arte per l'arte», e che non si preoccupa direttamente delle proprie conseguenze pratiche. Ci può essere quindi una filosofia come scienza

¹ Cfr. per questa citazione e per la seguente *Teosofia*, n. 5.

pura, ma essa non esaurisce lo scopo vero della ricerca della verità che anima l'uomo, e perciò è qualcosa di inferiore, sotto questo aspetto, alla vera sapienza. Non per nulla gli antichi filosofi, amanti del sapere, hanno avuto ben chiaro che la filosofia deve essere soprattutto «una tendenza pratica alla sapienza», cioè hanno pensato che sotto quest'altro aspetto la filosofia dovesse considerarsi soprattutto come qualcosa di più della pura scienza.

Non è però necessario esser filosofi per giungere alla sapienza. Questa ha come suo elemento costitutivo la verità, ma vi sono infiniti modi di arrivare alla verità. Il modo filosofico e il modo scientifico, di cui si è ragionato fin qui, è dato dalla riflessione che arricchisce le diverse notizie contemplandole nel loro assieme sintetico, scoprendone le relazioni ed elaborandole in un sistema ordinato. Per diventare sapienti basta vivere la verità e non importa la maniera con cui essa è stata conosciuta, se cioè per via d'intuizione immediata, per via d'opinione popolare, o per via di buon senso naturale. Per questa ragione tutti gli uomini sono nella possibilità di diventare sapienti. Se fosse indispensabile farsi filosofo per esser sapiente, la sapienza sarebbe riservata solo a pochi e l'umanità intera, nell'assoluta maggioranza, ne sarebbe deserta. Il credere che tutti gli uomini possano diventar sapienti non deve mettere in agitazione i filosofi, quasi si volesse svalutare il compito che la filosofia esercita nel mondo dello spirito umano. Ammessa l'esistenza di diverse forme di attingere la verità, e ammesso che ci sono diversi gradi di sviluppo della stessa verità in mezzo agli uomini, è naturale che ci debbano essere anche altrettante e diverse forme di sapienza.

Una forma speciale di sapienza è quella propria del filosofo. Anche lui deve partire dalla verità che conosce per elevarsi ad un grado superiore di sapienza. Ma per far ciò occorre che in qualche maniera sia già sapiente in precedenza; infatti chi non ama la verità e non tiene una vita conforme alla verità, cioè in sostanza non è virtuoso, costui non potrà mai giungere ad una verità più compiuta, e quindi non potrà fare della vera filosofia. Come la virtù fa strada alla verità e la verità fa strada alla sapienza, così la sapienza serve di base per filosofare e la filosofia a sua volta permette l'ascesa ad un gradino più elevato di sapienza. E non è inutile questa ascesa, perché, mentre la sapienza fondata sulla cognizione comune, diretta e popolare, può essere esposta talvolta alle tempeste del dubbio a cui non è capace di contrapporre validi ragionamenti, la sapienza del filosofo è più solida contro tutte le procelle avendo egli dato in omaggio alla verità, che

possiede scientificamente, la propria volontà riflessa e consapevole. La filosofia intesa non come pura cerebrialità, ma come spinta verso una superiore virtù e quindi verso una superiore sapienza, è quella che il Rosmini ha già chiamato « la vera pedagogia dello spirito umano ». E altrove, all'inizio della *Teodicea*,¹ con pacatezza ritorna sullo stesso pensiero: « Non parmi degna del titolo di sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano, e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e senza appagare o consolare almeno di non menzognere speranze i perpetui suoi desideri ».

Questo mettere in guardia contro una scienza o una filosofia che sia puro esercizio intellettuale inutile all'individuo che lo fa e alla società in cui questo esercizio si compie, è nello stesso tempo un mettere in guardia contro il pericolo che la filosofia si sequestri completamente di fronte alla vita. Diceva il Manzoni che la società non ha bisogno di uomini dotti ma di uomini buoni.

L'amico Rosmini avrebbe potuto precisare così la sua frase: la società ha bisogno soprattutto di uomini buoni, se poi essi sono anche dotti è meglio ancora, perchè il loro rendimento pratico è in questo caso molto maggiore. L'errore filosofico dei postkantiani è stato quello di aver rinchiuso il pensiero in se stesso, riducendo tutta l'attività dello spirito alla filosofia considerata come scienza pura. Con Hegel essi sono arrivati a identificare ogni azione e ogni moralità con tutte le metamorfosi dell'ides. In questo modo i filosofi tedeschi, dopo aver impoverita la ragion teoretica fino al punto di dichiararla impotente a cogliere qualcosa del mondo esterno, per esigenza di unità sono stati costretti a ridurre la ragion pratica alle dipendenze della ragione teoretica, impoverendo anche così la pratica. L'unità a cui essi aspiravano e a cui non hanno saputo giungere era quella della sapienza, in cui davvero la dualità di cognizione e di azione scompare, perchè l'uomo sapiente vive la verità che possiede, e aumentando in lui la scienza aumenta anche la virtù, e aumentando in lui la virtù aumenta coerentemente anche la possibilità di cogliere nella sua interezza e più profondamente la verità. L'unità della sapienza, che deriva dall'unità dell'essere, unico pur avendo le due forme dell'idealità e della realtà, non soffoca però la qualità degli atti con cui l'uomo si dedica alla ricerca del vero e degli atti con cui l'uomo si sforza di adeguarlo in se stesso o negli altri.

¹ *Teodicea*, n. 4.

Per crescere in sapienza occorre crescere nell'adesione pratica alla verità conosciuta. Questa adesione teoretica e pratica alla verità, in che consiste la sapienza, produce l'armonia di tutte le attività spirituali. L'uomo è infatti dotato di diverse potenze, ciascuna delle quali ha un proprio impulso che la spinge ad operare indipendentemente dalle altre; quando l'uomo segue l'impulso di una sola o di poche potenze, il suo sviluppo è disarmonico e disordinato, perchè non sono equamente proporzionate le distinte forze che lo compongono. A mantenere quell'accordo sintetico tra di esse, per mezzo del quale tutte armonicamente cospirano al miglioramento del soggetto umano, sta la verità ch'è presente all'intelligenza e che, « siccome divino auriga », sempre deve dirigere le attività umane e frenarle quando ne sia il caso. Il dominio su di sé che il sapiente deve saper raggiungere è quindi anch'esso un devoto ossequio che l'uomo deve dare alla verità, ch'è giusta e suprema moderatrice di tutti i suoi atti. Lasciar prompore il sentimento a danno della volontà e dell'intelletto, sarebbe contro verità e giustizia; dare all'intelletto un compito più vasto di quello importantissimo che ha, sarebbe pure un far torto al vero; lasciare alla volontà un primato assoluto oltre quello che ha nell'efficacia pratica dell'azione, sarebbe un innalzare più del bisogno una potenza dell'animo umano su tutte le altre; e così pure sarebbe se si volesse dare una prevalenza al senso. Sentimentalismo, intellettualismo, volontarismo, sensismo, sono tutti atteggiamenti dello spirito o momenti filosofici giustificati dal non aver raggiunto l'equilibrio tra le diverse potenze. Equilibrio, armonia, moderazione di fronte alla verità che diventa anche legge morale della giustizia: queste sono le virtù del saggio secondo il Rosmini. Ritorna così in lui quell'ideale dell'armonia e della bellezza che era caratteristica dei greci in genere e che fu particolarmente rappresentata da Platone. Quest'armonia del resto il Rosmini si sforzava di realizzare praticamente in sé, e, secondo le testimonianze di uomini come Alessandro Manzoni, Nicolò Tommaseo e Ruggero Bonghi, formava la sua migliore attrattiva.

Però l'esistenza di diversi tipi di sapienza, da quella popolare a quella filosofica, e la possibilità di una sempre più grande perfezione in questo campo, fa supporre che questa sapienza umana sia limitata e che quindi nessun uomo possa considerarsi come il vero maestro di tutti. Se poi si guarda all'ordine naturale nell'acquisto delle cognizioni che sono il piedestallo su cui si edifica la sapienza, si nota ch'esso è lentissimo e il progresso è molto faticoso, perchè l'uomo è sempre contrastato dalle passioni continuan-

mente risorgenti in ogni momento che rovinano la sua paziente costruzione. Quando manchi poi all'uomo l'educazione e l'istruzione impartita da maestri valenti, il suo ingegno avanza alla scoperta del vero con un passo ancor più impacciato ed incerto. Più facile e spedita è la marcia quando invece egli, messori alla disciplina di buoni maestri, apprende con maggior abbondanza e con ordine migliore le notizie raccolte da innumerevoli studiosi precedenti, trasmesse di secolo in secolo alle successive generazioni, come eredità e patrimonio comune della famiglia umana. Perciò son sorte le scuole di svariatissimo genere, tutte basate in fondo sul principio che l'autorità d'un saggio maestro inizia, eccita, dirige, rinforza e quasi moltiplica l'intelligenza dell'educando, incamminandolo più direttamente all'acquisto di una scienza completa. Il profitto è però presso che nullo quando il maestro non sappia accaparrarsi la stima e la fiducia dei discepoli; e la stima dei discepoli cresce quanto più chi insegna è dotto e capace di risolvere tutti i problemi più difficili. Anzi c'è la naturale tendenza negli scolari di desiderare un maestro infallibile e onniscente; è un fenomeno che si è sempre riscontrato presso i fanciulli. Anche gli adulti hanno quest'inclinazione, e questo spiega come mai spesso l'umanità in genere tenda ad esagerare la dottrina e l'autorità degli uomini veramente sommi. Molte volte, e per secoli interi, gli scienziati hanno giurato sulle parole di quelli ch'eran considerati "maestri di color che sanno", compiacendosi di risolvere le questioni più gravi colla solennissima formula dell'*ipse dixit*. Ma la scienza e la sapienza umana sono limitate, ed anche Platone, a cui pure fu dato il nome di "divino", su alcuni dei più elevati problemi, di cui tutti desiderano sapere la soluzione, perchè da essi dipende il destino ultimo dell'uomo, confessava apertamente nel *Fedone* (85 d, 99 c, 114 d) la sua ignoranza e invocava intorno ad essi una rivelazione della divinità. La naturale ardentissima brama di sapere l'esito finale della virtù e del vizio, degli sforzi verso l'alto e delle cadute verso il basso, di sapere che cosa ne sarà dell'uomo dopo questa breve vita, se vivrà una vita felice o infelice, personale o impersonale, rende sempre inquieto l'uomo, che da solo non può dare una sicura risposta, essendo congetture, molteplici e contraddittorie nella sostanza e nella forma tutte le opinioni escogitate dai filosofi. Niente da meravigliarci quindi, anzi niente di meno naturale e conveniente, che gli uomini vogliano ricercare un maestro così valente, che sappia per scienza propria tutte quelle difficili e misteriose soluzioni ed abbia l'autorità necessaria per essere creduto sulla parola. Un maestro di questo genere non può essere

che Dio. Era dunque desiderabile, conclude il Rosmini, che Dio si rendesse maestro dell'umanità. A questa aspirazione umana Dio è venuto incontro colla rivelazione che si è compiuta storicamente all'apparizione di Gesù Cristo.

Del resto, che Dio sia il maestro naturale degli uomini, il Rosmini lo dimostra anche razionalmente. Un famoso argomento di S. Agostino sull'esistenza di Dio vien subito alla mente quando si legge questo ragionamento rosminiano. L'argomento di cui si tratta si può riassumere sinteticamente con questo sillogismo: se una verità esiste, Dio esiste, ma una verità almeno esiste, dunque Dio esiste. Il Rosmini dimostra la stessa cosa congiungendo S. Agostino a S. Anselmo e tenendo nel dovuto conto anche le critiche di S. Tommaso. La verità, l'abbiam visto, si presenta sotto diverse forme che mutano col variare dell'età dell'uomo e col diverso sviluppo dell'intelligenza e della riflessione. Tuttavia ogni forma di verità, qualunque sia il grado del suo sviluppo, presuppone sempre l'esistenza d'una verità prima, indubitabile, che serva da punto di partenza per le ulteriori scoperte. Abbiam visto anche che questa prima verità è chiamata dal Rosmini *essere ideale*. L'esistenza dell'essere ideale, ch'è capace di far conoscere tutti gli altri esseri e che costituisce l'intelligenza dell'uomo, non è prodotta in noi dal mondo empirico attraverso la sensazione, perchè la sensazione ha dei caratteri costitutivi che sono in netta opposizione rispetto ai caratteri costitutivi delle idee ed è impossibile che le idee siano un effetto causato da una causa insufficiente a produrle. Neppur l'uomo, che è un essere empirico e contingente, può essere la causa originaria ed efficiente della verità oggettiva fondamentale. Qual è dunque il maestro primo che insegna a tutti gli uomini la verità prima, anteriore a tutte le forme particolari, e da cui dipendono tutte le altre verità? Non può essere che Dio, il cui insegnamento è quindi logicamente presupposto da qualsiasi insegnamento umano, e di cui il Vangelo di S. Giovanni dice ch'è la "luce vera che illumina ogni uomo veniente in questo mondo", (1, 9). La voce del maestro umano risuonerebbe a vuoto se non ci fosse quel primo insegnamento divino che concede a tutti gli uomini, e perciò a tutti i discepoli, la possibilità di intendere. Perchè ci sia insegnamento umano non basta che ci siano le parole, i gesti, i segni che sono il mezzo con cui si comunica agli altri la verità, non basta neppure che questi mezzi siano la manifestazione di un pensiero vivo e operante, ma occorre che chi ascolta o vede quei segni li possa intendere ed interpretare a se stesso in quella verità che non consiste nelle parole, nei gesti o nei segni diversi, ma che

abita nell'interno dell'anima. Anzi, a voler precisare, Dio non è solo il primo maestro dell'uomo in senso cronologico, ma è anche il primo e l'unico dal punto di vista qualitativo, perchè è il solo maestro che comunicò davvero la verità, mentre tutti gli altri non fanno che eccitare i loro discepoli a sviluppare e a riflettere più intimamente sopra la verità ch'è già stata a loro comunicata. E perciò ancora il Vangelo ammonisce tutti gli uomini: " Voi non vogliate chiamarvi maestri, perchè uno solo è il vostro Maestro, e voi tutti siete fratelli „ (*Math.*, XXIII, 8).

Fin qui però si rimane nel campo puramente naturale e si è constatato: 1° che esiste nell'uomo l'aspirazione verso un magistero divino; 2° che l'esistenza di una forma di magistero divino può essere dimostrata anche per via razionale. Se si fa un altro passo si entra più direttamente in quel mondo soprannaturale, a cui il Rosmini vuol guidare gli uomini conducendoli innanzi il più che sia possibile per mezzo del ragionamento. Che cosa è l'uomo? È un soggetto reale limitato, che pure ha davanti a sé un oggetto ideale illimitato ed illimitabile. Come soggetto reale, l'uomo non può accontentarsi dell'idea, sia pure essa capace di infinite determinazioni. Il reale ha bisogno di riongiungersi al reale. Ma il reale che la natura offre all'uomo non appaga completamente la sua aspirazione. L'uomo, condotto dall'idea a conoscere e ad amare questo reale, lo riconosce finito e limitato anch'esso, mentre il suo desiderio va all'infinito, essendo infinita l'idea dell'essere nella sua possibilità. Questo infinito reale, non percepito immediatamente né mediatamente per via ordinaria, è ciò che costituisce l'oggetto dell'illuminazione soprannaturale. L'uomo sentiva il bisogno non di un essere semplicemente ideale, ma dell'essere completo e reale; ma siccome " dietro a' sensi, la ragione ha corte l'ali „, come dice Dante (*Parad.*, II, 56 e 57), e l'uomo sarebbe rimasto inappagato nel suo bisogno, Dio gli ha concesso, per mezzo della rivelazione, un nuovo modo di vedere le cose, un " lume „ o un " senso „ soprannaturale. Se Dio non gliel'avesse dato, l'uomo sarebbe riuscito un figliuolo deforme nato con una gamba corta ed una molto più lunga, il cui cammino era limitatissimo nel campo reale, illimitato in quello dell'ideale. Perciò è la stessa natura umana che reclama e chiede per grazia il soprannaturale, come il povero che, anche quando non chieda effettivamente la carità del prossimo, chiede sempre colla sua stessa povertà. Questo è un altro degli argomenti con cui si dimostra la ragionevolezza della concezione cristiana; anzi il Rosmini crede che sarebbe illogico e irrazionale pensare che la rivelazione non ci sia stata, tanta è la necessità che l'uomo ne sentiva naturalmente.

La voce della natura e della filosofia migliore, che prima di Cristo domandava con Platone a Dio che si svelasse per sciogliere i problemi più ardui in cui l'uomo, anche il più dotto, si avviluppava senza poterne uscire con soluzioni sicure, è stata ascoltata. Dio ha inviato sulla terra un Maestro visibile, il Verbo, che, come vero Dio ha avuto la possibilità di soddisfare tutte le brame dello scibile umano e tutta la sete di realtà che invade l'uomo, e come vero uomo ha potuto essere sentito direttamente in maniera esteriore dagli altri uomini e, avendo sofferto e gioito con l'umanità intera, ha potuto essere amato confidenzialmente da tutti. E perciò Gesù Cristo ha in sé, in grado sommo, quelle qualità che si richiedono ai maestri umani: l'autorità, l'onniscienza e la stima confidenziale.

La fede in questo Maestro divino getta le basi per una forma nuova di sapienza superiore. Come infatti un aumento di scienza produce un aumento di sapienza, così, completata la scienza naturale colle verità soprannaturali, la sapienza umana potrà riuscire più perfetta, e la filosofia non sarà più soltanto un abbozzo o una " ricerca di sapienza „, come la considerarono gli antichi, ma diventerà strumento e mezzo per un possesso sempre maggiore di sapienza. Ed è possibile salire a questo grado più elevato perchè l'insegnamento del Maestro divino non è rivolto solo alla cognizione ma, rivolgendosi anche al cuore e alla vita, rafforza coi mezzi soprannaturali della grazia e dei sacramenti la volontà umana che da sola si sentirebbe debole e incapace di raggiungere la perfezione e l'adeguazione completa dell'ordine oggettivo dell'essere. Di più, questo Maestro ch'è il Verbo di Dio, col suo esempio, costituisce l'esemplare eterno della più elevata ed infinita sapienza, anzi è esso stesso la Sapienza incarnata, e Dio volle che gli uomini in esso " come in un individuo della propria specie, vedessero e toccassero, per così dire, sensibilmente l'ideale realizzato di quella sapienza, di cui è capevole l'umanità (n. 96) „. Tutti gli uomini hanno da imparare dietro l'esempio di questo Maestro, vero archetipo ideale in cui l'umanità deificata ha toccato il culmine della sua grandezza. L'illetterato vi impara, anche senza una cognizione consapevole, l'onestà della vita e quasi l'istinto di far bene, sottomettendosi per intima convinzione immediata all'umile riverenza ed al timore di Dio, che è chiamato appunto dalla Bibbia l'inizio della sapienza (*initium sapientiae timor Domini*); chi possiede la scienza, ne può ricavare più facilmente gli stimoli ad una vita maggiormente elevata per gusto e sensibilità morale; chi, oltre ad essere dotato d'intelligenza superiore e di maggior scienza, si sente chiamato a

magnanime imprese nel governo spirituale degli uomini, impara da Colui che si è detto Pastore delle anime la perspicacia e la prudenza nel consiglio insieme all'ardire con fermezza, che provengono dalla fede nella bontà delle regole con cui si debbono giudicare e ordinare tutte le cose; infine quei pochi privilegiati che vivono quasi in perpetua comunicazione con Dio e ne sentono il diretto influsso perchè in lui vivono e si muovono, trovano nell'Uomo-Dio realizzata appieno la loro tendenza.

Il sapiente ideale, ch'è la stessa Sapienza fatta persona, è divenuto naturalmente il *principe* del genere umano e il suo Maestro. L'uomo ideale è l'ideale sapiente: questo, già vagheggiato dagli stoici e dagli altri filosofi antichi, fu realizzato sulla terra soltanto da Dio per mezzo di Gesù Cristo, che fu il *sapiente-tipo* dell'umanità. In lui c'è unità perfetta di cognizione e di azione, ed egli è via, verità e vita per tutti i credenti, cioè dà ad essi un riflesso di quell'unione della verità e del bene ch'egli ha raggiunto in sé perfettamente. La mente umana, per quanto si sforzasse, non poteva trovare un ideale del sapiente migliore. Nella verità e nella carità si compendia il suo insegnamento; nell'imitazione di Cristo consiste la vera sapienza del cristiano; con questa imitazione gli uomini tutti si stringono in un solo corpo, e d'altra parte ogni uomo, in quanto può possedere Cristo, diventa apostolo e maestro, centro propulsore di propagazione della scuola cristiana, e perciò si spiega da un lato l'unità della Chiesa di Cristo, e dall'altro il suo continuo incremento e perenne ringiovanimento.

In questa esposizione del sapiente ideale secondo il Rosmini abbiamo visto che il roveretano attinge la sua immagine del saggio alla filosofia greca ed alla tradizione cristiana. Come la filosofia greca dopo Socrate cercò di definire il saggio ideale, e quando si trattava di citare un esempio di uomo sapiente effettivamente vissuto additava Socrate stesso esaltato in qualche aspetto prevalente della sua complessa figura, così la tradizione cristiana ha sempre considerato ideale supremo l'imitazione di Cristo. Ma la ricerca del saggio ideale, con quest'ultima concezione, ha fatto un notevole passo innanzi. Prima di Cristo, Socrate era il saggio per antonomasia venerato come un uomo altissimo d'ingegno e di virtù, che si era sempre lasciato guidare dalla ragione e si era spontaneamente uniformato ad essa. La sua multiforme personalità fu però interpretata diversamente fin dai primi tempi: ai cinici sembrò l'ideale sapiente per la sua fermezza nelle avversità e per il suo disprezzo degli agi e dei comodi della vita, i cirenaici videro in lui l'uomo che seppe meglio degli altri scegliere i piaceri maggiori, Platone

visse idealmente e con ispirazione di alta poesia la sua figura serena ed equilibrata. Senofonte lo proclamò degno d'essere maestro ai suoi concittadini per la sua mentalità schiettamente ateniese, amante delle istituzioni della patria e della religione tradizionale, agli stoici si ispirarono a Socrate come al saggio ideale per la ragionata indifferenza di fronte alle avversità d'ogni genere, gli epicurei anch'essi lo presero come un saggio che li aveva preceduti nella ricerca della tranquillità dell'anima. Ma, anche lasciando da parte queste divergenze particolari, quale era stato il suo insegnamento? Non è il caso qui di risolvere la complicata questione socratica. La tradizione ci ha tramandato che l'insegnamento socratico era tutto fondato sulla conoscenza. L'interiorità della vita morale è soprattutto conoscenza di se stesso e la conoscenza di se stesso rimanda l'uomo alla conoscenza dei concetti universali che cadono fuori della vita del singolo e, una volta conosciuti, agiscono su di lui irresistibilmente determinandone la condotta. Socrate nel *Fedone* platonico si dilunga a provare la necessità che ha l'uomo che ama e cerca la sapienza, di ritirarsi del tutto dal reale sensibile e di rifugiarsi tutto nelle idee. Il corpo è considerato un "carcere", e le cose corporee elementi la cui influenza disturba la nitida visione del mondo ideale. Questa concezione era giustificata dalla natura divina attribuita alle idee, ma in pratica la rinnegazione del reale ha portato da un lato all'apatia e alla atarassia, dall'altra alla superbia del filosofo, a cui sembrava di salvarsi dalle seduzioni del mondo quando si sollevava sopra di esso e viveva di sole astrazioni. La contemplazione divenne fine a se stessa; l'educazione divenne semplice istruzione; il fervore della vita morale divenne puro esercizio dialettico. E in sostanza, abolito il senso del reale, il saggio si salvò, nella concezione ellenica, dal pericolo delle sofferenze umane sopprimendo in sé anche la facoltà di godere e di amare.

Perciò comparso Cristo che si presentò come Dio oltreché come uomo, le nazioni più civili lo ritennero senz'altro come l'incarnazione massima di una sapienza più realistica. Socrate era stato indubbiamente un uomo eccelso, ma troppo filosofo per essere d'esempio all'umanità intera che non tutta si dedica alle ricerche filosofiche. Cristo diede invece un insegnamento positivo, che poteva essere seguito da tutti: amare e ricercare a fondo la verità che farà veramente liberi gli uomini, amare senza esclusione i propri fratelli di destino e tutto ciò ch'è degno di amore. E la sua parola fu intesa dagli umili e dai dotti in tutte le condizioni di

vita e in tutte le latitudini. Non a torto quindi la costante tradizione pedagogica cristiana ha proposto il Verbo di Dio (Cristo) come il vero ideale sapiente, in cui non è superbia di scienza e non è disprezzo per tutto ciò ch'è realmente uscito dalle mani di Dio, e in cui è armonia suprema di sapere e di virtù. Anche gli scrittori cristiani di pedagogia l'hanno proclamato come il vero Maestro. Già nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino si svolge, sia pure appena abbozzato, il motivo teologico che il vero ed unico Pedagogo, l'unica fonte di verità e di educazione è il Cristo a cui soltanto si possono attribuire in stretto senso le funzioni di esortare, guidare e insegnare. Sant'Agostino nel *De Magistro*, enuncia più filosoficamente il concetto dell'origine divina dell'intendere e dell'imparare e riafferma che il vero maestro interiore è Cristo. Uguale sentenza si trova svolta nel sermone *Unus sit Magister vester, Christus* di S. Bonaventura. E S. Tommaso riprende lo stesso tema nella questione intitolata, come l'operetta agostiniana, *De Magistro*.¹

A questa tradizione si ricollega direttamente il Rosmini, che anzi cita espressamente il *De Magistro* di S. Agostino, là dove il dottore di Ippona mostra come Dio solo possa essere il Maestro che interiormente fa vedere agli uomini la verità. Ma il Rosmini colla sua consueta originalità che si rivela anche quando riesuma dottrine del passato, riprende il problema rifacendosi direttamente alle origini della speculazione intorno al Saggio ideale e alla sapienza perfetta, indaga gli aspetti diversi e le difficoltà che possono sorgere nelle diverse soluzioni, e soltanto dopo un esame accurato ripropone, illuminata da una nuova luce, l'antica intuizione cristiana. Non fa opera strettamente teologico-ascetica o strettamente ideologica come han fatto gli altri padri e dottori della Chiesa, ma dà alla sua ricerca un carattere più spiccatamente psicologico e pedagogico investigando le ragioni per cui da un lato naturalmente l'uomo sente il bisogno di un proprio archetipo ideale a cui possa

¹ Per queste opere, v. oltre la monumentale *Patrologia* del Migne: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, nella collez. « I Classici Cristiani », Siena, Cantagalli, 1928; S. AGOSTINO, *Il Maestro*, traduz. e commento di A. Guzzo, Firenze, Vallecchi, s. d., mag. 1927; S. BONAVENTURA in: *De humanae cognitionis ratione*, ecc., Firenze, Quaracchi; S. TOMMASO, *Il Maestro*, a cura di G. Muzio, Torino, S. E. L., 1930 (anche il Guzzo ha tradotto e commentato su *Levana*, maggio-giugno 1927, *Il Maestro* di S. Tommaso; la pubblicazione fece poi parte della collez. « La nostra scuola » diretta da E. Codignola, Vallecchi, Firenze).

tendere, e dall'altro sente la necessità che quest'archetipo si sia realizzato perfettamente e si trovi sempre alla sua diretta portata. In questo modo il Rosmini, più che non gli altri filosofi cristiani, ha integrato l'idealismo greco col realismo cristiano, ed ha saputo conciliare le esigenze ascetiche e ideologiche con la psicologia pedagogica.

DANTE MORANDO.

SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI
(Albrighi, Segati & C.).

MILANO — GENOVA — ROMA — NAPOLI

PASQUALE LEONETTI

ANTOLOGIA ALFIERIANA

“AGAMENNONE”, - “SAUL”,
E LARGA SCELTA DALLA “VITA”,

con studio introduttivo d'inquadramento storico, con giudizi critici e con commento estetico

AD USO DEI LICEI CLASSICI, DEI LICEI SCIENTIFICI
E DEGLI ISTITUTI MAGISTRALI

Prezzo: Lire DODICI * Terza Edizione * Prezzo: Lire DODICI

LUIGI CREDARO

LA PEDAGOGIA DI G. F. HERBART

Prezzo: Lire DIECI * Quinta Edizione * Prezzo: Lire DIECI

Luca De Samuele Cagnazzi e la sua posizione storico-pedagogica

Il problema educativo, parte essenziale dello sviluppo di un popolo che realizza forme nuove di vita, è l'espressione di ogni momento storico che contiene le forze necessarie per le successive conquiste. Studiare il problema dopo averlo artificiosamente staccato dalla corrente realizzatrice, significa conferirgli un falso atteggiamento e svalutarne la sua funzione vitale e concreta. L'esigenza di un siffatto problema perciò, avvertita da ogni Monarca illuminato e da ogni popolo cosciente dei suoi diritti, s'impone con grande interesse ogni qualvolta nuove finalità si presentano e nuove realizzazioni vengono decise.

Con l'espulsione dei Gesuiti dal Regno di Napoli, avvenuta in seguito alla decisione del Re il 20 novembre 1767, l'ordinamento scolastico assume un carattere più deciso ed un valore più concreto, perchè lo Stato, dichiarandosi fattore esclusivo della educazione dei giovani, ne assume le cure e la responsabilità. Il suo contributo infatti non tarderà a produrre realizzazioni più soddisfacenti ed una formazione spirituale più concreta. Non mancano però ostacoli da combattere e da superare, come generalmente si osserva in ogni nuovo stato di cose; e questa volta gli ostacoli sono costituiti dalle vecchie consuetudini educative, dai vecchi ed insopprimibili pregiudizi e specialmente dalla scarsa spesa finanziaria, impotente ad affrontare con felice risultato il supremo intento del Monarca riformatore. È di questo periodo il "Progetto" del grande Genovesi in cui si nota tutta una visione moderna, preoritrice di ulteriori realizzazioni. L'italianità della lingua, la istituzione di nuovi studi, la valutazione precisa dell'operosità degli insegnanti, la rivendicazione delle energie giovanili guidate con grande amore verso un più concreto sviluppo per il benessere nazionale ed umano, sono queste le idee che non tarderanno a fecondare ed a decidere i destini alti della patria. Ma il momento non è ancora maturo, per cui non è possibile una vera e piena riforma educativa anche se il Re si dichiara favorevole. Cause di natura diversa non possono produrre su due piedi la completa inversione del problema, perchè

"immensamente misere le condizioni intellettuali della popolazione e triste lo spettacolo di una puerizia oziosa, di peso alla famiglia, di inciampo alla società, priva di mezzi per apprendere, abbandonata a se stessa".¹

Tale il quadro economico-sociale del Regno di Napoli alla fine del sec. XVIII ed in tale ambiente, ostile ad ogni rinnovamento spirituale e ad ogni indirizzo consono alle idee nuove, si svolge e si esplica frammentariamente la volontà riformatrice di Ferdinando IV al quale, tra le tante debolezze ed il suo posteriore atteggiamento reazionario, non si può disconoscere il merito di avere iniziato un movimento educativo più completo ed universale, apprestando cure più solerti a vantaggio di quella classe sociale che vive nella miseria e nel più sconsolante abbandono. Da queste specifiche circostanze e da una valutazione diretta del problema educativo in rapporto al benessere sociale, politico ed economico; sorge e si sviluppa l'esigenza di un metodo di educazione e di istruzione adatto al momento ed alla finalità.

Piani di riforma scolastica e programmi di educazione universale non mancano, quali ad esempio quello del Genovesi e del Filangieri, ma non esiste un metodo già realizzato e quindi capace di un pieno affidamento per precedenti esperienze e per un'antecedente diffusione.

Il primo problema che attende una immediata soluzione è quello dell'istruzione primaria tanto necessaria al popolo ed alla Monarchia. E quindi anziché ricorrere a teorie ed a sistemi, poco compatibili con la realtà del momento storico, si crede più opportuno importare e svolgere un metodo già adottato altrove con una certa efficacia per i risultati raggiunti. Il metodo d'insegnamento richiesto è quello normale molto diffuso in Germania e non privo di grande interesse per la finalità educativa del popolo e per la praticità dei mezzi. Tale sistema d'istruzione, introdotto da noi dal Vuoli e dal Gentile, non tarda a ricevere ammiratori ed apologisti fra il generale entusiasmo ed il pieno riconoscimento. Anche il Re ne favorisce lo sviluppo con editti e decreti per cui tutta una vasta efflorescenza di scuole primarie e di istituti educativi arricchisce ed illustra l'intero reame tra le ostilità dei conservatori e dei Gesuiti. Il metodo, certo, non è privo di difetti, che saranno messi in rilievo dall'acutezza del Cuoco e poi dal De Samuele Cagnazzi; ma per il momento gli aspetti negativi ed insufficienti vengono nascosti dall'entusiasmo

¹ A. Zazo, *Istruzione pubblica e privata nel napoletano*, p. 31, ediz. «Il Solco», Città di Castello, 1927.

per il nuovo, non disgiunto da una valutazione esagerata da parte degli ammiratori e dei propagandisti. Esaminando il pensiero pedagogico del Cagnazzi, ci proponiamo di accennare alla parte buona ed a quella deficiente del metodo.

Intanto gli influssi del pensiero rivoluzionario francese e delle conquiste democratiche non tardano a far decidere dall'autorità politica provvedimenti reazionari e vigilanza spietata. Il libero svolgimento del pensiero e dell'attività educativa viene soffocato, mentre gli arresti, le cospirazioni, le accuse e le condanne imprinono nell'animo della Corte la sfiducia, anzi la convinzione che se l'istruzione è causa di progresso, costituisce anche un motivo di discordia e di infedeltà al Governo. È il suddito fatto consapevole dei suoi diritti che si ribella al dominio costituito, è il cittadino illuminato che osa abbattere ed atterrare il suo benefattore. Si istituisce così la Giunta di Stato nel 1794 con compiti precisi di investigazione e di repressione. Comincia il periodo del disfacimento e della dissoluzione dei valori dello spirito. Si rinnegano le conquiste già fatte, si colpiscono le istituzioni alimentate con tanto entusiasmo, si opprime la forza giovanile di un popolo che si avvia verso la fase luminosa del progresso. Il numero delle scuole infatti diminuisce di molto, mentre quelle ancora in vita svolgono una esistenza stentata per il ridotto numero degli alunni e dei maestri e per la vigilanza e le continue investigazioni del Governo. Alla libertà dunque succede una rude autorità; alla fede in un degno e grande avvenire si sovrappone un forte dubbio ed un doloroso sconforto. Il quadro delle condizioni politico-educative del momento ci viene offerto dal Colletta nella sua Storia del Reame di Napoli. « Esposti più d'ogni altro all'ira del Governo ed alle trame delle spie erano i dotti ed i sapienti per la fallace opinione che il risveglio francese fosse opera della filosofia e dei libri, più che dei bisogni e del secoli... I libri del Filangieri furono sbanditi ed in Sicilia bruciati; il Pagano, il Cirillo, il Delfico, il Conforti erano mal visti e spiati; cessarono ad un tratto le riforme di Stato, avuto pentimento delle già fatte ».¹

Ma tale stato di cose non dura a lungo, perchè nuove visioni risolutive vengono decise e nuovi tentativi vanno propugnati.

Siamo al 1799, l'anno della Rivoluzione e della libertà; dei diritti rivendicati e delle coscienze rinnovellate. Non mancano proclami, riforme, progetti per una sana e patriottica educazione, mezzo necessario per la formazione di cittadini probi ed onesti e per la

rigenerazione delle coscienze giovanili attraverso la conoscenza della virtù e dei vizi, della tirannide e della giustizia, della malvagità e della bontà. La valutazione nuova dell'insegnamento, l'efficacia dei mezzi e la finalità richiesta devono contribuire allo sviluppo armonico del popolo, che illuminato da nuovi principii dovrà affermare se stesso, eternare le conquiste della Repubblica, celebrare il nuovo evento e diradare l'ignoranza e la viltà. Nuove istituzioni non mancano; le « Sale d'istruzione pubblica » per il popolo, l'« Istituto Nazionale », per lo sviluppo delle scienze e delle lettere, il « Catechismo repubblicano », da introdurre nelle scuole per la conoscenza e la valutazione degli scopi patriottici della nascente Repubblica. Idee ardite, programmi più consoni al clima storico e rivoluzionario, attività laboriosa di tutta una eletta schiera di figure eroiche, ma portante il tanto roditore e la debolezza congenita di un organismo frammentario e di ogni costruzione improvvisa. La breve esistenza della Repubblica, ricca di elementi nuovi e di alte espressioni sociali, non può realizzare i suoi piani e le sue promesse, perchè la mancanza di un respiro ampio e ristoratore non le permette che una produzione limitata, ma eroica insieme. Nessuna efflorescenza e nessuna conquista realizzata, ma ogni tentativo confinato nel regno dell'idea e dell'astratto e bagnato dal sangue dei suoi martiri, trarrà alimento segreto aspettando gli eredi e gli interpreti futuri in un clima storico più propizio per la fecondità dei suoi germi.

Intanto la sopraggiunta reazione non teme di abbattere le costruzioni svolte durante il glorioso periodo e quindi destituzioni di insegnanti e di funzionari, soppressione di scuole e di istituzioni educative, spietata vigilanza verso ogni espressione culturale ed intellettuale. È il periodo della restaurazione ed il Re non tarda ad assumere atteggiamento ostile.

Ma ormai un problema così vitale non può essere trascurato del tutto, poichè l'istruzione costituisce oggetto d'esame e di valutazione da parte di studiosi ed ammiratori. Si assiste dunque alla formulazione di « memorie e progetti di competenti e più spesso di improvvisati pedagogisti, che giungevano agli uomini di governo se non altro per ricordare che il problema della scuola aspettava una soluzione ».¹

Nei primi anni del sec. XIX dunque notiamo un risveglio nel campo dell'istruzione, deciso dalla tenace volontà di spiriti eletti e da un parziale riconoscimento anche da parte della monarchia.

¹ COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, ediz. Bietti, p. 171.

¹ A. ZAZO, *op. cit.*, p. 69.

Col il decreto del 6 agosto 1804 infatti la Compagnia dei Gesuiti viene richiamata nel Regno e conferitole il compito dell'istruzione. Ma se abbiamo un risveglio ed una temperata adesione del Re verso le forme educative e culturali, l'insegnamento si riduce a quel formalismo che tutti sanno, caratteristica del metodo gesuitico, trascurando la lingua italiana, lo studio fattivo delle scienze e lo sviluppo libero del pensiero per lo studio esagerato del latino e la conoscenza purgata del mondo classico.

Le conquiste napoleoniche e la venuta di Giuseppe Bonaparte, quale Re di Napoli, generano nuovi e più consoni orientamenti. Il problema della istruzione pubblica viene esaminato con una maggiore larghezza di vedute e con criteri più aderenti alla necessità storica sociale, mentre la collaborazione di personalità notevoli per dottrina e per dignità trova la sua piena adesione nell'animo del nuovo Monarca, il quale si rivela sincero propugnatore di una educazione universale. Tutti infatti devono ricevere la necessaria istruzione e dappertutto si istituiscono scuole primarie con un sensibile aumento di maestri e con l'obbligo di impartire a tutti i primi elementi del leggere, dello scrivere e la dottrina cristiana. Il metodo richiesto è quello normale. Alcuni istituti riformati ed aboliti si rinnovellano "con più felici auspici sotto un governo che ama le lettere, protegge chi le coltiva, e con ogni mezzo la generale cultura promuove". Tale giudizio, riportato dal *Monitore Napolitano* del 29 settembre 1807, ricerca nel numero aumentato dagli alunni la dimostrazione chiara di "quanto può la influenza del Governo". Le scuole si moltiplicano, una cura maggiore viene esplicata, una visione di progresso e di prosperità si nota dovunque, per cui inni di riconoscenza e di speranza si indirizzano al monarca napoleonico.

La breve durata del regno di Giuseppe Bonaparte non permette di realizzare gli ideali della riforma; ma con un largo sviluppo dato alle scuole primarie ed ai collegi è agevole rilevare le feconde ed improvvise conquiste nel campo dell'istruzione. Posti gratuiti vengono stabiliti per i "figli di coloro che sono morti al nostro servizio, o che vi si trovano attualmente impiegati"; niente viene trascurato, affinché il Governo si renda degno erede delle memorie e "dei monumenti gloriosi che popolano ancora queste contrade, da dove le scienze e le arti si sono sparse due volte in Europa". Tale dichiarazione espressa nel decreto dell'agosto del 1807 illumina la volontà precisa del Governo e la coscienza serena delle sue riforme. Anzi è da notare nello stesso decreto l'attenzione rivolta verso l'educazione della donna. "Dopo avere assicurata l'edu-

cazione degli uomini, noi abbiamo pensato a quella delle donne, per le quali vengono fondati collegi, stabilimenti, case di educazione ed istituiti posti gratuiti, pensando che questa istituzione è necessaria "per far provare egualmente ai figli dell'uno e dell'altro sesso gli effetti della nostra giusta benevolenza". Collegi femminili infatti istituiti di recente accolgono giovanette da educare e da istruire nella lingua francese, nella musica e nei primi elementi dell'aritmetica.

Anche l'istruzione privata riceve incremento e le scienze e le lettere si orientano verso nuove conquiste per opera di grandi studiosi e di maestri insigni.

Ma una più organica sistemazione ed una maggiore attuazione della riforme si ha con la venuta di Gioacchino Murat nel 1808. Il metodo normale assume proporzioni più complete e più consone ai tempi, le scuole primarie svolgono una esistenza più adatta al clima storico, commissioni di vigilanza per il buon andamento si istituiscono; responsabilità definite e compiti precisi vengono affidati ai maestri, aiuti e sussidi vengono concessi ai fanciulli poveri e tutta una gerarchia di funzionari scolastici viene organizzata; gerarchia che partendo dalle sezioni provinciali, attraverso i presidenti delle commissioni e poi i giurì con compiti diversi, si arriva alla Direzione generale con funzioni supreme e definitive.

In mezzo a questo fervore di ordinamento scolastico non manca la viva partecipazione del Murat, che crea una commissione composta di personalità notevoli per la compilazione di un progetto.

È di questo periodo il "Rapporto" del Cuoco, che, propugnatore di una educazione popolare, deve sostenere e ribattere le molte accuse che gli vengono mosse. Il grande pedagogista infatti, alimentando il problema della educazione con i suoi ideali di nazionalità e di patria, diventa bersaglio da parte di coloro che vedono nel suo Rapporto una ardentissima realizzazione per la vastità del piano, la lunghezza del tempo e la difficoltà delle spese. Tutti sappiamo l'infelice esito delle vivaci sedute, la formulazione di nuove proposte, le relazioni, le trasformazioni e gli adattamenti. Tutta questa operosità ci spiega con evidenza l'interesse che l'educazione suscita nelle menti dirigenti, la sua valutazione in rapporto alle condizioni sociali, l'esigenza di un rinnovamento completo del popolo per le maggiori finalità dello Stato. Convitti, collegi femminili, scuole professionali e nautiche ricevono un impulso notevole, traggono una esistenza più completa e le singole discipline ricevono la loro valutazione ed il loro posto nei programmi formulati con spirito novello. Non mancano teorici della educazione, scrittori

caldi ed appassionati di problemi pedagogici, come ad esempio Matteo Galdi, che svolge delle rassegne statistiche dello sviluppo scolastico e che con piena coscienza illustra e commenta le riforme e le realizzazioni di Re Giocchino.

Notevole è l'attività collaboratrice di Marco Gatti su alcuni periodici del tempo, fautore di una istruzione popolare, di una completa educazione laica e del metodo inglese lancasteriano più consona agli ideali del tempo.

Possiamo affermare dunque che con i due Principi Napoleonici il Regno di Napoli si orienta verso le future conquiste nazionali per lo sviluppo dato al problema educativo. E senza tema di eccessiva valutazione si può affermare che gli ideali alimentati dal sangue del 1799 vengono ripresi dal Bonaparte e dal Murat, fecondati dalla loro operosità e sanciti dalla loro piena consapevolezza.

Quale rapporto possiamo dunque stabilire tra l'attuale stato di cose e quello precedente? Quali sono stati i progressi raggiunti?

Dal 1767 in poi è tutto un procedere, sebbene lento alle volte, di realizzazioni educative; non vi è arresto decisivo, nè cammino a ritroso. Anche il periodo della restaurazione, posteriore alla breve esistenza della Repubblica Partenopea, non è in fondo un ritorno completo alle vecchie forme ed alle sorpassate risoluzioni frammentarie dell'istruzione. La riprova del nostro asserto ci vien data dall'atteggiamento di Ferdinando IV e specialmente dalle condizioni spirituali del popolo già illuminato e pronto a seguire il progresso che il destino gli addita. Il Re infatti se non offre ampio respiro e sanzione piena al programma nuovo e riformatore, non si dichiara neppure decisamente ostile alle conquiste fatte dalle coscienze rinnovellate in un clima più puro e più vitale. Consapevole di una inutile, anzi dannosa opposizione, egli riconosce la necessità di un adattamento alle circostanze ed all'ambiente per cui è indotto ad imprimere uno sviluppo, sia pure limitato, al fenomeno educativo. Anche le stesse condizioni dello spirito pubblico, che orientano necessariamente Ferdinando verso il riconoscimento delle conquiste raggiunte, saranno poi il punto di partenza di tutta la serie delle riforme iniziate da Giuseppe Bonaparte e svolte dal Murat con largo senso di spontaneità e con più chiara consapevolezza della finalità da raggiungere. La restaurazione dei Principi spodestati, inoltre, ed il riconoscimento di Ferdinando I a Re di Napoli non segna un regresso nella istruzione. I Principi che hanno sperimentato la forza dei popoli e la esigenza di un problema tanto vitale, non osano abbattere tutto un programma costruito con cura paziente e con coscienza illuminata, anzi si rivelano fautori di un siffatto ordine di

cose con lo scopo di rendere i propri sudditi fedeli alle loro direttive ed alle leggi, procurando maggiore garanzia alle basi del loro dominio.

L'adesione perciò ad uno sviluppo educativo ed il riconoscimento di una necessità dell'istruzione, anche al solo scopo politico, ci dimostra la consapevolezza del Re Ferdinando di non opporsi alle conquiste raggiunte, di non deformarne gli aspetti conseguiti e di non soffocarne l'esistenza ormai cara a tutti. Anzi la introduzione di un metodo nuovo comincia a farsi sentire, poichè a quello esistente, il normale, un altro già conosciuto oltr'Alpi per i suoi risultati e gli effetti soddisfacenti, trova degli ammiratori anche nel Napoletano. Non mancano acutte, dispute intorno a questo metodo inglese, che fra breve conosceremo, ma il ministro Tommasi, con grande buon senso non ne respinge la introduzione, promettendo invece aiuto e riconoscimento dopo l'esperimento felice ed il successo soddisfacente. Questa promessa del ministro, confortata anche da spiriti eletti del tempo, ci dice che l'istruzione non viene ostacolata, nè repressa e che la superiore adesione, a risultati raggiunti, ci dimostra l'interesse per il problema e la cura per il miglioramento del popolo.

Il nuovo sistema, esposto dall'abate Sooppa, esaminato da parecchi competenti e ritenuto degno di introduzione per ragioni di tempo, di economia e di praticità e sanzionato dal Re, trova la sua prima applicazione in Napoli il 1817 per opera dello stesso abate, che non tarda, con sua grande soddisfazione, a raccogliere il frutto della sua operosità. Le scuole si accrescono, i risultati si perfezionano, le proposte di nuove istituzioni scolastiche si moltiplicano. Il successo del nuovo sistema è così notevole che l'interesse del Re viene espresso in un decreto del 1819 con cui si stabilisce la sostituzione del nuovo sistema al normale. L'atteggiamento del Re dunque non può essere maggiormente preciso e degno di rilievo. Le disposizioni regolamentari, la istituzione di Collegi, gli Statuti scolastici, gli ordinamenti per i pensionati, pongono nella giusta valutazione l'interessamento di tutti e la consapevole operosità del Governo nei riguardi dell'istruzione ritenuta tanto necessaria, efficace ed anche "più utile al Re che la sua armata". Ferdinando I dunque, se non si rivela continuatore degno dei Principi Napoleonici, non osa spezzare la continuità intrinseca dello sviluppo educativo, nè interrompere le conquiste nuove e le conseguenti riforme che danno maggior luce alle rinnovate coscienze del popolo, erede sacro della rivoluzione del 1799 e fedele custode degli ideali di Giuseppe Bonaparte e di

Gioacchino Murat. E quando il Re assumerà un atteggiamento ostile e reazionario dopo i gloriosi moti del 1820, la scuola colpita nella sua parte vitale con la destituzione dei maestri e con i decreti di chiusura, rievcherà un riconoscimento di esistenza anche parziale, mentre il popolo turbato, ma non sconfitto trarrà alimento dal grado di istruzione raggiunto per le ulteriori conquiste e le affermazioni nazionali. L'orientamento verso lo sviluppo e la libertà dello spirito si profila con maggiore chiarezza, ed ognuno guarda con fiducia l'avvenire della scuola e dell'educazione.

..

In questo clima storico-educativo, ricco di esigenze nuove e di riforme, di adesioni e di contrasti, di riconoscimenti ufficiali e di dispute, viene pubblicato per i tipi di Angelo Trani il *Saggio sopra i principali metodi di istruire i fanciulli* di Luca de Samuele Cagnazzi. La sua operosità di patriota, di scrittore e di maestro si svolge durante tutta la prima metà del secolo XIX per la diretta partecipazione alla rivoluzione del 1799, ai moti del 1820 ed ai fatti del 1848. Studioso di problemi economici, non trascura l'esame dei fenomeni statistici e demografici. La sua cultura scientifica non è frammentaria, poichè è alimentata da una visione organica del tutto. Lo sviluppo del suo pensiero è uniforme ed integrale; armonico e molteplice. In lui l'unità e la varietà si risolvono in una sintesi vitale e concreta. Il suo scopo costante infatti non consiste nelle costruzioni astratte e nelle formulazioni teoriche, ma nelle conquiste sociali, nelle riforme democratiche e nelle risoluzioni di problemi vitali ed altamente umani. Egli più che un teorico è un pratico; più che un sistematore di principi astratti è un acuto osservatore della realtà sociale.

Per lui il problema della istruzione costituisce il punto centrale dello sviluppo e della prosperità dei popoli per cui dall'esame valutativo degli aspetti diversi di uno Stato e delle varie sue manifestazioni egli stabilisce la proporzione diretta dell'educazione spirituale.

Nel suo "Saggio sulla popolazione", opera essenzialmente scientifica in cui si rivela la mente equilibrata e serena nello studio del fenomeno demografico-economico, il Cagnazzi avverte l'esigenza di una istruzione popolare e ne ricerca i motivi di una priorità su tutti gli altri problemi.

Trattando l'argomento della produzione in una sua Memoria "Sul periodico aumento della popolazione", letta il 1819 nella

R. Accademia di Scienze, il Nostro afferma che la fecondità del lavoro è direttamente proporzionale "all'intelligenza che vi si pone". Come pure tra le cause di una decrescente produttività, quali le epidemie, il richiamo alle armi, il lusso, le vicende delle stagioni, il Cagnazzi annovera lo stato di ignoranza in cui il popolo è costretto a vivere. Tale stato sociale deve, per necessità di cose, decidere le sorti di una nazione rispetto a sè stessa ed alle altre più progredite e più adatte ai ritrovati scientifici molto utili per la loro vita economica. Lo sviluppo produttivo insomma è in proporzione diretta del grado d'istruzione per cui "a misura che le cognizioni crescono si dileguano i pregiudizi e si bandisce la vita oziosa, e con ciò cresce il travaglio produttivo". Tale principio che trova un riscontro pratico nell'applicazione allo studio del fenomeno economico, non può essere trascurato o almeno accennato per la completa trattazione scientifica del fenomeno stesso, ma viene anche valutato nella sua intima essenza ed attraverso le varie forme metodologiche e sistematiche. Da quello già riferito, senza tradire il pensiero del Cagnazzi, possiamo dire che l'educazione è fondamento di ogni conquista dello spirito e di ogni costruzione sociale.

Con questa esatta e chiara cognizione egli apporta il suo contributo particolare anche nel campo educativo pubblicando nel 1819 il "Saggio", dedicato a Ludovico Wenceslao Loffredo, Principe di Cardito e presidente della Commissione di Pubblica Istruzione dal 1815 al 1820.

L'influente personalità di questo Principe propugnatore della istruzione per la formazione di cittadini giusti, obbedienti e fedeli, non può essere trascurata dal Cagnazzi che nella dedica dichiara "di mettere brevemente in esame i principali metodi d'istruzione per rilevare il migliore uso che far se ne possa da ciascuno".

Ecclettismo dunque. Infatti mancano in questo suo lavoro risoluzioni nuove, principi arditi, riforme audaci. Al Cagnazzi interessa una maggiore attenzione ed una efficace realizzazione del problema e quindi sa che è più facile integrare ed armonizzare metodi già usati, sperimentati e conosciuti. E se egli spera che il pubblico "possa adottare le sue idee trovandole giuste, o correggerle trovandole erronee", pur sapendo di non possedere originalità di vedute, egli è contento di una maggiore possibilità realizzatrice.

I principali metodi d'istruzione che meritano tutta la sua considerazione, sono il metodo normale, quello del Pestalozzi e quello inglese del mutuo insegnamento.

L'esposizione del metodo normale che il Nostro svolge nel suo

La facilità del metodo dunque trova l'adesione del Nostro, il quale però non ne accetta tutte le conclusioni. Il mutuo insegnamento valutato nella sua intima essenza non viene respinto del tutto per alunni requisiti efficaci ma "tra noi che i fanciulli sono in generale pieni di fuoco, e con ciò in continuo movimento e divagazione, non mi pare che possano fare da istruttori nella loro stessa classe con buon successo".¹

Conoscitore del carattere del popolo meridionale, il Cagnazzi non trova molto soddisfacenti i risultati del sistema in voga nell'Inghilterra, ove si notano una maggiore serietà e riflessione nel popolo. Spirito pratico dunque; riformatore accurato e coscienzioso; costruttore di un programma educativo più aderente allo spirito del popolo ed alle condizioni economico-sociali del Napoletano. Non trascura inoltre un'osservazione di psicologia infantile secondo la quale gli sembra "premature il far gonfiare i fanciulli di gloria, ponendoli per istruttori nella propria classe". Tale inconveniente è risoluto dal Nostro con la scelta di un fanciullo di età maggiore oppure di classe superiore.

Intanto se il metodo inglese adottato con la necessaria moderazione produce più soddisfacenti risultati nel campo dell'istruzione primaria e non così in quella superiore e se egli ha una maggiore preoccupazione per quella primaria, ciò è dovuto ad una maggiore valutazione dell'elemento infantile formativo e creativo.

Quale è dunque il valore che il Cagnazzi attribuisce al fanciullo? In altri termini quale è lo scopo dell'educazione?

Per prima cosa l'educazione, dice il Nostro, deve procurare il benessere dell'educando in armonia con quello degli altri. Non il singolo staccato dalla comunità, nè il tipo astratto ed irrealizzabile, ma l'uomo quale elemento costitutivo della società, il cittadino che partecipa della vita pubblica. Inoltre l'arte dell'educare deve attendere allo sviluppo delle facoltà umane classificate in intellettuali, morali e meccaniche, sviluppo integrale ed armonico che nulla deve trascurare. Errore grave e pernicioso è perciò il curare alcune facoltà, trascurando le altre. Pedagogia pregiudiziale e frammentaria che deve essere necessariamente abolita.

L'elemento fondamentale che si nota nel fanciullo è l'imitazione, alimentata da una grande attività psichica e da una forte impressionabilità per "la pieghevolezza delle fibre", onde il piacere che ne deriva per una azione imitata e ripetuta più volte. A tale stato psicologico non può corrispondere un'educazione artificiosa, espressa

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 108.

con precetti verbali ed astratti, privi di contenuto vitale ed organico, ma è opportuno "mostrare col fatto e con mezzi che vivamente colpiscono i loro sensi", quello che i fanciulli devono fare.

Il Cagnazzi in fondo con l'affermare siffatto principio, si ricollega al pensiero del Genovesi, il quale aveva riconosciuto il valore pedagogico dell'esempio e del fatto concreto, in contrapposizione al formalismo, affermando che l'educazione sana si concretizza più per gli occhi che per le orecchie.

Ma l'equilibrio pedagogico del Cagnazzi risulta evidente dove parla di un temperamento dell'imitazione e del precetto verbale, del fatto concreto e del principio astratto, della pratica e della teoria. La risoluzione integrale dei due aspetti frammentari è il prodotto di un accurato esame del problema educativo tanto caro al Nostro. Infatti la sola imitazione non basta per lo sviluppo del fanciullo, a causa di una conseguente ed esclusiva riduzione meccanica delle sue facoltà. Il ripetere i fatti senza conoscere il perché della loro esistenza conduce inevitabilmente al meccanicismo ed all'artificio. All'opposto, il solo precetto non è sufficiente se si vogliono operosità ed attività nel fanciullo. Le energie verrebbero soffocate e la vitalità non avrebbe il suo sviluppo se venisse a mancare una fusione concorde delle due espressioni. Bisogna dunque dare inizio alla educazione dei fanciulli più con l'imitazione "perchè poca attenzione pongono ai precetti", e poi continuare più con il precetto sì perchè la loro ragione si è sviluppata e si sono resi docili ai precetti, "sì perchè allora bisogna più sapere che agire".¹ La pratica innestata alla teoria; il sapere illuminato dall'agire.

Anche l'educazione morale riceve la stessa risoluzione integrale. Il solo esempio delle azioni morali e la pratica della virtù non bastano a svolgere la piena coscienza morale del fanciullo, perchè a causa della imitazione anche "gli esempi di corruttela possono del pari essere imitati", con grave danno dell'educazione per la loro sovrapposizione alle abitudini virtuose. È dunque necessario completare l'azione morale con la conoscenza delle norme e dei precetti che conferiscono al fanciullo una convinzione più precisa, un fine più chiaro, un'operosità più degna per le conquiste future e per le realizzazioni dell'avvenire. Per il Nostro dunque l'espressione etica acquista una maggiore concretezza ed una più ampia finalità. Alieno dalle costruzioni arbitrarie ed astratte, come pure dalle risoluzioni abitudinarie e meccaniche, egli con il criterio dell'utile e del realizzabile, si orienta verso la fusione armonica delle

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 6.

diverse facoltà spirituali, ricercandone il punto convergente e risolutivo. L'educazione intellettuale trova la sua realizzazione in quella morale quest'ultima poi trova la sua vitale concretezza nella prima. Mente e cuore; virtù ed intelletto pensiero ed azione, ecco l'espressione veramente umana e sociale, la formazione completa di un popolo degno del passato e dell'avvenire. Tale compito delicato spetta perciò all'educazione, perchè con essa "si forma il benessere delle società future".

Ma il Cagnazzi non può trascurare la formazione del corpo. Per una educazione integrale è necessario curare anche lo sviluppo fisico. Rendere il fanciullo inerte e privo di elasticità, debole ed incapace di robustezza, comprimere le sue ricche e vitali energie significa praticare un sistema contrario alla natura umana. La giocondità, alimento primo della fanciullezza, scompare e la fantasia ed i moti agili del corpo vengono soffocati con grave danno dell'unità. "Molti fanciulli in tal modo allevati si rendono viziosi nel camminare, e presto inabili nell'età adulta, cadendo in mali di debolezza".¹ Il risultato pernicioso di un tale sistema deve essere perciò respinto da una valutazione più concreta della vita dell'infanzia che ci suggerisce il criterio della sana educazione. "I fanciulli bisogna che corrano, saltino, giuochino al pallone, e principalmente zappino la terra, essendo questo un esercizio che rinforza tutto il tronco del corpo".² L'affermazione non è completamente nuova, ma nuovo è il suo inquadramento, felice la combinazione delle facoltà infantili, interessante e vivo il programma unitario e concreto della educazione.

La visione integrale degli aspetti infantili conferisce una più serena applicazione da parte dell'educatore ed un maggior interesse da parte del fanciullo, il quale con il rendersi sempre più consapevole di se stesso, spazia nel regno della libertà e si dichiara collaboratore necessario della società che lo custodisce. Niente meccanicismo, ma autonomia spirituale. E contro il sistema mnemonico adottato da tempo "sistema con cui, trascurando ogni esercizio a riflettere, analizzare e ragionare, si formano dei saccentuzzi incapaci a ragionare", il Cagnazzi afferma la spontaneità spirituale e la costruzione libera del fanciullo.

L'educazione intellettuale, la morale e la fisica si risolvono dunque e si illuminano a vicenda, dissipando così le vedute frammentarie, gli aspetti artificiosi, gli abusi delle astrattezze e delle unilateralità.

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 8.

² CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 8.

Ma se l'educazione integrale delle facoltà costituisce lo scopo della esistenza umana, intesa come espressione armonica di funzioni spirituali e quindi come finalità suprema della nostra operosità incessante e molteplice, quale sarà il mezzo necessario per la conquista e la realizzazione di tale scopo? Se l'arte dell'educazione (e per il nostro è tale) è così vitale per la società come quella del governare, come è possibile raggiungere il fine sociale ed umano?

Il Cagnazzi risponde che l'istruzione è il mezzo necessario e che l'ignoranza si oppone al progresso ed alla felicità di un popolo. Ma l'istruzione deve essere universale, deve cioè diffondersi "per quanto più si possa presso tutti i sessi, e tutte le classi".

Con quali elementi si esprime l'istruzione?

Con la lettura e la scrittura. La conoscenza di questi elementi importa la partecipazione dell'uomo alla società e del cittadino allo Stato. Ogni forma di attività umana infatti non può realizzarsi senza questa necessaria conoscenza. Da un'azione economica a quella giuridica; da una funzione privata a quella pubblica, non è possibile prescindere da una istruzione anche primaria. Le leggi dello Stato per essere rispettate devono essere conosciute; anche il soldato deve essere cosciente della sua operosità e persuaso della giustizia per cui combatte. Responsabilità dunque e compiti ben definiti; riconoscimento pieno delle funzioni spirituali; libertà di agire e di creare; celebrazione della esistenza umana. E quindi l'istruzione che dà origine alla consapevolezza dell'azione ed al consolidarsi della morale, è grado necessario per lo sviluppo e la conquista dell'educazione. Anche qui le due espressioni (istruzione ed educazione) non hanno un valore per se stante e nè l'una esiste indipendentemente dall'altra, ma la prima è in funzione della seconda e quest'ultima in relazione alla prima. Concretezza dunque è vitalità crescente; programma fortemente sentito perchè sinceramente valutato.

Riconosciuta l'istruzione quale mezzo infallibile ed universale per l'educazione di uno Stato, quale sarà il metodo più aderente allo spirito del fanciullo? In altri termini, come si svolgerà l'insegnamento della lettura e della scrittura?

Il Cagnazzi ammette sin da principio che l'istruzione deve essere piacevole. In questo egli aderisce a Quintiliano, che consigliava, sotto forma di giuoco, le lettere di avorio; a S. Girolamo che scriveva a Letta di "usare tutta la dolcezza" per non arrecare disgusto alla figlia Paola; a Locke che riteneva opportuno il ricorrere ad una palla di avorio su cui si scrivessero gradatamente tutte le lettere dell'alfabeto di maniera che il fanciullo imparerebbe a leggere senza

accorgersene, perchè non obbligato, nè trattato con asprezza, ma giocando. Nè diversamente si esprimeva il Rollin, con l'affidare al fanciullo le carte da giuoco su ognuna delle quali è scritta una lettera, affinché questi sia "in grado di maneggiarle a suo talento, e di accostumarsi insieme a disporre sulla tavola quella lettera che loro si presenta, chiamandola col proprio nome".

Tutti questi metodi che presentano identità di scopo ed analogia di mezzi, valutati dal Cagnazzi e riconosciuti opportuni per l'insegnamento primario, gli riescono insufficienti ed incompleti per una istruzione universale. Mancano di qualche cosa e cioè dell'elemento comune e quindi di una applicazione "ad una massa numerosa". Il Nostro infatti, sulla traccia di tali metodi d'insegnamento, elaborando il loro con tenuto vitale, ne modifica gli aspetti unilaterali e gli adattamenti artificiosi, eliminandone le insufficienze. L'opportunità dell'insegnamento piacevole e divertente, verso il quale il Cagnazzi esprime il suo entusiasmo, è orientata verso una maggiore concretezza ed universalità.

Il metodo della lotteria suggerisce infatti al Nostro un più esauriente e facile insegnamento della lettura e della scrittura. Tale metodo, che il Cagnazzi illustra in poche pagine del suo Saggio, consiste in un vero e proprio "gioco del lotto". Distribuite alcune cartelle portanti un certo numero di lettere alfabetiche, vengono estratte da un sacchetto a sorte le lettere dell'alfabeto in esso contenute, dopo avere stabilito i premi da dare ai vincitori che per prima riescono a coprire le lettere della cartella con le corrispettive del sacchetto. Con questo sistema l'insegnamento dell'alfabeto riesce più efficace per l'interesse che il fanciullo pone nel giuoco è più profittevole di ogni insegnamento teorico per l'attenzione piacevole che lo stesso fanciullo manifesta nell'accoppiare alla sensazione uditiva della lettera pronunciata quella visiva della lettera scritta sulla cartella. Dopo le lettere alfabetiche "si possono porre sulle tavolette le sillabe, le parole, e quindi anche i versi interi mettendosi alle palle la sola prima sillaba di tali versi. Cavandosi la palla, si direbbe la sillaba che contiene, ed il fanciullo che ha sulla sua tavoletta tutta la parola o il verso dovrebbe leggerlo per ricevere la retribuzione".¹

Ma anche questo metodo non risolve completamente la necessità di una educazione universale e lo stesso Cagnazzi, pur riconoscendogli una maggiore estensione, dice che non è atto "per centinaia di fanciulli, come veggiamo oggidì eseguirsi con altri nuovi

metodi già praticati altrove nelle scuole primarie". E il metodo Lancasteriano per mezzo del quale le scuole numerose di alunni si svolgono con maggiore unità a causa di una divisione delle classi secondo il grado d'istruzione, di un ordinamento selettivo di fanciulli di una stessa capacità, e poi a causa di una maggiore e vitale emulazione che si stabilisce tra le classi degli alunni dello stesso grado. Ma al Cagnazzi, assertore della libertà dello spirito e della sua celebrazione, non sfugge il punto debole del mutuo insegnamento, il quale "non è diretto che ad imparare macchinalmente a leggere ed a scrivere e non si estende agli esercizi opportuni all'acquisto delle nozioni delle cose e dei loro rapporti, che è la vera istruzione, ossia lo sviluppo delle facoltà intellettuali".⁴

La scrittura poi si deve svolgere insieme alla lettura. Anche qui il Cagnazzi non disunisce le due funzioni, ma ne rivela una risoluzione integrale. Nessuna preoccupazione per una scrittura ornata; basta la naturalezza e la semplicità, elementi precipi per una scrittura intelligibile.

Intanto l'animatore dei mezzi d'istruzione e la guida fedele del fanciullo è il maestro, che per il Cagnazzi acquista una nuova personalità e più vitale contenuto. L'ordine e la disciplina con cui il maestro deve esplicitare la sua funzione, non devono essere decisi dal mezzo coercitivo della "ferula", in un'atmosfera grigia e pesante che grava sull'animo del fanciullo, assente, per necessità di cose, da una partecipazione spirituale con il maestro stesso e con gli altri. La privazione artificiosa alla vita della scuola, il rude separatismo del fanciullo dal resto della comunità e poi l'atteggiamento di un "despota", assunto dal maestro, decidono la corruzione della mente e del cuore. Il valore psicologico dell'attenzione scompare per cui il fanciullo cade "nella più grande distrazione e spesso in follie e scioperaggini le più grossolane". Con tale sistema perciò le energie dello spirito vengono soffocate e vinte e lo stato di inerzia e di stupidità viene raggiunto.

Per eliminare i notati inconvenienti, il Cagnazzi ricorre ad una forma di attenzione feconda e profittevole nel fanciullo per mezzo di un insegnamento piacevole e vario, giocondo e dilettevole. In questo modo i risultati che si ottengono sono più soddisfacenti per l'applicazione viva e l'operosità interessata che il fanciullo pone nell'istruirsi. Iniziando infatti l'insegnamento con "una continua e variata azione", i fanciulli acquistano gradatamente "abitudine all'attenzione di quello che studiano", fino a rendersi

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 38.

⁴ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 110.

capaci di connettere le idee fra di loro e di stabilire rapporti di dipendenza e di sviluppo. La formazione delle idee poi importa la capacità della riflessione e della consapevolezza piena della propria finalità, la valutazione di se stesso e del proprio agire per cui « la continuata e variata azione, non solo sono inutili, ma nocivi ad essi, distogliendoli dalla intuizione ». L'istruzione ha raggiunto il suo scopo; il fanciullo è diventato uomo che vive nel regno della libertà e dell'autocoscienza.

Ecco in breve i risultati raggiunti dal Cagnazzi, il quale però non manca di ripetere che è grandemente necessario riconoscere e curare nell'educando la spontaneità e la libera creazione per non renderlo « ciecame ubbidiente ad ogni comando ».

Come dunque conciliare la libertà del fanciullo con l'autorità del maestro?

Il problema fondamentale trova nel Cagnazzi una risoluzione che, se è priva di sapore originale, poichè non mancano reminiscenze di Plutarco e di Quintiliano, riconosce la libertà spirituale del fanciullo. I fanciulli devono infatti riconoscer l'operosità benefica dell'educatore attraverso la sua bontà di animo e la sua amorevolezza; devono insomma vedere nel maestro la guida paterna incapace di far commettere errori o di agire per un esclusivo interesse. Il persuadere i fanciulli di essere giusto e saggio, significa ispirare fiducia obbedienza e rispetto. Così la valutazione dello scolaro, trovando la sua formula risolutiva nella figura benevola del maestro, decide la conciliazione delle libertà con l'autorità. Le due espressioni educative, il maestro e lo scolaro, coincidono integralmente, poichè l'una riconosce nell'altra la formula integrale risolutiva. Visione armonica; rapporto di soggetto a soggetto; identità perfezionatrice; concretezza e vitalità. Il conflitto spirituale, deciso dal sapere amorfo comunicato ed imposto, con l'inevitabile risultato di un dualismo astratto e negativo, viene confutato dal Cagnazzi, che tra la cieca obbedienza del fanciullo ed il continuo riconoscimento di una sua libertà di discussione, che cagiona grave danno, perchè rende il fanciullo « saccentuzzo », ci dice che l'educatore deve essere persuasivo, esempio del ben fare, ed insieme « fare intendere ai fanciulli di non essere sufficiente il loro intendimento a comprendere la ragione », del comando ad essi imposto. Giusto mezzo dunque. Riconoscimento dei valori differenti; esame equilibrato e sereno delle due espressioni educative; convergenza di risultato e nessuna prevalenza dell'uno sull'altro.

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 26.

Nessuna conquista della pedagogia idealistica, perchè manca la perfetta identificazione spirituale del maestro e del fanciullo e la loro fusione intima in un'unica attività ed in un unico e nuovo momento di vita, ma c'è nel Cagnazzi il riconoscimento dei valori dello spirito che si svolgono e si arricchiscono di vita novella. Distinzione concreta; valutazione specifica dei due aspetti educativi, ma visione armonica e vitale. Le conquiste della pedagogia contemporanea, di sommo interesse per la educazione delle coscienze giovanili, sono il prodotto dei tentativi e delle affermazioni del secolo precedente. Se nel Nostro c'è ancora la distinzione fra l'educando e l'educatore, distinzione di funzioni, di sviluppo e di finalità, retaggio dei vecchi sistemi, affiora però la esigenza di una nuova valutazione del problema, il tentativo di eliminare ogni forma di crudo dualismo, lo sforzo per una nuova risoluzione. Il dispotismo annientato, ogni forma di cecità spirituale vinta, prevalenza di atteggiamento confidenziale e persuasivo da una parte e di fiducia ed amorevolezza dall'altra, ecco le basi del pensiero pedagogico del Cagnazzi, che con fede e con grande convinzione ne propugna la efficace realizzazione.

L'unità del suo metodo intanto trova una maggiore completezza ed una riconferma nella trattazione dei premi e castighi. La risoluzione di questo problema collaterale non si discosta da quella già riferita innanzi, a proposito del rapporto tra il maestro e lo scolaro. « Non vi è miglior mezzo agli educatori e precettori, per rendere efficace la loro voce ai fanciulli, che persuaderli, come sopra ho detto, della loro saviezza, proibità ed affezione per essi, coi fatti più che colle parole ».¹

Che valore hanno dunque i castighi?

La delicatezza dell'argomento e l'atteggiamento che il Nostro assume lungo tutta la trattazione, non gli permettono di fare uso del castigo fisico. E sulla traccia di Quintiliano, suo diretto ispiratore e del Filangieri, arriva alla conclusione che « le percosse continue, leggere che sieno, producono sempre un'impressione dannosa al delicato tessuto dei fanciulli ».² Il castigo morale invece, usato con prudenza, si rivela efficace e fecondo in ispecie nelle scuole, ove l'emulazione « ed il desiderio di distinguersi », si sviluppano con maggiore e più concreta rapidità. E dunque il riconoscimento della naturale formazione spirituale che svaluta ogni forma di castigo fisico, il quale, mortificando la volontà e l'energia giovanile, forma degli esseri pigri.

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 30.

² CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 28.

Anche per i premi è necessaria la parsimonia e l'equilibrio.

I fanciulli, suscettibili di slancio e di facili illusioni, possono diventare presuntuosi e pieni di sé tutte le volte che i premi vengono loro dati con frequenza. Il danno che ne deriva per le facoltà morali è di grande rilievo perché "lusingati i giovinetti dalle lodi loro date anche meritevolmente, si rendono bene spesso sordi alle ammonizioni in seguito, oredendole indovute."¹ Il Cagnazzi preferisce dunque il premio morale, cioè la lode impartita con moderazione. Nessuna ricompensa materiale sotto forma di doni, ma la sola soddisfazione spirituale che agevola di molto nel fanciullo la formazione del suo mondo e la preparazione alla vita.

Suscitando le energie spirituali con il castigo ed il premio così intesi, i presupposti della pedagogia nel Cagnazzi ricevono una più solida consistenza ed una maggiore possibilità realizzatrice. Le naturali facoltà intellettuali, morali e meccaniche del fanciullo, valutate con criterio integrativo ed unitario, come è stata nostra cura porre in rilievo, trovano ora un'ampia conferma. Se il castigo convince il fanciullo a desistere dal male ed il premio invece l'orienta verso le nuove conquiste sviluppandone le forze e la capacità, anche l'intelletto si arricchisce di elementi vitali e di conoscenze utili. Non la sola virtù deve essere formata, ma la virtù integrata dalla conoscenza, ecco il criterio da seguire e da realizzare. La personalità dell'educando che si esplica attraverso lo sviluppo delle sue facoltà naturali, esige una grande cura ed un supremo interesse per "il benessere delle società future", e per la considerazione dei doveri di ogni individuo "che vive in una colta società, come tra noi, di qualunque classe sia". Non l'educazione per l'educazione, né la valutazione astratta di principi e di formule, né il modello di una perfetta educazione, né costruzione di paradossi, ma l'esame premuroso del futuro cittadino, la rivendicazione dei valori dello spirito, l'esigenza di una risoluzione pratica, attraverso la conoscenza chiara della potenzialità umana.

La difesa e la cura del fanciullo costituiscono per il Nostro la fondamentale operosità di "persone capaci a far da maestri nelle scuole primarie", operosità con cui si costruisce l'edificio sociale e politico insieme.

Se l'ignoranza impedisce lo sviluppo delle facoltà umane e determina la scomparsa di ogni fecondità spirituale, con l'inevitabile

risultato della miseria sociale e della improduttività economica, è dovere supremo dello Stato dare vita al problema, curarne lo sviluppo e realizzarne i risultati. Compito dello Stato dunque è l'educazione che, svolta secondo le applicazioni e le circostanze di tempo e di luogo e con scuole primarie di tipo inglese, deve essere "sempre sotto la vigilanza di esperti e saggi Ispettori posti dal Governo". Il Cagnazzi infatti si riferisce alla istituita Commissione di Pubblica Istruzione indirizzando, con particolare interesse il suo lavoro a colui che ne presiede le sorti e cioè al Principe di Cardito e ponendo in rilievo la necessaria esigenza di una viva partecipazione dello Stato in un momento in cui "i Governi più saggi sono intenti a rendere istruita l'intera massa dei popoli, persuasi che da ciò risulterà il costoro benessere".

Entusiasmo, fede e conoscenza precisa dei benefici inestimabili che l'educazione produce, spingono il Cagnazzi a svolgere il suo programma educativo esponendone con sentita esigenza le conquiste future del suo popolo. In un periodo di grande fermento politico e di sommo interesse per i Governi restaurati e minacciati nella loro esistenza, il pensiero del Cagnazzi si orienta verso il popolo, perché ne avverte la potenzialità crescente e la fecondità inesauribile, e verso il Monarca quale elemento indispensabile alla realizzazione delle intime forze sociali. Affermando la necessità di un controllo scolastico da parte dello Stato, egli riconosce l'unità dell'indirizzo ed insieme la universalità della educazione.

Con il preferire il metodo inglese adattato secondo "i miglioramenti che il tempo e le nostre circostanze possono suggerire" egli prende contatto con le riforme dei tempi nuovi, non disdegnando le antiche e sane conquiste, ma temperando con sapienza le vedute unilaterali delle prime con gli aspetti frammentari delle altre. Rivalutata infine la funzione del maestro, egli ne definisce la responsabilità ed il criterio della scelta non trascurando di dire che per il buon andamento della educazione è necessario stabilire che i maestri "sieno pagati in modo che abbiano la loro decente sussistenza". Se manca l'originalità del pensiero e se egli non si libera del tutto dai difetti della passata educazione, per la distinzione netta e la valutazione unilaterale dell'educando e dell'educatore, assegnando a ciascuno dei due zone demarcate di attività, il Cagnazzi resta sempre l'osservatore accurato della pedagogia, l'entusiasta di una educazione consona alla modernità dei tempi, il tenace propagatore dello sviluppo della società e delle conquiste progressive del po-

¹ CAGNAZZI, *op. cit.*, p. 30.

polo. Le posizioni chiarite ed in parte corrette da lui sono ancora abbastanza lontane da quelle raggiunte dal pensiero contemporaneo, ma la sua posizione storica ed il momento in cui egli svolge la sua operosità di scrittore gli consentono le frammentarie conquiste che saranno elaborate e ricondotte verso la nuova risoluzione dello spiritualismo successivo.

FRANCESCO ZERELLA.

LE ILLUSTRAZIONI DEI LIBRI

I bambini, di solito, incominciano a imparare a leggere a sei anni. In pochi mesi imparano a far corrispondere il suono delle parole al simbolo grafico. Questo ancora non significa saper leggere. Maria Montessori dichiara d'intendere per lettura l'interpretazione di un'idea da segni grafici. Fin che il bambino dalle parole scritte non riceve trasmissione di idee non legge, e questo non avviene presto: avviene solo quando la parola è pronunciata non solo in fretta, ma con gli accenti fonici necessari, quando cioè il bambino ha riconosciuto la parola, cioè l'idea che essa rappresenta.¹

Tutto un anno s'impiega a questo fine.

Intanto le espressioni artistiche che si potranno mettere in mano del bimbo, saranno espressioni d'arte figurativa, e sotto a esse una parola dapprima, più tardi una frase, poi qualche frase, che il bimbo leggerà coll'aiuto dell'educatore. Ci sono libri nei quali il raccontino, che sottolinea la figurazione grafica, presenta una difficoltà sproporzionata alla semplicità dell'idea che la figura rappresenta. Conviene allora che il raccontino venga non letto, ma ascoltato dal bimbo. In seguito, se illustrazioni ci saranno ad arricchire il contenuto del libro, potranno essere poche così da poter dire veramente che le figure illustrano il racconto, e non che il racconto illustra la figura: allora soltanto entreremo nel campo della vera e propria letteratura: non si possono chiamare espressioni letterarie quelle dei libri nei quali le figure predominano e le parole sono subordinate a esse.

Al mio figliolo di sei anni, desideroso di sapere, e che io mi sono ben guardata dallo stancare con insegnamenti precoci del leggere o altro, ho posto in mano la Divina Commedia illustrata dal Doré, e, richiesta, ho spiegato di essa l'argomento coll'aiuto delle illustrazioni. Quelle illustrazioni furono, direi quasi, il suo

¹ MARIA MONTESSORI, *Il metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile*, ed. Ermanno Loescher, Roma, 1913, pp. 220-221.

libro di lettura per un intero anno, tanto se n'era appassionato, ed egli soddisfaceva il suo bisogno di espansione, chiamando a sé la domestica e sforzandosi di comunicare a lei la sua dottrina. Sembra un lieve procedere nella via del sapere? Sembra tenue e disutile esercizio di vita? Che si fa durante tutta la scuola media, se non costringere l'allievo a ripetere ciò che sa, spesso in condizioni di svogliatezza e timore, e non di entusiasmo come accadeva al mio piccolo di sei anni?

Poi il mio piccolo era indotto a studiare e decifrare alcune parole del libro. Non molte. Leggeva per esempio: "Divina Commedia", "Purgatorio", "Paradiso", e poco più, e questo serviva di aiuto all'apprendimento della lettura. Si potrà dire: troppo poco. Ma il segreto dell'educazione consiste appunto nell'accontentarsi del poco, o meglio dell'apparentemente poco.

Ed ecco rispondo a un'altra ipotetica opposizione. Si potrebbe dire che sono male poste in mano dei teneri bimbi illustrazioni, dove predominano le nudità.

Ebbene, io non me ne sono pentita: il mio piccolo non ne fu minimamente turbato, né allora né poi, e nemmeno la sorellina di quattro anni, che di quando in quando pretendeva di essere partecipe degli alti studi del fratellino. Il mio piccolo ebbe quel libro e quelle illustrazioni sempre fra mano, anche più tardi, quando certe curiosità sono germogliate nell'animo; ma non chiese al libro soddisfazione: aveva guardato con occhi puri, e non aveva fatto fatica, ché sempre l'arte vera è pura. Vale per l'arte figurativa ciò che si può dire per l'arte letteraria: non hanno valore le cose che si rappresentano, ma il tono col quale vengono rappresentate. Gli elementi meno belli della vita nell'animo degli eletti vengono trasfusi e purificati nel crogiolo di una vita superiore. Certo nell'arte talvolta troviamo trasfusi e purificati elementi meno belli che stanno al di fuori di ogni possibilità di esperienza dei bimbi e dei ragazzi, e queste opere non stanno bene in mano ai ragazzi, appunto per essere fuori di ogni loro possibilità di esperienza, pur trattandosi di arte pura e purificante. Ma questo non è il caso delle illustrazioni del Doré.

E torniamo alle illustrazioni in generale, problema tanto discusso. Lascio il problema artistico per sé considerato: lascio stabilire ad altri se le illustrazioni sieno una sovrapposizione all'opera letteraria, che danneggi il godimento di questa o lo migliori. Voglio considerare il caso che le illustrazioni sieno per sé un lavoro d'arte, che non si sovrappone, ma vive accanto all'opera letteraria, anche se ispirata da quella; voglio considerare le illustrazioni sorte

da un ripensamento di quell'opera letteraria, e che sieno lavori d'arte riusciti e non mancati, e considerare in particolare se quelle giovano alla vita intellettuale dei fanciulli.

Il fanciullo, che sappia leggere, si diverte pur lui alle illustrazioni, e talvolta viene invogliato da queste appunto alla lettura del libro, e questo è un bene. Tal'altra, invece, queste lo divertono e appagano così ch'egli non si cura di leggere. Si sa, costa minor fatica leggere le figure, piuttosto che le parole: accostar l'anima nostra alle opere artistiche che possono essere colte immediatamente, e non attraverso la paziente lettura. La lettura, insomma, richiede un lavoro dell'intelligenza superiore all'interpretazione di certi disegni e può darsi che il fanciullo, il quale legga un libro senza figure, sia indotto a costruire con le proprie forze quella figura che potrebbe essere l'illustrazione del libro: che se l'illustrazione c'è già, non solo viene a lui tolta la possibilità di un'attività intellettuale molto utile e dilettevole, ma viene eretta una barriera fra il lettore e il libro, che ostacola il genuino godimento dell'opera letteraria. Ma questo avviene abbastanza di rado e può essere un danno, se le illustrazioni non hanno valore artistico. In quest'ultimo caso, in compenso, il fanciullo avrà da godere due opere d'arte anziché una. Quando, per esempio, avviene che una bella opera d'arte figurativa abbia ispirato un'altra opera d'arte letteraria, se questa è veramente artistica, nessuno si lagna della sovrapposizione: nessuno dice, per esempio, che "La fiducia in Dio" del Giusti, ispirata dal marmo del Bartolini, turbi il godimento genuino di quello.

Un illustre studioso, che di biblioteche se ne intende, considerando in una biblioteca per ragazzi le numerose illustrazioni dei libri, mi disse: "Il cinematografo è uno dei più gran nemici delle biblioteche". Pensava che le illustrazioni sono gli elementi di quella forma d'arte che è il cinematografo, e che il lettore, il quale possa contemplare le illustrazioni, sia indotto a non andare più in là.

Queste talvolta, però, invogliano davvero alla lettura del libro. Quando si rappresenta un film, per esempio, tratto da un lavoro letterario, i librai si preoccupano di mettere in vetrina il lavoro letterario che ha ispirato il film, e riescono a vendere.

Perché le illustrazioni involino alla lettura sono necessarie due condizioni: che riescano a piacere per sé, e che chi le gusta abbia energia e tempo disponibili. Così è facile che i fanciulli ai primi cimenti si accontentino delle figure e non vadano oltre, se la fatica del leggere è forte. Si può dire però, con probabilità d'in-

dovinare, che in quel caso, se i bambini leggessero senz'aver visto le illustrazioni, la fatica troppo forte impedirebbe il gusto della lettura. Se poi sono indotti alla lettura, le illustrazioni aiutano a capire, alleviano perciò la fatica a tutto vantaggio del godimento. L'arte educa e giova in quanto sia goduta.

A me sembra che al cinematografo si accostino coloro che al libro non si accosterebbero ugualmente, oppure coloro che sono troppo stanchi per accostarsi al libro. Nel primo caso il cinematografo serve di primo passo per invogliare alla vita spirituale quelli che ne rimarrebbero lontani. Per i secondi, a quelli che dicono che si leggeva di più quando si andava meno al cinematografo, si può osservare che un tempo la vita era meno affaticante, e che oggi si leggerebbe ugualmente meno. Nel primo caso serve di avviamento o mezzo a gustare altre forme d'arte, nel secondo di riposo e a togliere a una più piena inattività artistica, quando si è stanchi per poter godere l'attività artistica più affaticante.

Consideriamo ancora se il cinematografo e le illustrazioni possano per sè stessi essere un bene e giovare alla vita. Non sono una forma d'arte? L'arte vera è sempre educatrice e aiuta a vivere in una sfera superiore. Anche per aiutare a esprimersi con la parola, e quindi a essere in grado di capire l'arte espressa con la parola, vale l'illustrazione e il cinematografo (notate: parlo del cinematografo che meriti di essere giudicato bello artisticamente e non artisticamente brutto). Per insegnare a parlare non giova anzitutto nutrire il pensiero? Penso anch'io, come il Lombardo Radice per i piccoli scolari, che l'arte visiva possa essere un correttivo della retorica parolaia.

LINA PASSARELLA SARTORELLI

MARIA CLEOFÉ PELLEGRINI

(3 DICEMBRE 1854 - 3 GENNAIO 1936)

Si spegneva il 3 gennaio u. s. in Napoli, in casa di amici che ella amava infinitamente, e da cui era corrisposta di eguale effetto, MARIA CLEOFÉ PELLEGRINI, una delle più nobili e singolari figure di donna e di educatrice, che parecchie generazioni di Italiani, precedenti il 1914, non hanno dimenticata. Fu insegnante di lettere e di pedagogia in qualcuno degli Istituti Magistrali d'Italia — le vecchie, care Scuole Normali —; poi, per lunghi anni, direttrice in Milano della "Gaietana Agnesi"; poi, in Roma, Ispettrice centrale per l'Istruzione primaria e popolare, ministro l'on. Credaro, cui ella riuscì preziosa collaboratrice nell'ormai scomparsa *Scuola pedagogica romana*, allora da poco istituita. Ma chi rievochi di Lei queste notizie biografiche, e chi le sciorini così semplicemente al pubblico non darà mai un'idea del carattere o del fascino di quella Creatura di eccezione.

Ella stessa narrò in un libro, che è per altro una forte opera d'arte (TRCLA RUELLI, *La giornata di una donna*), la sua gestazione magistrale. Pur assetata di coltura, era stata sempre una cattiva, irrequieta discepolo, una scolaro mortalmente aduggiata dal formalismo vuoto, imperante nella maggior parte delle scuole. Divenuta per caso direttrice in un istituto d'istruzione del Mezzogiorno — un istituto privato, che, come tale, era possibile, allora, plasmare e foggiare liberamente —, ella volle crearvi un tipo di scuola fuori delle regole esistenti, una scuola che avesse un'anima, e nella quale come una linfa di giovinezza, di vitalità scorresse perenne dalla direttrice alle maestre, dalle maestre alle allieve, e viceversa. Quantunque la sua coltura in ogni campo fosse già vastissima, Maria Cleofé Pellegrini non era allora, come non fu mai, una pedagogista scientifica; era, invece, una temprata di artista. E perciò la sua scuola di Benevento, poi la sua grande scuola di Milano, che ella pervase tutta della sua anima, e in cui durante lunghi anni insegnò pedagogia nella singolare maniera che più

tardi avrebbe confessato;¹ questa sua indimenticabile scuola, nella quale (soleva dire, sorridendo) ella non si trovò mai in regola con i decreti e coi regolamenti, fu appunto una sua creazione, una sua personale, inimitabile opera d'arte!

Quale era stata l'insegnante, la direttrice, tale fu più tardi, l'autorevole, genialissima ispettrice. Non intendo accennare agli aurei programmi per gli asili di infanzia, pubblicati in quel tempo, che furono opera sua, ma nulla più remoto da lei, della esosa figura dell'ispettore inquirente, terrore di insegnamenti e di discepoli, turbatore della scuola e dell'insegnamento, che è il tipo professionale dei chiamati a quel tremendo ufficio. Per un prodigio, non facile a ripetersi, l'ispettrice Maria Cleofe Pellegrini, a Roma, al Ministero, o in provincia, diventava tosto una suscitatrice di energie, la raddrizzatrice naturale dei torti subiti, la consigliera, l'ausiliatrice, l'amica degli insegnanti che si rivolgevano a lei, e che d'un subito, al suo contatto, si facevano migliori.

Ma chi della Cara Estinta illustri solo l'attività di educatrice e di maestra non ne rievoca che un unico aspetto: quello professionale. C'era molto di più e di meglio. C'era un po' dello spirito cristiano di sacrificio dei primi tempi, forse disceso nel suo spirito attraverso una oscura, inconsapevole eredità giansenistica. Una delle sue massime era che noi dobbiamo alla società molto di più del lavoro che essa ci compensa materialmente. Donde la sua volontà di prodigarsi, con esaltazione quasi calvinistica, per ogni causa buona, individuale o collettiva; donde l'operosità disinteressata, sconfinata, senza riguardo al tempo, al luogo, alle proprie forze, in cui chi la conobbe vide bruciare ogni giorno la sua delicata sensibilità nervosa, e per cui la sua salute, naturalmente salidissima, andò via via decadendo.

Tutta la sua esistenza fu un rogo a questa deità del Dovere, del Bene altrui, cui ella si consacrava, parte per convincimento astratto, assai più per incoercibile tendenza naturale. Perciò, allorché gli anni e gli acciacchi dell'età sopravvennero, il suo più cocente dolore fu di non essere ormai in grado di prodigarsi per gli altri, come si era prodigata in passato; il suo croccio più acuto, quello, come diceva, di essere diventata "inutile"!

Era stata nella adolescenza una credente, e (ossa sempre percolissima) aveva voluto credere, conoscendo e comprendendo. Poi nella giovinezza e nella maturità era vissuta, operando secondo una religiosità schiettamente laica. Nell'età più tarda tornò, come

¹ In *Rivista Pedagogica*, 1910: « Come insegno io la pedagogia ».

diceva, alla religione dei suoi padri, per volere essere legata spiritualmente a loro, per conquistare, se l'avesse potuto, la certezza che un giorno rivedrebbe tutti quelli che aveva amati, e che l'avevano amata. Fu questo uno dei dolci conforti dei suoi ultimi anni. Anelando verso questo sempiterno convegno ultraterreno, ella forse dimenticava quella che era stata una delle energie motrici di tutta la sua vita: la certezza che nulla va perduto del bene (come del male) che noi andiamo operando quaggiù. Onde, anche dopo l'ultimo trapasso, ella sarebbe vissuta lungamente nei cuori di quanti la conobbero; che per costoro il ricordo di Lei avrebbe continuato ad operare con uno stimolo perenne; che essi tramanderebbero agli altri quel ricordo, come lampada della vita, e così, per generazioni, la luce dell'opera sua, del suo esempio, continuerebbe a brillare con fiamma imperitura.

CORRADO BARBAGALLO.

SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI

(Albrighi, Segati & C.)

MILANO — GENOVA — ROMA — NAPOLI

Novità pedagogiche:

LUIGI CREDARO

LA PEDAGOGIA DI G. F. HERBART

QUINTA EDIZIONE — Prezzo: Lire DIECI

LUIGI VENTURA

LA PEDAGOGIA DEL CRISTIANESIMO

VOLUME I: *Le Origini e la Patristica*, 2^a edizione. L. 10,—

VOLUME II: *La Scolastica* L. 12,—

(Pubblicazione premiata dalla R. Accademia d'Italia)

IDEE E FATTI

Italia: Frequenza degli alunni. — Società italiana per il progresso delle scienze. — Assunzione straordinaria in ruolo di professori medi. — Regio Istituto Tecnico Industriale di Torino: VIII Corso di Orientamento professionale. — **Germania:** L'educazione dell'uomo tedesco. — **Svizzera:** Unione Internazionale dei soccorsi all'infanzia.

Italia.

Frequenza degli alunni. — Non è senza interesse conoscere il numero degli alunni frequentanti le scuole elementari pubbliche nell'anno scolastico 1933-34, come viene comunicato dal Ministero dell'Educazione nazionale.

COMPARTIMENTI	ALUNNI				
	ISCRITTI al principio dell'anno scolastico	FREQUENTANTI			
		nella seconda settimana di gennaio	nella settim. di massima frequenza	nella seconda settimana di maggio	
Piemonte	M F M F	164 513 154 443 318 956	155 128 149 831 304 959	159 685 143 779 303 465	153 285 139 338 292 621
Liguria	M F M F	67 681 62 142 129 823	62 228 55 943 118 211	65 700 59 279 125 979	63 918 55 999 119 917
Lombardia	M F M F	318 410 284 611 603 021	312 688 286 381 599 069	315 881 295 104 610 985	304 323 279 906 584 229
Venezia Tridentina	M F M F	51 598 51 282 103 180	50 614 49 258 99 882	51 347 50 057 101 404	45 123 43 318 88 441
Veneto	M F M F	397 173 289 719 676 892	290 156 250 827 540 983	296 881 252 365 549 246	288 802 238 147 526 949
Venezia Giulia e Zara	M F M F	66 430 62 231 127 731	59 617 56 030 115 667	63 617 60 301 124 418	60 739 58 555 119 294
Emilia	M F M F	288 228 187 283 395 579	285 198 169 127 354 325	291 634 179 393 380 927	193 412 169 161 362 593
Toscana	M F M F	168 360 143 990 312 350	150 854 121 545 272 399	157 889 126 885 284 474	147 795 118 739 266 534

COMPARTIMENTI	ALUNNI				
	ISCRITTI al principio dell'anno scolastico	FREQUENTANTI			
		nella seconda settimana di gennaio	nella settim. di massima frequenza	nella seconda settimana di maggio	
Marche	M F M F	78 415 66 991 145 406	72 217 61 888 134 085	74 746 63 966 138 712	72 109 60 779 132 888
Umbria	M F M F	44 987 37 728 82 716	43 901 34 688 78 190	44 530 35 456 79 986	42 621 34 111 76 732
Lazio	M F M F	146 609 119 703 266 312	139 561 110 154 249 715	133 061 112 186 245 202	125 684 103 965 229 929
Abruzzi e Molise	M F M F	103 009 87 722 190 731	91 045 81 184 172 179	95 812 82 336 178 148	87 959 76 370 164 329
Campania	M F M F	295 170 173 208 375 376	187 102 156 280 343 382	190 819 159 607 350 478	177 833 150 284 327 787
Puglia	M F M F	155 358 117 983 273 341	139 464 112 228 242 692	132 078 119 278 245 356	123 436 108 614 230 050
Lucania	M F M F	28 800 24 779 53 579	27 526 24 779 52 305	28 269 24 278 52 547	26 166 23 391 49 487
Calabria	M F M F	96 358 75 972 172 330	90 340 71 402 161 742	93 296 72 615 165 913	86 408 69 811 156 219
Sicilia	M F M F	204 265 181 012 385 277	189 631 163 477 353 108	190 756 165 441 356 197	174 294 161 077 335 371
Sardegna	M F M F	62 235 51 158 113 393	58 295 51 198 109 493	59 758 53 632 113 388	56 997 50 083 107 082
REGNO 1933-34	M F M F	3 457 049 3 164 836 6 621 885	3 297 485 1 994 923 5 292 408	3 250 014 2 045 199 5 295 213	3 226 864 1 929 328 5 156 192
1932-33	M F M F	3 437 017 3 153 812 6 590 829	3 280 595 1 987 096 5 267 691	3 247 994 2 045 096 5 293 090	3 228 213 1 929 606 5 149 819
1931-32	M F M F	3 408 933 3 135 435 6 544 368	3 242 752 1 971 672 5 214 424	3 200 304 2 039 361 5 239 665	3 179 977 1 901 837 5 074 814
1930-31	M F M F	3 316 039 3 067 146 6 383 185	3 159 667 1 921 741 5 081 408	3 228 707 1 953 990 5 182 697	3 105 609 1 886 922 5 072 532

Il lettore ponga attenzione alle cifre che formano le ultime tre righe e avrà un'idea del progresso che si venne attuando in Italia nell'ultimo triennio. I commenti ognuno può fare da sé.

Società italiana per il progresso delle scienze. — La parola d'ordine degli'Italiani, presentemente, è verso il sud. La Società italiana per il progresso delle scienze l'anno scorso tenne il suo congresso annuale (anno 97° dalla 1ª riunione) a Palermo. Nell'anno che corre, il congresso avrà luogo a

Tripoli. Nell'anno prossimo esso si terrà ad Asmara e forse ad Addis Abeba per festeggiare il nascimento e l'organizzazione della nuova Italia in Africa.

È uscito il 1° fascicolo dell'anno 1936 degli atti della Società delle scienze ed è dedicato interamente al Congresso di Palermo. Discorsi principali: *P. Ducati*, Greci e Romani nell'isola del fuoco (assai interessante); — *G. Acerbo*, La introduzione delle specie vegetali in Sicilia nell'età preellenica ed ellenica; — *L. Biondi*, La navigazione stratosferica; — *A. Carlini*, Orientamenti e problemi speculativi dal pensiero filosofico italiano nell'età presente (l'A. vuole indagare quali sono i veri motivi che possono far riguardare l'idealismo italiano come non più soddisfacente alle mutate condizioni del nostro spirito e dei nuovi problemi che in questi anni sono venuti maturando) [assai in piccolonia]; — *A. De Gregorio*, ordinamento corporativo e Società commerciali; — *C. Fodà*, Vita, morte, reviviscenza; — *A. Tarabini*, La milizia volontaria per la sicurezza nazionale nell'educazione guerriera del Paese.

Assunzione straordinaria in ruolo di professori med. — All'inizio del corrente anno scolastico oltre 2600 cattedre erano prive di titolare nelle scuole medie.

A questa anormale situazione di cose, gravemente perturbatrice del regolare funzionamento della scuola, in piccola parte si sarebbe potuto riparo per mezzo dei concorsi di quest'anno, se per ragioni d'ordine superiore, questi non fossero stati sospesi.

Si è perciò presentata la necessità di provvedere in altro modo all'assunzione di un certo numero di insegnanti, per poter destinare personale di ruolo almeno a quegli Istituti in cui la maggior parte delle cattedre fossero scoperte. È stato perciò emanato il R. D. 2 gennaio 1936, presentato ora alla Camera per la conversione in legge. Esso ha aumentato di cento il numero delle cattedre di materie letterarie per gli Istituti medi inferiori, messe a concorso lo scorso anno, ed ha inoltre autorizzato il Ministro ad assumere nei ruoli, entro il 1° marzo prossimo, coloro che, nei concorsi banditi dall'anno 1932 in poi, erano risultati compresi nelle graduatorie suppletive e coloro che, senza essere compresi nelle graduatorie stesse, erano stati classificati con una votazione complessiva di almeno otto decimi. In tal modo, pur con una forma eccezionale di nomina, saranno assunti nei ruoli persone che hanno dato già prova, attraverso il severo vaglio di un pubblico concorso, di possedere i requisiti necessari per coprire il posto che saranno chiamati ad occupare.

Provvedimento saggio, al quale sarebbe utile dare una maggiore estensione. Vi sono scuole medie inferiori che da anni vanno innanzi con soli supplenti o con un numero minimo di ordinari. Questo stato di cose è di grave nocimento agli studi, perchè il supplente, sempre colle valigie in mano, non può dare il rendimento dell'insegnante stabile e non ispira molta fiducia nelle famiglie e negli scolari.

L'assunzione in ruolo di professori potrebbe saggiamente e utilmente essere estesa a tutti quelli che furono dichiarati idonei in un concorso, se-

guito anche negli anni anteriori al 1932, purchè questi professori abbiano insegnato senza interruzione e insegnino pratici in scuole governative o paraggiate in modo lodevole. Questa prova pratica è molto più apprezzabile di un esame di concorso spesso fatto in condizioni sfavorevoli di tempo e luogo e di breve durata. L'esame poi misura la memoria, meno l'intelligenza e per nulla la volontà, la quale è fattore pedagogico prevalente. Il conferire la nomina stabile a tale che è riuscito tra i migliori in un concorso e negarla ad altro che per più anni ha insegnato lodevolmente, dando prova di buona attitudine didattica, è un errore che nasce dall'invetterato pregiudizio italiano che il *sapere ben insegnare* si riduca a null'altro che a *sapere*. Invece l'insegnamento non è un travaso di cognizioni da professore a scolaro, da libro a mente dello scolaro, ma è attività molto complessa, dove il sapere del maestro è un elemento necessario, ma non il solo. Il professore deve possedere bontà, spirito nazionale, tanto pedagogico, amore della fanciullezza, mente sana, volontà retta, pazienza. Queste qualità, che formano il buon educatore, in tutti i gradi dell'insegnamento, ma specialmente negli inferiori, si possono far conoscere solo nella pratica. Giudici di esse debbono essere i capitistito, all'uopo ben preparati e ben scelti, e un corpo d'ispettori delle scuole medie, centrali e regionali, col compito di osservare e giudicare i supplenti e proporre al Ministro i migliori per la nomina in ruolo. Costoro potranno predisporre una scelta di professori medi più idonei di quelli che sono presentati dalle commissioni di concorso, composte per lo più di professori universitari, che giudicano i concorrenti dal punto di vista delle cognizioni e non da quello della personalità, che non può essere rilevata col nostro sistema di scelta mediante concorso. Un insegnante supplente che abbia fatto buona prova nella scuola per uno o più anni, dovrebbe offrire garanzia molto più sicura di un giovane laureato, che sa molto, ma spesso non sa insegnare bene.

Altro è sapere; altro è sapere insegnare e finchè questa convinzione non prevarrà nella scelta dei professori, le famiglie e lo Stato dovranno sempre lamentarsi dell'andamento delle nostre scuole medie.

Regio Istituto Tecnico Industriale di Torino. — VIII CORSO DI ORIENTAMENTO PROFESSIONALE: 1936-XIV. — Nel primo semestre del 1936 (XIV E. F.) si svolgerà l'VIII Corso di Orientamento Professionale per educatori diretto dal Prof. Dott. LEONE CIMATTI.

Il Corso avrà la durata di un quadrimestre.

Requisiti per l'ammissione. — Possono iscriversi al *Corso di Orientamento* gli abilitati all'insegnamento elementare, ai quali verrà rilasciato, dopo aver superati gli esami, uno speciale certificato valutabile nei Concorsi Magistrali a norma dell'art. 8 del R. D. 11 agosto 1933 n. 1206, capoverso 2 della lettera C.

Viene accettata l'iscrizione anche di insegnanti e dirigenti di altri tipi di scuole, ai quali verrà rilasciato un attestato degli studi compiuti e dell'esame sostenuto.

Lezioni, esercitazioni ed esami. — Le lezioni si svolgeranno normalmente il giovedì, dalle ore 9,30 alle ore 11,30.

Le esercitazioni avranno luogo dalle ore 14 alle ore 17 dello stesso giorno, secondo il diario e l'orario che verranno pubblicati all'albo dell'Istituto.

Le lezioni teoriche comprenderanno argomenti di economia, di psicofisiologia della crescita e di pedagogia preprofessionale; le lezioni pratiche riguarderanno cenni sulla tecnica degli esami psicofisiologici degli allievi, la elaborazione ed esposizione dei dati.

Le esercitazioni consistiranno in esami di allievi nel Laboratorio di Psicotecnica e in visite ad Istituti di educazione professionale o speciale.

Gli iscritti al Corso dovranno compiere uno studio sopra un argomento del programma da presentarsi in tre copie dattilografate, insieme con la domanda di ammissione all'esame, entro il mese di maggio.

Gli esami avranno luogo nel mese di giugno davanti ad una Commissione presieduta dal R. Provveditore agli Studi o da un suo rappresentante. Essi consistiranno nella discussione del lavoro scritto presentato, in interrogazioni sul contenuto delle lezioni ed, eventualmente, in esercitazioni.

PROGRAMMA DELL'VIII CORSO DI ORIENTAMENTO.

I. — *La produzione e le occupazioni dell'uomo.* — 1. L'ordinamento della produzione. — 2. L'importanza dell'uomo nel ciclo produttivo. — 3. La psicotecnica nelle attività industriali, agricole, commerciali. — 4. I metodi psicologici praticati nell'educazione scolastica. — 5. L'orientamento professionale nella sua attuale organizzazione all'estero e in Italia.

II. — *L'età evolutiva.* — 1. Lo sviluppo fisico. — 2. Lo sviluppo psichico e dell'affettività. — 3. Lo sviluppo delle capacità motorie e pratiche. — 4. L'ambiente in cui si forma il giovane: influenza allo sviluppo.

III. — *Importanza del lavoro umano.* — 1. Il lavoro come equilibratore delle energie sviluppate, come stimolo di accrescimento e come mezzo per aumentare l'agilità. — 2. I problemi della conoscenza, dell'estetica, della morale, della fede ed il lavoro. — 3. Il valore dell'azione come mezzo di indagine (giuoco, esercizi fisici e reazioni provocate). — 4. Incentivi alla reazione e al lavoro.

IV. — *La vita vegetativa e la vita di relazione.* — 1. Metodi di indagine: introspezione, osservazione sul comportamento e sulle attività della vita pratica, esperimento. — 2. I dati della storia del giovane: l'anamnesi e i questionari. — 3. I dati fisiologici: sistema nervoso. — 4. I dati fisiologici della vita vegetativa. — 5. I dati fisiologici della vita di relazione: sensazioni, senso percezioni. — 6. L'affettività, l'intelligenza, l'azione.

V. — *L'orientamento scolastico e l'orientamento professionale.* — 1. L'analisi delle professioni e le monografie professionali. — 2. Il rilievo sperimentale e l'elaborazione statistica dei dati. — 3. L'opera dell'educatore nell'orientamento. — 4. L'educazione e la didattica professionale.

Esercitazioni pratiche. — 1. Esami di giovani nel Laboratorio di Psi-

cotecnica. — 2. Visita ai laboratori di scuole di avviamento ed esami di giovani durante il lavoro. — 3. Visita ad istituti di educazione differenziale e speciale.

Igiene. — 1. Igiene dello studio ed igiene scolastica. — 2. Igiene degli ambienti di lavoro. — 3. Igiene del lavoratore. — 4. Prevenzione degli infortuni.

Conferenze. — Saranno svolte, eventualmente, conferenze su argomenti connessi col programma del Corso.

Questa pedagogia scientifica e pratica, che si viene sostituendo a quella filosofica o verbalistica, migliorerà la preparazione professionale degli Insegnanti italiani.

Germania:

L'educazione dell'uomo tedesco. — Maria Teresa, imperatrice d'Austria e regina d'Ungheria, grande e fortunata riformatrice nel campo scolastico, come in altri, era solita sentenziare: *Die Schule ist ein Politikum.* Questa verità, che è pienamente luminosa nella vita politica e sociale dell'antica Ellade e che lampeggia in ogni tempo e presso ogni popolo che di scuola sana non sia orbatò, e che fu sotto i nostri occhi riscoperta da un grande direttore di scuole elementari e facile scrittore di pedagogia, assume la sua forma specifica nell'attuale periodo dell'organizzazione politica in Germania. Questa Nazione dopo l'umanesimo, gloria italiana, dette allo sviluppo della pedagogia un contributo straordinario. È naturale che anche il Nazional-socialismo abbia il suo specifico ideale pedagogico, che va esprimendosi in una nuova letteratura e in una nuova pratica educativa rivoluzionaria. L'educazione del corpo e del carattere, concepita come unità del corpo e dello spirito, è il concetto fondamentale della pedagogia nazionale socialista; all'ideale pedagogico liberale, che si sviluppa con una cultura puramente scientifica e in una concezione etica universale, umana e internazionale, con aspirazione alla pace perpetua (Kant, Herbart), succede un ideale di razza, che dà il massimo rilievo alla cultura fisica e nazionale. Il carattere etnico ha un'importanza nuova.

Così, per es., Filippo Hördt nei suoi scritti (*Der Durchbruch der Volkheit und die Schule; — Theorie der Schule; — Grundformen volkhafter Bildung*, Lipsia, Casa editrice Armanen) reca un notevole contributo alla creazione di questa pedagogia di razza.

Torneremo su questo indirizzo pedagogico, che va diffondendosi in Germania tra il popolo, che è destinato, come l'italiano, ad avere una influenza singolare sulla storia della umanità futura.

Svizzera:

A Ginevra, sotto la protezione della Società delle Nazioni vive e opera l'*Unione internazionale dei soccorsi all'infanzia*, la quale insegna nel mondo

i principi d'una pedagogia pacifista. Detta Unione internazionale ha precisato e diffonde con grande zelo la *dichiarazione dei diritti dell'infanzia*, detta dichiarazione di Ginevra, per la quale gli uomini e le donne di tutte le nazioni, riconoscendo che l'umanità deve dare al bambino ciò che possiede di meglio, affermano i loro doveri al di fuori di ogni considerazione di razza, nazionalità e religione nei cinque seguenti punti:

1. Il bambino deve essere messo in condizione di svilupparsi normalmente sotto l'aspetto materiale e spirituale.

2. Il bambino che ha fame, deve essere nutrito; il bambino malato deve essere curato; il bambino tardivo deve essere incoraggiato; il bambino sviato deve essere rimesso sulla buona via; l'orfano e l'abbandonato deve essere raccolto e soccorso.

3. Il bambino deve essere il primo a ricevere soccorsi in tempo di scarsità.

4. Il bambino deve essere messo in grado di guadagnarsi la vita e deve essere difeso da ogni sfruttamento.

5. Il bambino deve essere cresciuto nel sentimento che le sue migliori attitudini devono essere messe a servizio de' suoi confratelli.

E noi approviamo *toto corde* questi doveri di umanità; ma vorremmo chiedere alla Società delle Nazioni, che diffonde questi sani e umanissimi principi per tutto il mondo, se l'assedio economico da essa inflitto all'Italia non colpisce anche l'infanzia e la fanciullezza italiana.

RECENSIONI

Giovanni Vidari in Memoriam, Torino, tipografia Baravalle e Falconieri, 1936, pp. 116, in 4°.

Questa elegante pubblicazione, dovuta alla pietà della Vedova e delle Figlie, con una bellissima fotografia del compianto contiene: Biografia di Gioele Solari, Commemorazioni di Luigi Credaro, Giovanni Calò, Adolfo Faggi, Mariano Marsca, Giuseppe Tarozzi, Francesco Orestano, Pietro Vaccari, e un'accurata biografia di quanti scrissero in memoria del sempre compianto collega e amico. Le commemorazioni sono riproduzioni dagli atti delle Accademie o delle Società, dove esse ebbero luogo.

La biografia del Solari, che qui si dà alla luce per la prima volta, è quanto di meglio sia stato scritto intorno alla vita e all'operosità didattica e scientifica di Giovanni Vidari. È lavoro profondo, meditato, completo, affettuoso, sincero e scientificamente concepito e svolto.

E. Weiss, *Agorafobia. Isterismo d'angoscia*, Cremonese editore, Roma, 1936, p. 190.

È il settimo volume della serie italiana della Biblioteca psicoanalitica internazionale pubblicata dall'editore Cremonese in Roma. Gli altri volumi che gli amatori della psicologia del profondo non trascureranno di leggere, sono:

1° *S. Freud*, il « Mosè » di Michelangelo, L. 5; 2° *S. Freud*, Delirio e sogni nella « Gradiva » di W. Jensen, L. 10; 3° *S. Freud*, introduzione allo studio della psicanalisi; vol. 1°, Lapsus e sogno; vol. 2°, Dottrina generale delle nevrosi (esauriti); 4° *S. Freud*, introduzione allo studio della psicanalisi. Nuove lezioni, L. 12; 5° *Bonaparte Maria*, Educazione e sessualità (profilassi infantile delle nevrosi, L. 6; 6° *Anna Freud*, Psicanalisi per gli educatori, quattro lezioni, L. 5.

L'agorafobia è « l'angoscia che alcune persone provano nell'attraversare, specialmente da sole, piazze e vie larghe, e, in genere, nell'allontanarsi da un punto fisso d'appoggio per inoltrarsi nello spazio aperto ». La claustrofobia invece è « la paura morbosa di rimanere in un luogo chiuso, anche se questo è la propria abitazione ». L'agorafobia e il suo opposto sono una malattia. Il Weiss in questo volume, ne studia l'inizio, il decorso, il carattere traumatico, la sintomatologia, la terapia, ecc. Egli ci presenta talvolta fenomeni non descritti da altri, sicché il lavoro è da considerarsi come un utile contributo allo studio dei fenomeni psiconevrotici. Naturalmente la comprensione di questi fenomeni richiede nel lettore il possesso dei concetti fondamentali della psicanalisi di S. Freud e de' suoi seguaci, perciò il Weiss innesta nella sua esposizione analitica delle fobie alcuni chiarimenti dei concetti psicoanalitici ritenuti necessari a comprendere le psiconevrosi. Tutto il libro del Weiss si svolge sul binario Freudiano.

Alcune parti, come il capitolo che tratta dell'origine delle fantasie patologiche, riguardano propriamente la psicologia dell'infanzia e hanno quindi una speciale importanza per gli educatori, i quali nell'ignoranza dei processi psichici fanciul-

quello di spianare la via e incitare ad un maggiore e proprio lavoro di verifica ed estensione di ciò che può essere soltanto tracciato o delineato.

Ognuno può farsi un'idea della importanza e della vasta mole dell'opera del Cicotti scorrendo gli indici, avvertendo che a seguito di ogni capitolo è stato inserito in appendice una folta nota bibliografica. « Lavoro non facile — scrive l'autore — né breve, tenendo conto dello sviluppo enorme e talora anche abnorme, che ha avuto l'erudizione e di cui appena ora va avvenendo una relativa chiarificazione specie nelle pubblicazioni di genere lessicale ».

Le citazioni bibliografiche costituiranno un utile strumento di lavoro e di orientamento per tutti gli studiosi; esse sono state fatte seguendo alcuni criteri, ai quali accenna alla fine della sua premessa l'Autore con queste sommarie indicazioni:

« Era materialmente impossibile, e anche non pertinente, riportare, non dico tutte, ma su troppo vasta scala le pubblicazioni a cui si potesse fare riferimento.

Si sono così riportate anzitutto le opere che per il loro carattere generale o di repertorio, davano modo di avere anche l'indicazione di più altre. Poi, per capitoli e per paragrafi, si sono, di volta in volta, menzionate pubblicazioni più speciali od anche generali a cui il lettore potesse, caso per caso, ricorrere per chiarire, estendere, ampliare dati e riferimenti. Può darsi, ed è anche probabile, che vi sieno omissioni di qualche importanza, oltre a quelle che possono toccare la suscettibilità degli autori o de' più spigolosi pedanti. Ma, quali che sieno, saranno facilmente riparabili attraverso le altre citazioni. E, in ogni modo, ciò non si deve attribuire a preconcetti, come quelli che si rivelano quasi in un boicottaggio da parte di certi eruditi. Che, anzi, si son citate anche opere di cui l'A., talvolta, non poteva riconoscere apprezzamenti o far troppo conto.

Quello che l'Autore ha avuto in mente, in queste appendici bibliografiche, è stato soprattutto un intento pratico. Perciò, si sono menzionate anche opere analoghe ma in diverse lingue, per dare meglio modo, a chi volesse, di trarne partito. E si è cercato di indicare anche opere meno ommesse in bibliografie redatte in paesi, ove non erano note, o abbondavano lavori del genere scritti nella propria lingua nazionale.

Soprattutto, poi, dove e come ha potuto, l'A. ha cercato di dare, anche alla bibliografia, forma coerente ed organica, quasi di bibliografia ragionata; in modo che il lettore, cui potesse interessare, avesse innanzi, piuttosto che un povero e semplice elenco, un prospetto del modo e delle vie per cui certi studi e certe trattazioni si sono andate sviluppando.

Ciò per un buon intento di divulgazione e di istradamento, che non si son voluti trascurare, pure avendo, e preliminarmente, in vista un'elaborazione di fini maggiori.

E su ciò è il caso d'insistere pur sapendo, anzi perché era consuetudine, la prevenzione e l'ostilità che è in certi ambienti verso tutto ciò che tende a portare in cerchia più vasta ciò che forma oggetto dell'erudizione.

La nostra recensione è diventata quasi un'auto-recensione, ma noi crediamo che l'Autore sia sempre la persona più adatta a offrire al pubblico un'idea più chiara e sicura del suo lavoro e de' suoi propositi.

Ecco l'indice dei capitoli dei due poderosi volumi: Vol. I. 1. Preistoria; 2. Il problema economico del mondo antico; 3. Il problema politico; 4. Il problema demografico; 5. Il problema religioso. — Vol. II: 6. La formazione della coscienza giuridica e le sue concrete graduali espressioni del mondo antico; 7. Vita e problemi morali; 8. Vita e cultura; 9. Il crollo dell'impero e della civiltà.

L'opera è scritta collo stile robusto e insieme chiaro, che è proprio di Ettore Cicotti.

ANGELO CAMILLO VOLPE, *Le opere di Orazio recate in versi italiani*. Roma, Casa editrice Dante Alighieri, 1935-XIV, pp. 594, L. 18.

Nel presente risveglio italico è bello che, più di quanto si poteva stimare implicito nelle solenni commemorazioni cent-narie, si abbiano studi e versioni della *Esode* e delle *Odi*. Oltre a che, non essendo da augurare che nella società fondata sul pensiero e sull'arte classica, almeno in tanta parte della filosofia, delle scienze e della poesia, giova richiamare largamente le persone colte ai nobilissimi esemplari greci e latini.

Il Manzoni esclamò, stizzito contro un traduttore impertuno, che Orazio non si traduce! Vero: ma, a rigore, non si traduce neppure Pindaro né Omero né Shakespeare né Goethe. Eppure importa molto il tradurre. Se non è la spina dorsale della nostra letteratura italiana, è una delle maggiori vertebre di quel glorioso organismo, il traduttore Orazio. Dal Tristano a Bernardo Tasso, da questo al Chiabrera e al Testi, e da loro ai Parini e ai Fantoni, e sino alle *Odi barbare* del Carducci, gran parte della produzione lirica italiana (e anche, per alcuni riflessi, francese, inglese, spagnola, tedesca) consiste in una serie di conati per riaffermare la strofa oraziana e riprodurre a nuovo, in forme moderne, lo spirito di essa lirica.

Il Volpe ha fatto prove davvero rare e degnisime di lode; traducendo in endecasillabi sciolti gli esametri, in strofe tetrastiche convenienti i vari metri grecolatinici adoperati e scaltretti da Orazio.

Qualche ritocco potrà migliorare il lavoro; è la sorte di tutte le traduzioni più che di qualsiasi lavoro poetico. Ma ciò che importa è il complesso. Qui il filologo c'è, ma è assimilato dall'artista, con valentia e scioltezza. Il suo Orazio si legge con piacere e con profitto: come chiedere di più?

Un'ode di Orazio asserisce che, da vecchia, le giovinette si sarebbero vantate di aver cantato nei cori del *Carme secolare*. Oggi che tutta la nazione si è dimostrata, nel secondo millennario della sua nascita, grata ad Orazio, poeta anche di quelle atrofe immortali, eccone rinfrescata la voce da un consapevole e provelto interprete; e a questo dobbiamo essere riconoscenti del dono, e dargli il debito plauso.

GUIDO MAZZONI.

BORRA SPARTACO, *Spiriti e forme affini in Lucrezio e Leopardi*, Bologna, Zanichelli, ed., 1934, II ed.

Appare alla luce una seconda edizione dell'operetta di S. Borra, alunno di Tarantino e di Pascoli, su Lucrezio e Leopardi; edizione che è tributo di onore dei maestri, degli amici e dei discepoli alla memoria dello scomparso autore. Una semplice comparazione e un semplice riscontro delle affinità esistenti tra i due poeti — e che del resto è qui diligentemente compiuta nell'esame dei più importanti aspetti del loro mondo poetico, la felicità, la civiltà, la vita umana, la natura, l'amore, la morte — sarebbe stata apprezzabile, ma fredda opera di erudizione. Ma il Borra ha saputo infondere nelle sue pagine un *pathos* drammaticamente umano, animando il suo studio di un'idea centrale direttrice. Essa è questa: il pessimismo lucreziano è pessimismo del sentimento, mentre la ragione rimasce salda all'ottimismo epicureo; il pessimismo leopardiano è pessimismo della ragione, tendente allo stocicismo, mentre il sentimento cerca di ribellarlesi, così che, nell'atto di analizzare e di disperdere le « illusioni », le accarezza e le brama. Lucrezio e Leopardi sarebbero poeti a causa dell'interno contrasto dei due elementi costitutivi della loro personalità, contrasto che nell'italiano si presenta « invertito » ri-

spetto al romano; ma non per questo meno contrasto; e perciò le loro affinità poetiche sarebbero originate da un'affinità di temperamento, poiché la poesia — dice il Borra — è miglior specchio del vero uomo che non la filosofia.

Non è chi non veda come a tale interpretazione si potrebbero fare alcune riserve. Senza dubbio il *primum movens* della personalità è l'affettività; ma è anche vero che tanto l'arte quanto la filosofia sono due espressioni dello stesso impulso su due piani diversi; ed è nota la bella sentenza del Simmel pel quale la filosofia, come l'arte, « è l'universo visto a traverso un temperamento ». Perciò non ci sentiamo di approvare il Borra, quand'egli afferma che la personalità dell'uomo Lucrezio e dell'uomo Leopardi la si vede nel loro pessimismo, essendo l'ottimismo dell'uno come filosofo e dell'altro come poeta una soprastruttura. Ma non è ciò in contraddizione con quanto aveva prima affermato? E abbiamo noi possibilità di conoscere il temperamento di Lucrezio a tal punto da poter dire qual'è in lui l'elemento originario e quale l'elemento, per dir così, acquisito? Più felice intuizione ebbe forse dell'epicureismo Federico Nietzsche, quando disse: « un modo di sentir la vita idillico insieme ed eroico ». Ci vuol molto coraggio a guardare un universo, dal quale la divinità è stata per sempre, come persona, esiliata; la vittoria sulla religione è stata ottenuta, ma a caro prezzo. E perciò l'idillio con la natura è soffuso di una cotale stanchezza. Lucrezio ha sentito tutto il peso di questa vittoria e di questa stanchezza, e ha fatto trasparire questo senso nella nota malinconica che pervade il poema. Sbaglia chi crede che l'epicureismo abbia da esser totalmente ottimista. Ma allora è evidente che il pessimismo lucreziano e pessimismo leopardiano sono essenzialmente diversi. Leopardi è un Pascal che non ha trovato il suo Dio, e si arrovela di non poterlo rintracciare nella natura; Lucrezio rimane pensoso, attenuando il sorriso del maestro davanti alla necessità della natura senza Dio.

Ma per questo appunto avviene talvolta ai due poeti che, di fronte a questa inafferrabile natura, di fronte a questo universo che essi vorrebbero amare e odiare a un tempo, sfugga loro il grido: « Nec cum te vivere possum, nec sine te ». Questo ha sentito il pensoso autore del saggio con incomparabile profondità, e questo ha espresso in forma delicata, elegantissima, appassionata. Del resto il miglior elogio è già stato detto dal Pascoli nelle parole rivolte al Borra: « Ella ha fatto un lavoro degno in tutto dei due poeti che ha esaminato ».

M. FAVILLI.

ELENCO DELLE PUBBLICAZIONI RICEVUTE

- L. CREDARO, *La pedagogia di G. F. Herbart*, 5ª edizione, Società Editrice Dante Alighieri, 1935, pp. 280, L. 10.
- ANGELO CAMILLO VOLPE, *Le opere di Orazio recate in versi italiani*, Società Editrice Dante Alighieri, 1935, pp. 394, L. 18.
- Q. ORAZIO FLACCO, *I carmi* tradotti da C. TINCANI, 2ª ed., Società Editrice Dante Alighieri, 1935, pp. 312, L. 10.
- ARMAND GADOUY, *Le litanie della Vergine*, Versione poetica italiana di VINCENZO DE SIMONE con una prefaz. del P. V. Facchinetti ed una nota dell'Autore. Edizioni latine, piazza Argentina 4, Milano. Sono 48 litanie del noto poeta francese Gadouy in purissima veste italiana.
- Atti della Società italiana per le scienze*. Pubblicazione mensile a cura del Segretario prof. L. SILLA. Roma, 1º fasc. gennaio 1935-XIV, pp. 176. Rinn. XXIV, vol. 1.
- A. COMANDINI, A. MONTE, *L'Italia nei cento anni del sec. XIX giorno per giorno illustrata*, Milano, Art. Vallardi, 1935, disp. 114-13ª del vol. V dal 12 ottobre 1878 al 1º ottobre 1879.
- E. WEISS, *Agorafobia. Isterismo d'angoscia*, Cremonese editore, Roma, 1935, pp. 198, L. 12.
- G. R. ZITANOSA, *Giovanni Bosco (Il metodo educativo)*, Napoli, 1935, Istituto meridionale di cultura, pp. 156, L. 5.
- NICHOLAS MURRAY BUTLER, *Andrew Carnegie*, New York, 1935. Id., *The Family of Nation of Butler, Flandin, Lamas, Waratsuki, Chelwood, Marconi*, New York, 1935.
- DECO SCURI, Direttore, *Rassegna di educazione dei sordomuti e fonetica biologica*, Anno I, fasc. 1-4, Molfetta, 1935.
- Rivista di scienze applicate all'educazione fisica e giovanile*, Roma, R. Accademia fascista, Foro Mussolini, 1935, N. settembre-dicembre.
- L. PASSARELLA SARTORELLI, *Maria Pezzi Pascolato*, Notizie raccolte da un gruppo di amici a cura di L. P. S., Firenze, Le Monnier, pp. 129, 1935-XIV.
- PROF. G. B. ALLARIA, *Il problema demografico italiano, osservato da un pediatra*, Torino, tip. Roma, 1935-XIV, pp. 192.
- REMO FEDI, *L'interpretazione demonologica dei fenomeni metapsichici*, Saggio critico. Milano, Libreria editrice lombarda, 1935, pp. 154, L. 5.
- La fondazione Torri per le piccole scuole rurali della Lombardia (Associazione fascista della scuola sezione elementare e gruppo d'azione per le scuole del popolo)*, Milano, Istituto romano di arti grafiche di Tumminelli e C. Milano, 1935-XIV, pp. 24

con illustrazioni delle nuove scuole costruite, 1. Cascina nuova di Mirinto, 2. Cascina Emanuela di Solaro, 3. Cabassa di Garlasco, 4. Comacchio di Curio, 5. Piazzeda di Bianzone (Sondrio).

- G. A. BELLONI, *G. D. Romagnosi. Le inquisizioni politiche del 1814 e 1817*. Estr.
 P. ROMANO, *La dottrina della ragione e la Filosofia civile di G. D. Romagnosi*. Estr.
 R. UNIVERSITÀ DI ROMA, 31 ottobre-1° novembre XIV E. F. Inaugurazione della Città universitaria. Discorsi del prof. De Francisci, Rettore magnifico di S. E. il Conte Cesare Maria De Vecchi di Val Cismon Ministro dell'Educazione nazionale; del Duce; Discorso del Rettore Magnifico; discorso di Sua Maestà il Re, Roma, Istituto grafico tiberino, 1936, pp. 26.
 L. VENTURA, *La pedagogia del Cristianesimo*. Vol. I. Le origini e la Patristica. Seconda edizione riveduta. Società editrice Dante Alighieri, p. 314, L. 10.

Di tutti gli scritti pubblicati in questa Rivista
è riservata la Proprietà letteraria.

Degli articoli firmati l'Autore assume ogni responsabilità.

SENATORE PROF. LUIGI CREDARO, *Direttore*.
 Prof. Dott. Mario Bernabei, *Redattore responsabile*.

SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI
 (Albrighi, Segati & C.)

Città di Castello, Tipografia della Casa Editrice S. Lapi, 1936 (Anno XIV).

MILANO - GENOVA - ROMA - NAPOLI
 SOCIETÀ ANONIMA EDITRICE DANTE ALIGHIERI
 (ALBRIGHI, SEGATI & C.)

O. MARIANO - G. ANGELINI

NUOVO DIZIONARIO ITALIANO-LATINO E LATINO-ITALIANO

ITALIANO - LATINO a cura di COSIMO MARIANO

OPERA PREMIATA DALLA REALE ACCADEMIA D'ITALIA

L. 35,— ♦ *Volume rilegato in tela, di pagine XII-1720* ♦ L. 35,—

Opera originale e coscienziosa, rispondente in tutto alle esigenze scolastiche; che ha contribuito a rendere più proficuo e meno ostico l'esercizio di versione e di composizione in latino; ricca di vocaboli e frasi, più di qualunque altra opera del genere, prospettati con sobrietà, chiarezza e precisione; opera, infine, che ha ricevuto la cresima dai più illustri cultori della lingua latina e dalla larghissima diffusione nelle Scuole italiane.

Particolarmente si consiglia tale dizionario per la preparazione ai concorsi di Scuole medie per la sua precisione e ricchezza.

LATINO - ITALIANO a cura di GINO ANGELINI

L. 25,— ♦ *Volume rilegato in tela, di pagine XVI-1264* ♦ L. 25,—

Compilato con criterio squisitamente didattico, onde evitare il disagio degli alunni — specialmente di quelli delle classi inferiori — nel consultare i vocaboli in voga; i quali, ancor quando forniti di pregi intrinseci, spesso non rispondono alle necessità scolastiche, come ha dimostrato l'esperienza. Dizionario veramente pratico, di facile uso, esatto e compiuto rispetto ai vocaboli, ai significati e ai costrutti, degno in tutto della rinnovata Scuola italiana, e che già ha avuto un'entusiastica accoglienza tra i professori e le persone colte di tutta Italia.

Il più completo, il più ricco, il più pratico, dei dizionari finora pubblicati in Italia

Novità

G. VANNI - U. TUCCI

RADIOTECNICA

ad uso delle Scuole ed Istituti Tecnici Industriali e dei cultori della Scienza Radio-elettrica

Vol. I, a cura di G. VANNI L. 12 — Vol. II, a cura di U. TUCCI L. 12

Chiara esposizione dei principi e dei concetti sperimentali; importanti considerazioni di carattere quantitativo, illustrate con adatti esempi numerici, allo scopo di familiarizzare l'allievo con l'uso corrente delle svariate grandezze di uso comune nella tecnica creata dal Marconi, e di fissare le idee sopra casi concreti, quali si riscontrano nella tecnica stessa.

In armonia con lo spirito della nuova Scuola fascista, questo corso di Radiotecnica si prefigge, e raggiunge, il fine di insegnare quanto occorre per interessare l'allievo, svegliare il suo spirito di iniziativa e porlo nelle condizioni di progredire da sé, portando, se possibile, un qualche contributo all'avanzamento della scienza di cui ha appreso i principi.

L'importanza scientifica e didattica del lavoro del prof. Vanni è confermata dal fatto che S. E. Marconi ne ha accettato la dedica.