

Anno IX, Numero 28
Settembre 2019

STORIE E TESTIMONIANZE DI TRAS-"FORMAZIONE". IL LUNGO VIAGGIO DAL FASCISMO ALLA REPUBBLICA

STORIES AND TESTIMONIES OF TRANS-"FORMATION".
THE LONG-LASTING PASSAGE FROM FASCISM
TO ITALIAN REPUBLIC

DOTTORATO IN
FORMAZIONE DELLA PERSONA E MERCATO DEL LAVORO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO



Anno IX, Numero 28 – Settembre 2019

**STORIE E TESTIMONIANZE DI TRAS-“FORMAZIONE”.
IL LUNGO VIAGGIO DAL FASCISMO ALLA REPUBBLICA**

**STORIES AND TESTIMONIES OF TRANS-“FORMATION”.
THE LONG-LASTING PASSAGE FROM FASCISM TO
ITALIAN REPUBLIC**

Dottorato in *Formazione della persona e mercato del lavoro*
Università degli Studi di Bergamo - Bergamo

Pubblicazione periodica - ISSN – 2039-4039
La rivista sottopone gli articoli a *double blind peer review*

Direttore:

Giuseppe Bertagna

Redazione:

Cristina Casaschi, Francesco Magni, Alessandra Mazzini, Andrea Potestio (coordinatore), Evelina Scaglia, Fabio Togni

Hanno collaborato a questo numero:

Alberta Bergomi, Emanuele Brognoli, Elisa Consolandi, Emilio Conte, Maura Crepaldi, Roberta Navoni, Fabio Sacchi

Gli articoli pubblicati in questo numero sono stati sottoposti dal Direttore a due referee ciechi compresi nell'elenco pubblicato in gerenza. Gli autori degli articoli esaminati hanno accolto, quando richiesti, gli interventi di revisione suggeriti. Gli articoli esaminati e rifiutati per questo numero sono stati tre.

L'elenco dei nominativi dei referee della Rivista è disponibile al seguente link:
http://www.forperlav.eu/struttura/cqia_struttura.asp?cerca=cqia_rivista_revisori

INDICE

Introduzione <i>Introduction</i> (E. Scaglia)	5
Formare un'altra Italia. Le istituzioni educative, ricreative e di socialità degli esuli antifascisti italiani a Ginevra <i>Training a new Italy. The educational, recreational and social institutions for the Italian anti-fascist exiles in Geneva</i> (F. Montella)	9
Il seme sotto la neve. Per una lettura pedagogica di Ignazio Silone <i>The seed under the snow. Towards a pedagogical reading of Ignazio Silone</i> (A. Arsenà)	26
Il cinema didattico di Roberto Omegna tra propaganda fascista e divulgazione scientifica <i>Roberto Omegna's educational cinema between fascist propaganda and science divulgation</i> (L. Romano)	34
La svolta a destra dei maestri cattolici. L'ingloriosa fine dell'Associazione magistrale italiana "Niccolò Tommaseo" <i>The turn right of Catholic teachers. The inglorious ending of the Italian Teachers' Association "Niccolò Tommaseo"</i> (A. Dessardo)	45
Tra fascismo, guerra e ricostruzione. Il cammino di don Carlo Gnocchi alla ricerca dell'uomo <i>Among Fascism, war and reconstruction. The path of father Carlo Gnocchi searching for the man</i> (E. Conte)	61
Guido Calogero. Il moralismo assoluto e il primato dell'educazione <i>Guido Calogero. The absolute moralism and the primacy of education</i> (N. Valenzano)	80
Ernesto Codignola a confronto con Johann Heinrich Pestalozzi: un percorso "tormentato" tra fascismo e democrazia <i>Ernesto Codignola towards Johann Heinrich Pestalozzi: a "troubled" path between Fascism and democracy</i> (A. Bergomi)	93

RECENSIONI

- A. Dessardo, *L'associazione magistrale "Nicolò Tommaseo". Storia di maestri cattolici, 1906-1930*
(G. Tognon) 104
- A. Debé, *Maestri "speciali" alla Scuola di padre Gemelli. La formazione degli insegnanti per fanciulli anormali all'Università Cattolica (1926-1978)*
(E. Scaglia) 105

Introduzione.

Storie e testimonianze di tras-“formazione”. Il lungo viaggio dal fascismo alla Repubblica

Introduction.

Stories and testimonies of trans-“formation”. The long-lasting passage from Fascism to Italian republic

EVELINA SCAGLIA

Il presente fascicolo monografico ha tratto ispirazione dal titolo del volume *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, con cui Ruggero Zangrandi – appartenente al novero di coloro che furono adolescenti e poi giovani durante il fascismo – ha voluto ricostruire il suo percorso personale, intellettuale e politico nel corso del Ventennio, per offrire un contributo alla ricostruzione della storia di un’intera generazione. Per cogliere il clima che ha fatto da sfondo alle considerazioni di Zangrandi e che qui si intende riprendere per presentare una serie di storie e testimonianze di tras-“formazione” durante quegli anni travagliati, vale la pena di riprendere alcune considerazioni espresse nella prefazione al libro:

«a mano a mano che ci si allontana da quel tempo, l’immagine che molti italiani conservano del fascismo e l’idea che i giovani se ne vanno facendo sembrano divenire ancor più convenzionali e schematiche di quanto non accadde nell’immediato dopoguerra, quando l’urgenza di un giudizio legittimò anche versioni sommarie attorno a una vicenda che era stata, invero, lunga e complessa. E aveva operato nel Paese, indipendentemente perfino dai solchi sanguinosi della guerra civile, trasformazioni non insignificanti. Sicché l’*heri dicebamus* con cui, tra il ’43 e il ’46, parecchi vecchi antifascisti intesero riprendere il loro discorso suonò, più che un anacronismo, una dolorosa beffa per quegli italiani che, in un modo o nell’altro, sulla propria pelle o nella propria coscienza, avevano patito gli effetti e le conseguenze della dittatura. Alle troppo rigorose versioni degli antifascisti (i quali sembravano voler dire che tutto, in fondo, s’era svolto come essi avevano preventivato), seguirono presto, ancor prima del ’48, le

temerarie rievocazioni dei neofascisti. Tanto che non pochi, trovandosi di fronte a ritratti così contrastanti, finirono col rinunciare a capire cos’era effettivamente stato il fascismo e preferirono rifugiarsi nell’interpretazione che meglio rispondeva ai sentimenti da ciascuno nutriti. Ancora oggi capita di volgersi a guardare a quel periodo – anche per trarne insegnamento – con occhio non sufficientemente sereno e, soprattutto, disposto a penetrare fatti e circostanze, a coglierne i nessi, il senso, talvolta il sottinteso, onde ottenere un quadro esauriente e veritiero della realtà»¹.

Le “tras-formazioni” rievocate nel corso di questo fascicolo hanno seguito al pari del percorso compiuto dal giovane Zangrandi un «travagliato e tortuoso itinerario», che le hanno allontanate dal tracciato di una parabola ascendente per imboccare, invece, un sentiero dalle molteplici curve e dalle altrettanto numerose ripartenze, in oscillazione fra barlumi di coscienza critica e nuovi smarrimenti di prospettiva. Il loro studio, dalla valenza pedagogica ed educativa, consente di cogliere con mano quanto la microstoria individuale possa riflettere, come in un caleidoscopio, le molteplici sfaccettature della macrostoria di una collettività, sia che faccia riferimento alla storia di un singolo (biografia), sia che sia la storia di un ente o di un’associazione.

In questo senso, emerge come «nella microstoria, la scelta dell’individuale non intende però escludere il sociale, ma mira a costruire un approccio diverso, seguendo il corso di una esistenza particolare – quella di un uomo o di un gruppo di uomini – attraverso la molteplicità degli spazi e dei tempi e il

reticolo delle relazioni. L'indagine microstorica non vuole rappresentare pertanto una versione attenuata, parziale o mutila di realtà macrosociali, ma offrirne una versione nuova e differente, poiché parte dal presupposto che ogni attore storico partecipa, da vicino o da lontano, a processi e a contesti, di dimensioni e di livelli differenti, che si estendono dal locale al globale»².

A partire da tali premesse, il presente numero della rivista si apre con il saggio di Fabio Montella, *Formare un'altra Italia. Le istituzioni educative, ricreative e di socialità degli esuli antifascisti italiani a Ginevra*, in cui viene dedicato spazio ad una delle più attive comunità di oppositori di Mussolini venutasi a creare a Ginevra e nel confinante dipartimento francese dell'Alta Savoia. La città sul lago Lemano, da sempre rifugio prediletto dai dissidenti politici italiani, vide costituirsi nel corso del Ventennio un *milieu* antifascista animato dalla presenza di personalità come Giuseppe Chiostergi, Egidio Reale, Olindo Gorni, Armando Zanetti, Emilio Lussu, Guglielmo Ferrero e la moglie Gina Lombroso, figlia di Cesare Lombroso. Essi furono protagonisti di un'azione non solo politica, ma anche educativa «all'interno di associazioni e istituzioni che si trasformarono in altrettanto efficaci baluardi della lotta al regime e in particolare ai tentativi del fascismo di occupare ogni spazio, anche all'estero, in ambito culturale, assistenziale e di socialità» (p. 9). Lo studio delle principali vicende occorse a questa comunità di esuli consente di scoprire e analizzare gli strumenti, le iniziative e i luoghi di formazione (come la società "La Seminatrice", ma anche la "Dante Alighieri" antifascista), attraverso i quali contribuirono a promuovere un'attiva coscienza politica e una vivace attività di opposizione che non ebbe eguali nel panorama dell'antifascismo italiano. Degna di nota fu la colonia estiva di Saint-Cergues, pensata per far vivere ai figli degli emigrati italiani momenti di svago e di crescita al di fuori delle attività educative extrascolastiche promosse dal regime (anche per gli italiani all'estero).

L'articolo successivo, dal titolo *Il seme sotto la neve. Per una lettura pedagogica di Ignazio Silone*, nasce dall'interesse di Angela Arsena di rileggere in chiave pedagogica le linee portanti della produzione letteraria di Ignazio Silone (pseudonimo di Secondino Tranquilli), fra gli anni dell'esilio politico dall'Italia fascista – che lo vide anche ospite di Ferrero a Ginevra – e il difficile ritorno nel secondo dopoguerra. Il suo percorso, caratterizzato dal dover continuamente fare i conti con bivi letterari ed esistenziali, l'ha visto dapprima impegnato nel denunciare

i drammi dei totalitarismi e poi, nel periodo repubblicano, emarginato dall'edificio culturale eretto dal PCI, poiché «Silone fu circondato dall'eco di una campagna di minimizzazione della sua opera, se non addirittura di censura che ebbe come risultato il riconoscimento tardivo da parte dell'opinione pubblica italiana» (p. 30). Il suo lungo viaggio fra il fascismo e la Repubblica viene riletto dall'autrice come il passaggio dalla categoria del "brigantaggio morale" a quella della "resistenza morale" al male politico e alla miseria, quest'ultima simbolicamente rappresentata dalla figura del "caruso", al centro degli scritti di Silone di quegli anni.

L'intervento di Livia Romano, *Il cinema didattico di Roberto Omegna tra propaganda fascista e divulgazione scientifica*, si pone come principale obiettivo quello di presentare un'analisi del contributo pedagogico e didattico di Roberto Omegna, veicolato attraverso lo strumento documentaristico negli anni della politica culturale e mediologica del consenso portata avanti dal fascismo con il suo programma totalitario. Lo studio della «pedagogia indiretta» di Roberto Omegna consente, in prima battuta, di rilevare il riferimento costante nei suoi documentari ad una concezione dei processi di insegnamento-apprendimento di stampo positivista e al primato della scienza e della tecnica, un punto – quest'ultimo – che ha trovato diversi addentellati con il progetto mussoliniano di promuovere lo sviluppo scientifico e tecnico in vista del potenziamento del regime. «Per Omegna si trattava solo di un interesse scientifico per il mistero della vita, ma il regime fascista, guardando al mondo animale e vegetale come ad una metafora di quello umano, rendeva i suoi film strumentali all'ideologia della maternità posta al centro della campagna demografica» (p. 40). Dalla lettura di Romano si evince come i documentari di Omegna rappresentino una fonte storica in grado di far emergere, da un lato, la prospettiva dello scienziato e, dall'altro lato, quella del "cinema educatore", propagandistico ed ideologico voluto dal fascismo.

Andrea Dessardo, nel saggio intitolato *La svolta a destra dei maestri cattolici. L'ingloriosa fine dell'Associazione magistrale italiana "Nicolò Tommaseo"*, propone uno spaccato storico in grado di fornire un'interpretazione per certi versi inedita delle vicende occorse all'Associazione magistrale cattolica "Nicolò Tommaseo" dal primo dopoguerra fino al 1930, anno della sua "ingloriosa fine". Un viaggio che si rivelò tutt'altro che "breve", per la progressiva ma inarrestabile presa di distanza assunta

dall'associazione nei confronti delle sue radici storiche affondanti nel moderatismo cattolico, ma anche del più recente legame con il Partito Popolare. Le divergenze interne sempre più intense su uno dei suoi “cavalli di battaglia” (la libertà di educazione), l'accentuazione – anche in chiave ideologica – di quelle diversità di sensibilità religiosa e politica da sempre presenti nel suo novero, così come i contrasti attorno al portato pedagogico e culturale della riforma Gentile condussero la “Tommaseo”, sotto la guida di Adelfo Negretti, ad una vera e propria resa al fascismo. «Nelle testimonianze che di quel periodo ha lasciato la Magnocavallo emerge tutta la sua desolazione: la “Tommaseo” aveva perso ogni contatto con il *milieu* da cui si era originata – il Partito Popolare, l'Azione Cattolica, il movimento sindacale cattolico – e il regime la schiacciò fino a soffocarla, negandole anche quel pur marginale posto nei suoi ranghi, di cui l'aveva illusa. Il suo tradimento non era dunque servito a nulla» (p. 55).

Il contributo di Emilio Conte, *Tra fascismo, guerra e ricostruzione. Il cammino di don Carlo Gnocchi alla ricerca dell'uomo*, delinea le principali linee di sviluppo del pensiero e dell'opera di don Carlo Gnocchi nella prospettiva della restaurazione della persona umana, frutto di una vocazione che si è “fatta” attraverso un umanesimo esperito in alcune iniziative di carattere educativo e pastorale. Viene ricordato, in particolare, l'impegno del giovane don Gnocchi come coadiutore presso l'oratorio milanese di S. Pietro in Sala e la locale sezione dell'Azione Cattolica, ma anche come cappellano nell'Opera Nazionale Balilla. Questi svariati campi di azione gli consentirono di approfondire la ricerca del carattere spirituale e teologico del volto di Cristo negli uomini, soprattutto nei fanciulli e nei sofferenti. I tragici avvenimenti della seconda guerra mondiale, che lo videro impegnato in prima linea come cappellano militare, corroborarono ulteriormente questa sua prospettiva, nei termini di una vera e propria «pedagogia del dolore», messa alla prova dalla resistenza vissuta come processo di ricostruzione morale e dalla successiva opera assistenziale ed educativa a favore dei “mutilatini”. «Leggere la vicenda biografica di don Gnocchi secondo i criteri dicotomici di fascismo e antifascismo significherebbe non comprendere appieno il senso di una vita: l'unica etichetta che gli si potrebbe affibbiare rimane proprio quella della “vocazione” che lo spinse a decisioni apparentemente contrastanti e che si spiegano solo a partire da questa

volontà di affiancamento degli uomini in ogni circostanza. Ecco perché anche nelle organizzazioni di regime si vedono luoghi “fecondi di apostolato”: ciò che conta è solamente l'uomo, la dignità della persona umana che non viene meno mai, neanche innanzi ad una posizione politica. In base a questo, il cappellano aderì alla resistenza pur non potendo essere definito *stricto sensu* un partigiano proprio per la sua mancanza di presa di posizione politica. Don Carlo rimane sostanzialmente un partigiano dell'uomo» (p. 70).

Nel saggio di Nicolò Valenzano su *Guido Calogero. Il moralismo assoluto e il primato dell'educazione* vengono ripercorsi alcuni snodi teorici dell'itinerario intellettuale di Calogero, con particolare attenzione al suo modo di attraversare il fascismo e di porre le basi della successiva fondazione del Movimento liberalsocialista, della promozione di una filosofia del dialogo e della formazione degli assistenti sociali nei corsi CEPAS, in nome di una moderna concezione del servizio sociale di comunità. L'allontanamento, iniziato nel 1938, dall'attualismo gentiliano verso una risoluzione pratica della stessa attività filosofica non comportò una rottura del legame personale e spirituale con il maestro Giovanni Gentile. Fondamentale si rivelò, in tal senso, la pubblicazione nel 1939 del volume *La scuola dell'uomo*, nel quale raccolse le lezioni del corso di Pedagogia tenuto a Pisa nell'anno accademico 1938-39. La successiva presa di posizione di Calogero a favore dell'antifascismo attivo e dell'alternativa liberalsocialista vanno riletti, secondo Valenzano, nella prospettiva di un impegno etico ed educativo rinvenibile proprio ne *La scuola dell'uomo*. «Così come gli interessi filosofici degli anni Trenta mostrano la precoce ricerca di una terza via che si consoliderà nella fondazione del Movimento liberalsocialista, analogamente la frequentazione con l'ambiente anglofono del dopoguerra, in particolare l'incontro con il laburismo britannico e il suo modello di welfare state, presenti già nell'elaborazione teorica della prima metà degli anni Quaranta, confermano l'esigenza di una proposta politica e culturale diversa da quelle dell'area cattolica o comunista» (p. 83).

Il fascicolo si chiude con l'intervento di Alberta Bergomi, dedicato ad *Ernesto Codignola a confronto con Johann Heinrich Pestalozzi: un percorso “tormentato” tra fascismo e democrazia*, in cui si analizza l'avvicinamento di Ernesto Codignola allo studio della figura di Johann Heinrich Pestalozzi in concomitanza con il suo

progressivo allontanamento dall'idealismo gentiliano e dal fascismo. Al di là dei possibili bilanci storiografici sui motivi di continuità o di discontinuità presenti nel pensiero di Codignola rispetto all'alveo culturale di origine e al terreno di diffusione, l'autrice si concentra sul *fil rouge* del pestalozzismo che ha fatto da sfondo, accompagnandolo, al passaggio "travagliato" dello studioso dal fascismo al sostegno ai valori democratici. Tale processo ha le sue radici in un periodo antecedente agli "anni del consenso", come attestato dall'analisi del pensiero pestalozziano offerta da Codignola in alcuni manuali di pedagogia e di storia dell'educazione risalenti ai primi anni Venti e alla sua partecipazione attiva alla celebrazione del centenario pestalozziano promossa da Giuseppe Lombardo Radice sulle pagine de «L'educazione nazionale» nel 1927. Esso toccò il suo

apogeo con l'apertura della «Scuola-Città Pestalozzi» a Firenze nel 1944-45. «Codignola voleva insomma che la scuola – in particolare quella da lui diretta – fosse strumento di sviluppo individuale e modello di vita sociale attraverso un "riaffiatamento alla vita" fondato su quei principi di libertà, lavoro e democrazia che di lì a poco sarebbero stati i punti fondativi della Costituzione italiana e della Repubblica che usciva dal ventennio fascista. Valori attinti soprattutto da Pestalozzi, di cui, se consideriamo il suo intero percorso, Codignola fu, in fondo, un allievo» (p. 100).

EVELINA SCAGLIA
University of Bergamo

¹ R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, [1962], III ediz., Feltrinelli, Milano 1963, pp. 6-7. Come specificato nell'*Avvertenza* dall'autore, il testo apparve nel 1947 in versione stringata per la casa editrice Einaudi, per poi essere ripubblicato in versione più ampia e adattata alle esigenze dei lettori più giovani all'inizio degli anni Sessanta.

² G. Zago, *La biografia nella storiografia e nella storiografia dell'educazione. Linee evolutive di un rapporto complesso*, in «Espacio, Tiempo y Educación», vol. 3, n. 1, a. III, 2016, p. 218.

Formare un'altra Italia

Le istituzioni educative, ricreative e di socialità degli esuli antifascisti italiani a Ginevra

Training a new Italy

The educational, recreational and social institutions for the Italian anti-fascist exiles in Geneva

FABIO MONTELLA

One of the most active communities of Mussolini's opponents was born around the Geneva lake and grew to count thousands of militants. Through a patient and methodical educational action, this anti-fascist community kept alive the idea that another Italy was possible and that it could be built through a patient and methodical action inside associations and institutions which turned into effective bulwarks against the regime. A particularly important episode is the one of Saint-Cergue, where many Jewish children, running away from the Nazi persecution during the war, were saved in the Swiss village.

KEYWORDS: MUSSOLINI, EDUCATION, FASCISM, GENEVA, JEWISH

Introduzione

A Ginevra e nel confinante dipartimento francese dell'Alta Savoia prese vita, negli anni del fascismo, una delle più attive comunità di oppositori di Mussolini. In questo permeabile territorio al confine franco-svizzero, figure chiave della lotta al regime come Giuseppe Chiostergi, Egidio Reale, Olindo Gorni, Armando Zanetti, Emilio Lussu, Guglielmo Ferrero e la moglie Gina Lombroso furono i principali riferimenti di un 'fuoco comunitario antifascista'¹ che arrivò a contare migliaia di militanti; un 'fuoco' intorno al quale gli esuli, per una ventina d'anni, mantennero viva l'idea che un'altra Italia fosse possibile e che potesse essere costruita attraverso una paziente e metodica azione educativa, all'interno di associazioni e istituzioni che si trasformarono in altrettanto efficaci baluardi della lotta al regime e in particolare ai tentativi del fascismo di occupare ogni spazio, anche all'estero, in ambito culturale, assistenziale e di socialità. Questo tema si inserisce a pieno titolo, da un lato nella storia dell'antifascismo e dall'altro nelle

vicende dell'emigrazione italiana nella prima metà del Novecento. Si tratta di temi già affrontati dalla storiografia. Sull'emigrazione in Svizzera tra le due guerre mondiali, in particolare, vi sono gli importanti lavori di Sonia Castro, Elisa Signori e Marina Tesoro. La prima ha studiato la storia dei rapporti culturali e politici tra Italia e Svizzera in epoca contemporanea, con particolare riguardo alla storia dei flussi migratori in entrambe le direzioni²; Elisa Signori, che ha scritto il più completo volume sulle vicende dei fuorusciti italiani in terra elvetica nel cruciale periodo 1943-1945³, ha di recente pubblicato, insieme a Marina Tesoro, la biografia di Fernando Schiavetti durante l'esilio ginevrino e in particolare il ruolo giocato dal leader antifascista nel tentativo di porre le basi di una vasta alleanza di forze capace di servire non soltanto come arma di lotta contro la dittatura ma anche come strumento per costruire la futura Italia democratica⁴. Sono stati un riferimento costante per il presente saggio, insieme ai volumi richiamati, anche gli atti del convegno internazionale di Locarno sulla Svizzera e i fuorusciti italiani⁵ e i lavori sul canton Ticino di Mauro

Cerutti⁶. Esistono poi importanti lavori su aspetti specifici dell'emigrazione antifascista che rivestono un particolare interesse anche per l'analisi del caso svizzero e francese: ad esempio quelli di Santi Fedele sulla massoneria⁷ e sulla concentrazione antifascista⁸, il volume sull'attività di Ignazio Silone in terra elvetica⁹ e diverse opere su singoli aspetti dell'esilio ginevrino della famiglia Ferrero¹⁰, sulla cui vicenda, peraltro, manca ancora una ricostruzione complessiva.

La storia dell'emigrazione a Ginevra e in Alta Savoia, dove già prima dell'avvento al potere di Benito Mussolini si erano insediate vivaci e popolose comunità italiane, sarebbe da analizzare più approfonditamente, perché molti sono gli spunti utili a comprendere i meccanismi di 'resistenza' al fascismo degli espatriati¹¹. In questo saggio si intende mettere in luce un particolare aspetto della vita degli esuli sulle due sponde del Lago Lemano, ovvero gli strumenti, le iniziative e i luoghi di formazione attraverso i quali gli italiani che non si riconoscevano nel regime crearono un'attiva coscienza politica e una vivace attività di opposizione, secondo un modello che, per molti versi, non ebbe uguali nell'antifascismo italiano.

I «fuorusciti» che vivevano e lavoravano intorno al Lago di Ginevra continuarono a svolgere l'attività politica che era loro negata in patria, si aiutarono vicendevolmente nelle quotidiane necessità imposte dalla vita di emigranti, ma misero anche in campo un'esperienza unica nel panorama del fuoriuscitismo come la costruzione della colonia estiva di Saint-Cergues, che permise ai figli degli emigrati italiani di trascorrere momenti di svago e di crescita al riparo dall'educazione imposta dalle istituzioni del regime.

L'intensa attività degli esuli rappresentò per anni una spina nel fianco del fascismo, che utilizzò una fitta rete di spie e confidenti, il potere delle agenzie consolari e l'influenza dei fasci all'estero per tentare di contrastare i successi degli avversari. I tentativi di condizionare l'attività degli antifascisti, come nel caso degli attacchi all'indipendenza della società Dante Alighieri e delle scuole italiane, ebbero tuttavia scarsa fortuna. Alla fine del lungo viaggio attraverso il fascismo gli oppositori avrebbero portato, nell'Italia repubblicana, il bagaglio di esperienze accumulate in anni di lotta, mentre a Ginevra, durante e dopo la guerra, si videro maturare i frutti

migliori dei semi di solidarietà e giustizia sociale sparsi dagli esuli in terra elvetica; tra questi frutti vi fu il salvataggio dalla deportazione di decine di bambini ebrei nascosti nella colonia estiva che era stata costruita dagli italiani a Saint-Cergues¹².

Ginevra, città-rifugio per gli emigranti italiani

Ben prima dell'avvento del fascismo Ginevra era considerata una meta privilegiata per gli italiani perseguitati in patria per le loro idee politiche. La città-rifugio per eccellenza aveva sempre garantito agli esuli un certo grado di autonomia e libertà d'azione. Lo stesso Benito Mussolini, all'inizio del Novecento, aveva trovato asilo nella città di Calvino, nel corso del suo vagabondare come agitatore, conferenziere e pubblicitista¹³.

Come ricordò anni dopo Armando Zanetti, uno tra i più noti esuli antifascisti a Ginevra, all'inizio del secolo la città di Calvino era la «patria di tutti i non-conformismi, capitale ultima e in certo senso riassuntiva del protestantesimo e in tal senso, per antonomasia, «anti-Roma» e «nemica dei Savoia»¹⁴. La colonia italiana vi spiccava «per le sue dimensioni numeriche», oltre che «per le sue tradizioni gloriose»¹⁵. Con 15 mila individui censiti nel 1920, la comunità italiana era la terza, per ampiezza, di tutta la Svizzera, dopo quelle del Ticino e di Zurigo.

Nell'immediato dopoguerra la colonia, forte numericamente, era anche profondamente divisa al suo interno. La frattura principale divideva coloro che avevano appoggiato l'intervento militare dell'Italia da chi vi si era opposto. Sulla prima posizione si erano schierate quasi tutte le istituzioni create dagli italiani nei decenni precedenti, come il comitato della Società Dante Alighieri e le scuole italiane¹⁶, «che ostentavano un'unità basata sul patriottismo e sulla fedeltà alla Casa Reale», rimanendo «saldamente» mantenute «sotto il controllo del console e di un gruppo di notabili»¹⁷. Tra i più ferventi animatori di questo campo figurava il repubblicano Giuseppe Chiostergi, partito volontario coi francesi sul fronte delle Argonne già nel 1914 e arrivato a Ginevra due anni dopo, ferito, a seguito di uno scambio di prigionieri. Nominato cancelliere della sede ginevrina della Camera di commercio italiana in Svizzera nel 1916, due anni dopo

ne era divenuto segretario generale per tutta la Confederazione; sul fronte ostile all'intervento si erano invece attestate la locale sezione socialista (quella frequentata alcuni anni prima da Mussolini) e gli anarchici, che si radunavano attorno al periodico bilingue «Le Réveil anarchiste-II Risveglio anarchico»¹⁸.

Protezione, lavoro, cultura e svago: la costruzione di un'altra Italia

Con l'avvento del fascismo, l'emigrazione politica italiana trovò a Ginevra un terreno particolarmente fertile per insediarsi e continuare a professare le proprie idee, oltre che un luogo dove trovare, con una certa facilità, un'occupazione. La città sul lago Lemano offriva infatti molteplici opportunità di lavoro, specie nell'edilizia, nell'artigianato, nel piccolo commercio, nel settore turistico-alberghiero e nelle professioni liberali.

I disagi derivanti dall'emigrazione furono qui attenuati da fitte reti di mutuo aiuto create dai connazionali e tollerate (quando non protette e apertamente appoggiate) dalle autorità locali.

Aiutare i connazionali a trovare un lavoro fu certamente una delle principali preoccupazioni delle comunità antifasciste; ma con l'arrivo della cosiddetta 'terza ondata' dell'emigrazione politica¹⁹ si assistette anche alla strutturazione di altre azioni, che permisero agli italiani di proseguire la loro vita all'estero.

Tra le attività messe in campo da questa solida rete di mutuo aiuto si segnalano il favoreggiamento dell'ingresso clandestino di connazionali, la produzione di documenti, la pressione sulle autorità francesi o svizzere per revocare decreti di espulsione, l'organizzazione di feste e banchetti di autofinanziamento, la partecipazione a celebrazioni o commemorazioni, la raccolta fondi pro vittime politiche, le sottoscrizioni per periodici 'sovversivi', la pubblicazione di giornali e materiale propagandistico.

Furono proprio le necessità quotidiane che scaturivano dal vivere e lavorare in un Paese straniero che consolidarono la rete di relazioni, al di là delle divisioni politiche di partenza all'interno della variegata galassia antifascista, divisioni che pure rimasero e che diedero origine, non di rado, a scontri all'interno della comunità.

Le abitazioni di alcuni esuli divennero crocevia di rapporti umani, luoghi nei quali ritrovarsi e discutere, ma anche rifugi per esuli in fuga e centri di smistamento per la fitta corrispondenza intessuta dagli antifascisti.

A Ginevra il «luogo di raduno spirituale e morale» per eccellenza dei capi dell'antifascismo fu l'abitazione della famiglia Ferrero, al numero 8 di Rue de l'Hôtel de Ville, al primo piano dell'antico palazzo dei Turrettini. Allievo dell'antropologo Cesare Lombroso e suo genero (avendone sposato la figlia Gina²⁰), Ferrero arrivò in Svizzera nel 1930, dopo la doppia nomina a professore ordinario di Storia contemporanea presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Ginevra e di docente all'Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales (Hei). Con l'arrivo di una personalità di grande prestigio come Ferrero, la battaglia antifascista si trovò «sempre più valorizzata» sia sul piano internazionale, negli ambienti della Società delle Nazioni, sia nella lotta degli italiani «contro il fascismo locale»²¹. Il suo palazzo, un tempo rifugio di una delle più importanti famiglie protestanti lucchesi (i Turrettini, appunto) venne frequentato da eminenti personalità della cultura internazionale²² e da alcuni tra i più noti esuli italiani, come i già citati Chiostergi e Zanetti, i fratelli Carlo e Nello Rosselli, Gaetano Salvemini, Mario Angeloni, Egidio Reale, Olindo Gorni, Carlo Levi, Emanuele Modigliani, Carlo Emanuele a Prato, Ignazio Silone²³, Randolpho Pacciardi, Alberto Tarchiani e Alberto Cianca. Come ricordò uno dei frequentatori di quelle stanze, Henri de Ziegler, amico e collega di Ferrero, i dialoghi non erano necessariamente gravi. Il tono, talvolta, diveniva allegro. Ma erano sempre conversazioni, e non chiacchiere. Niente di pesante, ma niente nemmeno di futile; discorsi di intellettuali desiderosi di distendersi, ma disdegnosi di ogni snobismo come di ogni sfoggio, in accordo con lo stile di quella dimora così bellamente austera, con la storia antica di Ginevra, con la grande speranza che componeva l'unità del gruppo, e con quanto l'epoca aveva di minaccioso²⁴.

Anima del salotto che trasformò la casa Ferrero in un «luogo di incontri intellettuali, di ospitalità per antifascisti e fuorusciti italiani, ma anche fucina di idee politiche e culturali»²⁵ era Gina, donna di forte personalità, cresciuta in un ambiente laico del quale aveva assimilato una cultura «libera, universalista e aperta agli ideali

positivisti»²⁶. Laureata in Lettere e in Medicina, prima di espatriare al seguito del marito aveva svolto attività di ricerca e clinica, divenendo una delle più fervidi collaboratrici del padre e scrivendo di psichiatria, criminologia, questioni sociali e temi economici, «con lo sguardo rivolto alle donne e al loro ruolo nella cultura contemporanea»²⁷.

Sposato Ferrero nel 1901, aveva instaurato col marito «un rapporto di grande intesa e complicità, con la scelta di una vita in simbiosi, ma anche con la conseguente imposizione di un ruolo secondario e minore», secondo la mentalità «conservatrice e ostile al protagonismo della donna» che persisteva in Italia, prima e dopo l'avvento del fascismo²⁸. Negli anni Trenta, a Ginevra lo spirito libero di Gina ebbe modo di liberarsi con «la chiarezza della sua riflessione politica e culturale, la forza delle sue scelte controcorrente, l'autonomia rispetto al padre, la capacità di affrontare il dolore con lucidità»²⁹, nel corso della prova più dura: la morte del figlio Leo nel 1933. Dopo questa tragedia Gina spese ogni energia come editrice degli scritti del figlio, in particolare dei saggi letterari e artistici e delle opere narrative e teatrali; un progetto che perseguì e al quale diede concretezza con la fondazione, insieme al marito, a Silone, a Reale e a Odoardo Masini, delle Nuove edizioni di Capolago, centro editoriale indipendente dai partiti che avrebbe dovuto pubblicare in lingua italiana e diffondere nel Regno e tra i connazionali emigrati opere di autori italiani esuli all'estero e libri di scrittori stranieri proibite dalla censura fascista³⁰. All'impresa aderirono anche i Rosselli. Con la famiglia di Carlo e Nello, durante gli anni ginevrini, Gina mantenne sempre stretti legami, come dimostra una fitta corrispondenza epistolare³¹, segno che alcuni elementi comuni, come l'interesse culturale, la comune origine ebraica, l'impegno politico, la visione di un'altra Italia ma anche la prematura morte dei figli, contribuirono ad approfondire i legami personali tra le donne delle due 'dinastie'; donne dalla marcata «autonomia di pensiero» e «capacità di azione», che ricoprirono «un ruolo fondamentale nella formazione e nel mantenimento della rete del fuoruscitismo italiano, ispirandone addirittura alcuni elementi»³².

Un'altra abitazione ginevrina che divenne un luogo fondamentale per il passaggio e la protezione dei

fuorusciti fu quella della famiglia Chiostergi. Nella casa soggiornarono, in vari periodi, antifascisti come Eugenio Chiesa, Pacciardi, Bruno Buozzi, Guglielmo Salvadori, la famiglia del martire trentino Cesare Battisti e, nella primavera del 1929, anche Sandro Pertini³³. Se la casa dei Ferrero fu il «rifugio» privilegiato di un'élite intellettuale internazionale che non aveva nessuna stima del fascismo e quella di Chiostergi fu il nascondiglio e la «buca delle lettere» di molti fuorusciti, vi era un altro locale, a Ginevra, che divenne «il ritrovo immancabile dei più attivi come dei più umili antifascisti, il passaggio obbligato» dei nuovi esuli «che piovevano quasi quotidianamente dai passi delle Alpi più vicini». Era il Caffè Bertoglio di Rue des Alpes, «dove le minacce all'indirizzo di personalità fasciste» erano «all'ordine del giorno»³⁴. Il locale, che funzionava allo stesso tempo come «osteria, mensa, trattoria secondo le ore del giorno, con alloggio di tre o quattro camere», era gestito da Giovanni Battista Bertoglio, già sindaco socialista di Crevacuore (Biella), insieme al figlio Comunardo e alla moglie Primina Cagna.

Altri locali pubblici gestiti da italiani di sentimenti contrari al regime si segnalano come luoghi di discussione politica e attività antifascista: il caffè Flora, segnalato dalla polizia come sede della sezione del Partito comunista italiano, il Café de l'Escalade in Rue de la Cité, il Café du Grütli, il Caffè di Place Madeleine 13, sede della società di mutuo soccorso La Nazionale, il Café Ljon di Rue Pécolat 10, la Brasserie Bonivard di Rue Sigismund Thalberg, anch'essa gestita dai Bertoglio, il Caffè ristorante di Rue de la Rôtisserie 15 e l'Hotel Savoie.

La Seminatrice, la società Dante Alighieri e la Colonia libera italiana

Mentre le abitazioni private furono i luoghi della convivialità e della protezione e i caffè furono quelli della socialità e della politica, la dimensione più culturale ed educativa degli antifascisti si svolse all'interno di istituzioni e associazioni italiane che conobbero alterne vicende tra le due guerre mondiali.

Un baluardo dell'antifascismo italiano a Ginevra fu la sede della società La Seminatrice³⁵, al primo piano del

civico 6 della Grande Rue. Il sodalizio era stato fondato nel 1919, in un periodo di «grande effervescenza politica» tra l'elemento operaio italiano emigrato, alle prese con le conseguenze della prima guerra mondiale e della smobilitazione, che avevano aggravato la crisi occupazionale, mentre l'assistenza consolare appariva «decisamente inefficace»³⁶. La Seminatrice era stata fondata (formalmente come società filodrammatica) da elementi dell'ala rivoluzionaria del Partito socialista italiano e dal gruppo anarchico che gravitava intorno al periodico *Il Risveglio*, con l'obiettivo essenziale di raccogliere fondi a favore delle vittime politiche e, dopo l'ingresso nel sodalizio della *Legg proletaria, mutilati e reduci*, anche per tutelare gli interessi degli smobilitati e delle famiglie dei caduti, «completamente dimenticati dal governo italiano». Entro la fine del 1920 la società era già stata sciolta, a causa di un non meglio definito «disaccordo fra compagni», ma era rinata qualche mese dopo per iniziativa di alcuni membri della *Legg proletaria*³⁷.

Come si poteva leggere dallo statuto, suoi scopi erano «l'onesto svago» e la diffusione della cultura fra il popolo «e più specialmente fra la massa operaia»³⁸, ma dai resoconti inviati dai fiduciari del regime al Ministero dell'Interno appariva chiaro che la sua attività travalicasse questi obiettivi per affermarsi come espressione «della corrente più radicale dell'elemento operaio del cantone»³⁹. Pur definendosi apolitica, infatti, la società filodrammatica aderì a iniziative organizzate a favore della stampa sovversiva e delle vittime politiche e portò sulla scena delle sale ginevrine drammi a carattere sociale quali *Suna l'Araba di Tripoli*. Nel 1926 aderirono al sodalizio noti esuli come Chiostergi e Gorni, intenzionati a tenere «conferenze istruttive»⁴⁰, per avvicinare La Seminatrice alle strutture antifasciste che si stavano organizzando nella colonia.

Nel 1928 l'associazione aderì alle scuole italiane, concentrandosi sull'organizzazione di conferenze a sfondo letterario con relatori come Angelo Monti, Chiostergi, Sancisi, Gorni e Reale, che accentuarono la sua connotazione politica antifascista. Nel marzo 1929 il circolo contava 112 soci⁴¹ ed era presieduto dall'onnipresente Chiostergi.

Per la promozione della cultura tra gli antifascisti ginevrini, ancora più delle vicende de La Seminatrice (la cui attività subì un calo negli anni Trenta⁴²), fu rilevante il ruolo della Società Dante Alighieri, fondata a Ginevra nel 1905⁴³ come sezione del sodalizio nazionale, nato a Roma 16 anni prima⁴⁴.

Al momento della presa del potere fascista, le sezioni della Dante Alighieri sparse per il mondo rappresentavano uno dei principali strumenti di politica estera nei confronti dei connazionali, che il fascismo aveva ereditato dal periodo liberale. Agli organismi preesistenti di tutela dell'italianità e di promozione dei vincoli culturali con la madrepatria si aggiunsero, inizialmente come fenomeno spontaneo, i fasci all'estero, che costituirono fin da subito un importante elemento di «discontinuità» e di «novità» col passato⁴⁵. Il primo fascio a sorgere all'estero era stato proprio in Svizzera, a Lugano, il 10 settembre 1920, ad opera di un gruppo di giovani italiani guidati da Renzo Ferrata e Orazio Laorca, nati e cresciuti nel Canton Ticino⁴⁶. Dopo la Marcia su Roma il fenomeno ebbe un forte impulso, tanto da imporre provvedimenti per l'organizzazione e per una direzione stabile ed efficace dei fasci. Nel 1923 il Gran Consiglio creò, all'interno della Direzione centrale del Partito nazionale fascista, una struttura di controllo e di guida politica, la Segreteria generale dei fasci all'estero e nelle colonie. A questi furono affidati compiti relativi all'espansione culturale, ma nei primi anni Venti divennero ancora più urgenti le questioni inerenti la legittimazione e la conquista del consenso, attraverso il reclutamento di gruppi dirigenti locali e l'ampliamento della rete organizzativa, con l'obiettivo di conferire all'apparato «una maggiore solidità dopo la prima fase di effervescenza»⁴⁷.

A Ginevra il fascio fu fondato nella primavera del 1923⁴⁸ e venne intitolato a Tito Menichetti, un giovane pisano già volontario nella prima guerra mondiale, morto nel corso di un'azione squadrista. A differenza di quanto avvenuto altrove, nella città sul lago Lemano l'iniziativa non nacque spontaneamente dal basso ma fu diretta dall'alto, su impulso di alcuni rappresentanti del notabilato locale e delle autorità consolari⁴⁹.

Fin dalla sua fondazione, il principale obiettivo del fascio ginevrino fu quello di conquistare e controllare politicamente la colonia, in una città che era anche il

centro della diplomazia mondiale, quindi una vetrina per il regime come lo era, del resto, per gli antifascisti. Per ottenere consenso non utilizzò tuttavia una tattica ‘frontale’, che avrebbe provocato resistenze nell’opinione pubblica e nelle autorità ginevrine, ma un ‘basso profilo’, che puntò a valorizzare l’esperienza combattentistica cercando di far accettare la propria presenza senza urtare sensibilità⁵⁰.

Come spiegò il conte Guido Vinci, nella sede del fascio, al civico 6 di Rue de la Tour-Maîtresse, era possibile trascorrere il tempo tra «conforti, svaghi onesti e giornali e riviste per tenersi al corrente»⁵¹. La «duttilità tattica» dei fascisti, che mostrò all’esterno un’immagine di sé quasi apolitica e innocua mantenendo all’interno un «integralismo fondamentale» nell’adesione ai principi totalitari⁵², permise alla sezione di Ginevra di moltiplicare i propri aderenti. A metà degli anni Venti il fascio aveva aumentato notevolmente il numero di iscritti, anche se c’era discordanza tra quanto indicavano i giornali antifascisti (tra i 75 e gli 85 individui) e quanto, sul fronte opposto, riportava la «Squilla italiana», che parlava di circa 110 persone⁵³. A queste si aggiungevano poi i semplici simpatizzanti e alcune donne, relegate tuttavia a ruoli assistenziali e ricreativi⁵⁴, considerati marginali.

A partire dal 1925 l’atteggiamento del fascio iniziò a mutare, complice un rinvigorito appoggio da parte delle autorità consolari⁵⁵ e le direttive emerse dal secondo *Convegno dei Fasci Italiani in Svizzera*, che si svolse a Zurigo, nel mese di settembre. In quell’occasione, dopo aver criticato pesantemente la linea tenuta fino ad allora, il delegato Ferrata delineò il chiaro obiettivo della conquista delle colonie, basato ideologicamente «sull’asserita identità tra fascismo e italianità»⁵⁶.

Già prima di queste direttive, il fascio di Ginevra aveva iniziato a volgere il proprio interesse verso le associazioni della colonia che non erano ancora pienamente allineate al regime o che risultavano apertamente controllate da oppositori di Mussolini.

I primi motivi di attrito nacquero dal rifiuto di vari sodalizi di ammettere alle cerimonie la presenza del gagliardetto fascista, motivato dal principio di apoliticità sancito da quasi tutti i loro statuti. Per lo stesso motivo, anche le scuole italiane, le più prestigiose e importanti tra le strutture associative create a Ginevra dagli antifascisti,

bocciarono più volte la domanda di ingresso nel Consiglio direttivo avanzata dal fascio Menichetti⁵⁷.

Fu proprio come risposta al tentativo di imporre il controllo sulle scuole italiane che a Ginevra sorse, nel 1925, la prima Colonia libera italiana⁵⁸ della Svizzera. Le famiglie aderenti a questa Colonia (formalmente istituita soltanto nel 1943⁵⁹) furono un migliaio, ma solo duecento o trecento risultavano attive: le altre seguivano l’evolversi della situazione, «talvolta aiutando di nascosto, per paura di “grane” col consolato»⁶⁰.

All’inizio del 1925 le attenzioni del fascio si concentrarono anche sul piccolo ma influente comitato ginevrino della Società Dante Alighieri, tra le prime sezioni della Società nazionale ad essere stata creata all’estero, nel 1894. Nonostante una pesante campagna di stampa ordita dalla «Squilla italiana» e l’intervento del Console italiano, che cercò invano di introdurre «nuovi aderenti» allo scopo di «avere una maggioranza» di fascisti, l’esito non fu favorevole a questi ultimi. Nel 1926 il gruppo dirigente ginevrino della Dante venne infatti posto sotto accusa da un ordine del giorno presentato da quattordici fascisti membri del comitato, ma questi, messi in minoranza, decisero di uscire dal sodalizio, accusando la Società di essere «anti-italiana»⁶¹. Dopo più di tre anni di inattività, una nuova elezione portò a un comitato direttivo della Dante «totalmente antifascista»⁶². L’assemblea approvò, con un solo voto contrario, di trasformare la Dante in un’associazione autonoma, che cessò così di far parte del sodalizio nazionale⁶³. La perdita del sussidio garantito dallo Stato non scoraggiò il presidente Chiostergi, che corse ai ripari organizzando sottoscrizioni e feste a favore dell’associazione, ma che pagò la sua opposizione con la perdita della carica di segretario della Camera di commercio italiana in Svizzera⁶⁴.

Nel settembre del 1926 finirono nell’occhio del ciclone anche le Scuole italiane, dopo che l’assemblea aveva deciso di mantenere il carattere apolitico dell’istituzione, appellandosi al dettato statutario. Le autorità fasciste italiane, in risposta, decisero di sopprimere il sussidio, che ammontava a tremila franchi l’anno, ma i responsabili delle Scuole decisero di proseguire ugualmente l’attività. Corsi regolari furono mantenuti nei principali quartieri della città, con mezzi raccolti attraverso sottoscrizioni tra

gli immigrati, aiuti di associazioni aderenti, in particolare la Dante, e con l'appoggio delle mutue⁶⁵. Nonostante la creazione, in locali concessi da privati, di scuole fasciste e «le pressioni d'ogni genere» che tolsero «non pochi scolari» agli esuli, nel 1931 erano ancora attive cinque scuole, compresi i corsi serali, per un totale di 213 allievi iscritti⁶⁶.

Il tentativo fascista di scalare la Dante Alighieri e l'ostilità nei confronti di Chiostergi e di associazioni come La Seminatrice e le Scuole italiane contribuirono a innalzare il livello della tensione. L'episodio più grave accade nella sala municipale di Plainpalais, una delle municipalità nelle quali era suddivisa la città di Ginevra. Dopo un tentativo fallito, da parte del fascio Tito Menichetti di far proibire una conferenza antifascista in programma l'11 giugno 1926, una serie di iscritti si presentarono all'incontro con l'intento di far rispettare «le buone norme di cordiali rapporti tra i due popoli vicini». Già durante il discorso dell'anarchico ticinese Luigi Bertoni, primo oratore della serata, l'ostilità tra i circa cinquanta fascisti e il resto del pubblico si manifestò con «grida rispettivamente a favore e contro Mussolini», quindi lo scontro verbale degenerò in rissa, «con lancio di sedie e l'esplosione di tre colpi di rivoltella». Grazie all'intervento della gendarmeria, non si contarono danni gravi alle persone, ma soltanto alcuni contusi⁶⁷. Secondo Eugenia Chiostergi, dopo questo episodio i fascisti abbandonarono l'idea di turbare le manifestazioni degli esuli⁶⁸.

Dopo oltre tre anni di inattività, la Dante antifascista riprese ad agire con rinnovato vigore, sotto la guida di Reale e Zanetti, che la trasformano in uno «strumento di battaglia culturale, e per riflesso politica, che s'impose all'attenzione del mondo ginevrino e spinse i fascisti a correre ai ripari, organizzando alla loro volta una "anti-Dante" e relative scuole, all'insegna del fascismo e con notevole dovizia di mezzi»⁶⁹.

Superato il tentativo di 'scalata' fascista, il 9 novembre 1930 la Dante indipendente trasferì la propria sede in Rue Calvin 6, in uno storico palazzo che i proprietari avevano abbandonato «al freddo e alla desolazione»⁷⁰. Attraverso la libera circolazione delle idee, l'Associazione si pose come un faro per tutti coloro che non si riconoscevano nella cultura e nei valori veicolati dalle istituzioni del

regime all'estero, tutte protese a rafforzare un senso di italianità provinciale e pacchiano, agli antipodi da quello democratico e d'ispirazione risorgimentale promosso dagli esuli.

In contrasto con le attività promosse dalla Casa degli Italiani, che organizzava conferenze per parlare di figure come Marinetti e D'Annunzio, la Dante antifascista organizzò incontri letterari su personaggi e vicende della storia patria, in una chiave internazionale, europea e di ampio respiro. Prese anche nuovo vigore il prestito dei libri della biblioteca, che il nuovo comitato direttivo rifiutò sempre «di restituire malgrado le vive insistenze fatte dal Comitato centrale della Società nazionale»⁷¹.

Conferenze tenute da illustri oppositori al regime, come Ferrero, André Oltramare⁷², Angelo Monti, Ignazio Silone e Carlo Sforza⁷³, organizzazione di banchetti e prestito di libri contribuirono a mantenere viva l'idea che un'«altra Italia» fosse possibile e che potesse essere costruita attraverso una paziente 'pedagogia' che dalla rilettura di momenti chiave della storia unitaria nazionale arrivasse a tratteggiare la delicata situazione attraversata, nel presente, dal Paese. Il 20 marzo 1930, l'ex deputato Eugenio Chiesa (che si era stabilito ad Annemasse su invito di Cipriano Facchinetti) tenne ad esempio una conferenza su Enrico Cernuschi e nel ricordare il suo odio «per tutte le monarchie, specialmente per quella Sabauda» rivelò come i suoi dubbi potessero apparire «realtà nell'Italia di oggi»⁷⁴. Il 9 novembre 1930 fu invece ospite della Dante il conte Sforza, che tenne una conferenza su Mazzini alla presenza di un centinaio di persone. Nel tratteggiare la figura del patriota genovese come «pensatore e uomo d'azione», il diplomatico denunciò «il pericolo della politica fascista a favore della Restaurazione degli Asburgo a Budapest e Vienna», che rinnegava «le tradizioni e la forza morale del risorgimento»⁷⁵. Il 18 febbraio 1931 il Consiglio direttivo dell'Associazione decise di intensificare gli sforzi, programmando conferenze su Garibaldi, Machiavelli e il Mezzogiorno d'Italia, da far coincidere con le attività della Dante fondata dai fascisti⁷⁶. La Dante degli esuli non sembrò modificare la propria impostazione culturale e politica nemmeno quando alla presidenza il socialista Olindo Gorni subentrò al repubblicano Reale⁷⁷. L'11 febbraio 1933, all'annuale

banchetto dell'associazione, intervenne Guglielmo Ferrero. Tra i circa quaranta presenti vi erano alcuni dei principali oppositori al fascismo residenti in Svizzera e in Alta Savoia. Oltre a Chiostergi e Reale, fonti fiduciarie del regime segnalavano i repubblicani Manlio Sancisi e Giuseppe Biasini e il segretario della sezione ginevrina del Partito socialista Carlo Pedroni. In quell'occasione Ferrero si disse «lieto di trovarsi in mezzo a connazionali valorosi come uomini, come ex combattenti e come pensatori». Sostenne essere «un errore» il credere che il popolo italiano fosse per il fascismo: «Il vero popolo italiano è rappresentato dagli elementi che si trovano all'estero a lottare per la libertà del loro paese al quale tutto hanno dato». Ferrero paragonò poi gli antifascisti a Mazzini e ad altri eroi risorgimentali, dicendosi certo che un giorno sarebbero rientrati in Patria «coronati dall'aureola del martirio e con la soddisfazione di vedere una nuova Italia veramente redenta e liberata dal parassitismo che oggi la infesta, dando all'estero l'esempio del più basso oscurantismo»⁷⁸.

Ferrero in quegli anni era il vero faro culturale per gli antifascisti. Il 7 maggio 1934 la sua figura «troneggiava», come scrive il confidente del regime Giulio Baldacci, in un incontro organizzato alla sede della Dante «per stabilire il piano dei festeggiamenti» che avrebbero dovuto avere luogo «per le promozioni delle scuole italiane». Durante la riunione vennero «tracciate le direttive per la raccolta dei fondi» e furono gettate le basi per l'organizzazione della colonia estiva di Saint Cergues⁷⁹.

La colonia estiva di Saint-Cergues

La costruzione di una colonia estiva per i bambini degli italiani emigrati, promossa da una dozzina di associazioni italiane tra le quali la Dante Alighieri, fu una delle più riuscite imprese degli antifascisti all'estero.

L'importanza di quest'iniziativa risiedeva nel fatto che i figli degli italiani avrebbero potuto trascorrere un periodo di vacanza in collina, respirando 'aria buona', e soprattutto cresciuti con un'educazione antifascista. Il beneficio per le famiglie era duplice: potevano garantire ai propri figli momenti di relax senza dover necessariamente ricorrere alle istituzioni del regime, che

arrivò fino ad offrirsi di pagare il viaggio ai giovani connazionali emigrati pur di ospitarli nelle colonie che furono attivate, in gran numero, in patria⁸⁰. Per Mussolini e gli esponenti del regime si trattava dunque di una sconfitta non di poco conto, sul piano simbolico, perché riguardava uno dei terreni sui quali avevano investito di più per costruire l'«uomo nuovo»: quello dell'educazione e dei giovani. Prova ne è lo zelo e la preoccupazione con la quale l'edificazione fu seguita da spie e confidenti, fin dalla posa della prima pietra, anche attraverso dettagliati resoconti fotografici⁸¹.

Come luogo per l'edificazione del fabbricato fu scelta la cittadina francese di Saint-Cergues, a settecento metri d'altitudine, di fronte al lago Lemano e ai monti del Jura.

La costruzione della colonia estiva fu una delle migliori prove di compattezza, organizzazione e spirito d'iniziativa degli oppositori italiani del fascismo all'estero. L'edificio divenne in breve tempo un simbolo, forse il principale, di quell'«altra Italia» che i fuoriusciti stavano costruendo al di fuori dei confini nazionali e che avrebbero poi trasferito, come modello, una volta che la Penisola fosse stata liberata dal fascismo.

L'idea di erigere una colonia nacque nell'ottobre del 1928, per iniziativa di un sarto, Valentini, all'interno della società di mutuo soccorso La Nazionale. Un comitato a Ginevra, che ottenne l'adesione di quattordici società (tra le quali le scuole italiane, la Dante Alighieri, La Seminatrice e la Lidu), e un altro ad Annemasse raccolsero i fondi necessari per acquistare un appezzamento di terreno di ottomila metri quadrati e una parte del materiale per la costruzione.

Nei quasi cinque anni che trascorsero tra l'ideazione e la realizzazione del progetto, si alternarono alla costruzione 625 operai, che offrirono gratuitamente tremila giornate lavorative⁸² il sabato, la domenica e le festività. Come ricordò Zanetti: «L'impresa pareva superiore alle nostre forze. [...] Tutto il materiale, oltre alla buona pietra cavata sul posto e che diede fondamenta e muri maestri massicci, arrivò gratis e a tempo debito, per una gara di emulazione tra imprenditori, grossisti, professionisti, benestanti, commercianti italiani di Ginevra e dell'Alta Savoia, a cui si aggiunsero, per spontanea solidarietà, cittadini svizzeri e francesi. Il solo contante che fu necessario, quello per l'acquisto del terreno, fu raccolto

con una lotteria autorizzata dal Cantone di Ginevra, più le solite collette, feste e stoccate, somministrate da Chiostergi persino a tiepidi fascisti che volevano riservarsi l'avvenire»⁸³. Tra i sostenitori della colonia figuravano anche i massoni ginevrini della loggia alla quale appartenevano Chiostergi e Reale, Fidélité et Prudence, che in diverse circostanze sottoscrissero a favore dell'istituzione antifascista⁸⁴.

Del primo gruppo che andò a picchettare il terreno un sabato pomeriggio facevano parte, tra gli altri, Eugenia Chiostergi, che più tardi ricordò:

Per non perdere tempo, dormimmo sulla paglia nel fienile del vicino Jules, il savoiardo. L'indomani salì un altro gruppo: Dorino Sala, sua moglie, la Sig. Gentile, la Sig. Brusafarro, mia madre [Elena Fussi]. Queste ultime si ingegnarono a cucinare su fuochi di campo, segarono legna, si passarono le pietre della vecchia catapecchia che esisteva sul terreno. Così cominciò la costruzione del più bel monumento dell'antifascismo all'estero. Il primo risotto fu servito su di un'asse per terra, dividendoci le forchette ed i bicchieri. Per tre anni, chi prese il piccone, la carriola, il badile, chi le casseruole o il vino, al quale, il nostro fedele cantiniere, Secondo Gentile, aggiungeva un po' d'acqua per non ubriacare, diceva, i lavoratori.⁸⁵

Furono numerose le personalità che si recarono a Saint-Cergues durante e dopo la costruzione dell'edificio. Nell'autunno del 1930 arrivò il conte Carlo Sforza, per incontrare gli autori di questa eccezionale impresa. Alludendo a Mussolini, spiegò ai lavoratori riuniti per ascoltarlo che se fosse stato «un pagliaccio» avrebbe preso «in mano il piccone» e si sarebbe fatto fotografare, ma siccome non lo era si sarebbe «accontentato» di felicitarsi con «questi bravi operai»⁸⁶.

Nel 1931 i lavori della colonia procedevano «con molta lentezza per mancanza di fondi», come emerse nel corso di una riunione che si svolse nella sede della Dante Alighieri. A presiederla fu Luigi Piazzalunga, presidente del comitato promotore della casa vacanza di Saint Cergues e, per vent'anni, anche a capo della società di mutuo soccorso La Nazionale. Piazzalunga, di professione tipografo, referente per Ginevra del giornale «Il becco giallo» e diffusore de «L'Observateur»⁸⁷, chiese ai presenti «di cooperare finanziariamente» nel limite del possibile «e di fare propaganda» presso tutti gli antifascisti, per terminare la costruzione dell'edificio⁸⁸.

Ancora all'inizio del 1933 la costruzione delle colonie stava attraversando momenti di difficoltà. I fondi raccolti non erano sufficienti e il comitato incaricato di racimolare il denaro passò «all'offensiva in grande stile». Alcuni antifascisti bussavano alle porte delle famiglie di Ginevra «dalla mattina alla sera», per cercare di raccogliere il denaro necessario a terminare l'edificio. Propaganda fu fatta «anche attraverso i giornali», mentre il Consiglio di Stato svizzero concesse l'autorizzazione per una «raccolta pubblica di fondi»⁸⁹.

Domenica 9 luglio 1933 la colonia venne finalmente inaugurata alla presenza di circa trecento persone. A tenere i discorsi ufficiali furono Chiostergi e Reale, i quali, come riferì il confidente Baldacci, non fecero «nessun accenno politico, eccettuate le solite tiriterie alla libertà, ai cittadini non asserviti a coloro che non sanno subire le leggi della violenza, eccetera, eccetera». Nonostante il clima di festa, i lavori della colonia non erano, in realtà, ancora terminati. Potevano infatti funzionare soltanto i locali al pianterreno, mentre per la conclusione degli altri tre piani dell'edificio si chiedeva un aiuto ai fuorusciti di Parigi.

Già il giorno dopo l'inaugurazione, venticinque bambini raggiunsero l'edificio per trascorrere quarantacinque giorni di vacanza, ma l'informatore della polizia diede conto di «discussioni» presto sorte tra gli organizzatori e le famiglie, poiché queste ultime intendevano il soggiorno come completamente gratuito, mentre i primi prevedevano il pagamento di una quota⁹⁰. In un'altra nota informativa Baldacci sostenne che molte famiglie italiane sarebbero state tentate a iscrivere i propri figli, ma che non lo facevano per timore di esporsi ad un atto che avrebbe potuto essere male accolto dalle autorità⁹¹.

Nell'ottobre del 1933 Chiostergi comunicò a Biasini di avere ricevuto il denaro necessario per proseguire i lavori, denaro che era stato promesso da Sforza durante la sua ultima visita a Saint-Cergues. Biasini venne dunque incaricato di trovare alcuni operai da inviare immediatamente sul posto, dal momento che, come scriveva Baldacci, «a ufo nessuno voleva più lavorare»⁹². Qualche giorno dopo il confidente confermò che i lavori avevano «ripreso il loro ritmo con otto operai regolarmente pagati»⁹³.

Per potersi meglio dedicare all'attività della colonia, Chiostergi decise di trasferirsi nella sua villa di Lucinges, chiamata nell'ambiente antifascista «Il Rifugio». Direttore della struttura estiva venne nominato Silvio Stringari, che era anche amministratore della società Dante Alighieri antifascista. A coadiuvarlo nella gestione della colonia, dotata di un centinaio di posti letto, fu Fausto Guidi, considerato dai fascisti una sorta di «cassetta delle lettere» per i rifugiati politici della zona.

Stringari è una figura chiave per comprendere l'impegno, ma anche le difficoltà e i travagli di una generazione di militanti costretti alla fuga e alle privazioni per la loro tenace opposizione al regime. Amico ed esecutore testamentario di Nazario Sauro, massone e redattore per molti anni del quotidiano «Il Gazzettino di Venezia», nel 1926 Stringari aveva subito il provvedimento dell'ammonizione per avere tentato di ricostituire in Italia il disciolto Partito repubblicano. Era stato quindi costretto a riparare all'estero. Dopo un periodo trascorso in Argentina, nel 1933 l'esule venne chiamato da Chiostergi a Ginevra, dove trovò lavoro come insegnante nelle scuole italiane e, appunto, come direttore della colonia estiva⁹⁴, compito, quest'ultimo, che descrisse alla moglie come una «fatica improba»⁹⁵.

Come ricordò Eugenia Chiostergi, tra il 1933 e il 1939 la colonia accolse ogni estate, per sei settimane, bambini italiani e svizzeri residenti a Ginevra e bimbi italiani e francesi che vivevano ad Annemasse⁹⁶. Infaticabili sostenitrici e animatrici della colonia furono la stessa Eugenia, sua madre Elena Fussi e Lina Brusafferro, impiegata alla Società delle Nazioni, attivista della *Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté* e stretta collaboratrice di Giuseppe Chiostergi, quando questi era segretario generale del Partito repubblicano. Elena Fussi era invece insegnante di lingue straniere e stenografa, mentre sua figlia Eugenia, all'epoca studentessa universitaria, faceva la spola con l'Italia per consegnare materiale di propaganda.

Nello stabile della colonia e nei suoi dintorni, lontano da occhi indiscreti, si alternarono diversi antifascisti che avevano problemi, oltre che con le autorità italiane, anche con quelle dei Paesi d'accoglienza. Il trevigiano Marcello Minello, ad esempio, colpito da un decreto di espulsione dalla Francia, nell'ottobre del 1933 si trasferì nella

colonia, divenendone «custode»⁹⁷. Nell'estate del 1934 Emilio Lussu, ammalato di tubercolosi, si trasferì a Saint-Cergues, trovando sistemazione «per ristrettezza di mezzi»⁹⁸ in una stanzetta ammobiliata. È in quel periodo che Lussu si avvicinò ai repubblicani di sinistra che si stavano coagulando intorno a Schiavetti e che sarebbero poi confluiti in Giustizia e Libertà con l'Azione Repubblicana Socialista. «Che cosa si meccanica a S. Cergues non lo so», scrisse il confidente Baldacci al capo della polizia politica il 4 luglio 1934, aggiungendo:

Il via vai di cui le avevo parlato a suo tempo continua con ritmo sempre più accentuato. Il nostro amico Chiostergi vi si è stabilito del tutto con la famiglia, per questo i conciliaboli si fanno adesso nella casa dove saranno ospitati i bambini in questi giorni. Il nostro Reale vi si reca quasi giornalmente poiché l'intesa amichevole tra il Chiostergi e costui continua nello stesso tono di affabilità di una volta anzi direi quasi che i rapporti tra costoro si sono fatti ancora più intimi⁹⁹.

A metà degli anni Trenta a Saint-Cergues trovò rifugio anche l'anarchico e sospetto attentatore Antonino Napolitano, che per far perdere le proprie tracce assunse il cognome della convivente, Celeste Carpentieri.

Nel 1934 la costruzione della colonia compì ulteriori passi avanti, grazie a nuove raccolte fondi, alle quali parteciparono anche cittadini francesi. Saint-Cergues divenne in quegli anni la meta di una sorta di pellegrinaggio laico. Tutti volevano salire per vedere coi propri occhi questa sorta di miracolo dell'antifascismo. Il 9 settembre 1934, ad esempio, fu segnalato l'arrivo dell'anarchico Francesco Barbieri insieme ad alcuni amici italo-tedeschi dell'Intesa per la lotta contro il fascismo, associazione che a Ginevra aveva dato vita a una cucina e a un dormitorio particolarmente attivi per i rifugiati politici¹⁰⁰.

Nel gennaio del 1935 la colonia venne temporaneamente chiusa e affidata, per la custodia, a Jules Dombre, un savoiardo che abitava nei pressi e che era in «cordiali rapporti» coi fuorusciti¹⁰¹, oltre che «amico intimo» di Chiostergi¹⁰².

Dall'autunno del 1938 al giugno dell'anno seguente l'Unione dei sindacati di Ginevra utilizzò l'edificio costruito dagli antifascisti per organizzare una colonia per bambini spagnoli profughi per la guerra. Direttrice

divenne Giaele Angeloni, moglie di Mario, uno dei primi volontari italiani caduti sul fronte spagnolo.

Dopo lo scoppio della Seconda guerra mondiale, la stessa Unione organizzò una colonia di assistenza operaia per bambini di qualsiasi nazionalità, vittime del conflitto. Dal 25 agosto 1941 al maggio del 1945 l'edificio venne infine affidato alla Croce Rossa svizzera, che adattò i locali per l'inverno, utilizzandoli per salvare la vita a numerosi giovani ebrei in fuga dalla deportazione¹⁰³, anche con contributi raccolti tra gli italiani della Seminatrice¹⁰⁴. La vicinanza di Saint-Cergues con la frontiera, e in particolare con la confinante cittadina svizzera di Jussy, nel cantone di Ginevra, trasformò questo piccolo centro in un luogo d'importanza strategica per le filiere di passaggio clandestino¹⁰⁵. L'edificio della colonia, circondato da un lato da un bosco di abeti e dall'altro da frutteti, divenne un luogo ideale per nascondersi e tentare la fuga verso il vicino Paese neutrale. Stando ad alcune testimonianze, fu in questa zona che si nascosero antifascisti attivamente ricercati, il più noto dei quali fu il futuro presidente della Repubblica Giuseppe Saragat¹⁰⁶.

La fine del «lungo viaggio» degli esuli italiani a Ginevra

Alla fine degli anni Trenta le associazioni dominate dagli antifascisti apparvero attraversare un periodo di stanca. Da un resoconto del console italiano a Ginevra, emergeva che alla fine del 1937 le conferenze della Dante Alighieri antifascista, presieduta da Olindo Gorni, erano «scarsamente frequentate e di scarsa risonanza. Esse vorrebbero essere puramente letterarie, conformi [sic] agli scopi per i quali fu fondata la Società, ma, data la velenosità dei suoi dirigenti e dei conferenzieri» ogni incontro si trasformava, «seppure indirettamente», in «una manifestazione di antifascismo», alla quale intervenivano, «oltre i soliti esponenti del fuoriuscitismo italiano, anche i più noti elementi massonico-democratico-bolscevico sia locale che internazionale»¹⁰⁷. Secondo una fonte fiduciaria, invece, nel 1941 le scuole italiane e la colonia estiva di Saint Cergues avevano «sospeso, fino a tempi migliori, se verranno, ogni loro attività». Le due società risultavano comunque possedere ancora «un discreto fondo attivo». A quell'epoca l'attività del Fondo

Matteotti, creato per il soccorso ai movimenti operai dei Paesi privi di democrazia, consisteva invece in spedizioni di denaro, libri e indumenti «agli amici internati in Francia»¹⁰⁸.

Scoppiata la guerra, il lungo viaggio attraverso il fascismo di molti oppositori italiani di Mussolini, che era iniziato con una fuga, si stava concludendo con una nuova partenza precipitosa.

La situazione più drammatica fu quella vissuta dagli emigrati italiani in Francia. L'invasione di una parte del Paese ad opera dell'esercito tedesco, nel giugno del 1940, e l'instaurazione del governo di Vichy crearono precarietà, incertezza e forte paura. Molti antifascisti furono spinti a fuggire verso altri Paesi, per evitare la cattura, l'internamento o il rimpatrio coatto.

Nel territorio francese occupato e in quello governato dai collaborazionisti di Philippe Pétain, l'antifascismo italiano «come movimento strutturato dotato di organi riconosciuti e di giornali legali e libero di indire riunioni e fare proseliti» morì in quel periodo, per rinascere, nell'ottobre del 1941, a Nizza, attorno a Silvio Trentin, Pietro Nenni e Giuseppe Dozza¹⁰⁹. Nel frattempo, furono in tanti a scegliere nuovamente la via dell'esilio. La Svizzera neutrale rimase una delle mete preferite, anche se fu inasprita, nella seconda metà del 1939, la legge sul diritto d'asilo, con l'obbligo del visto per tutti gli stranieri diretti o di passaggio nel territorio elvetico¹¹⁰.

Le nuove disposizioni crearono notevoli difficoltà agli esuli ancora presenti in terra elvetica. In qualche caso gli italiani vennero privati della possibilità di guadagnarsi da vivere. Tra l'autunno del 1939 e la primavera del 1940, ad esempio, Egidio Reale vide crollare, per la prima volta, le proprie certezze relative al rinnovo del permesso di soggiorno, del quale aveva goduto ininterrottamente fin dal suo arrivo in Svizzera, oltre dieci anni prima.

Nonostante queste difficoltà e restrizioni, la città rifugio per eccellenza si confermò un centro nevralgico per l'antifascismo italiano. Nell'aprile del 1940 la direzione del Partito repubblicano venne trasferita da Parigi a Ginevra. L'attività dei repubblicani, in contatto con gli amici ticinesi, si indirizzò prevalentemente alla raccolta fondi da destinare ai compagni che si trovavano dispersi in Francia e altrove, in condizione di clandestinità o prigionia. In quel frangente Gorni, Chiostergi e Reale

divennero «i responsabili di un'ampia opera di soccorso», che nei rapporti della polizia venne interpretata «come preoccupante indizio dell'esistenza di un non identificato "Comitato segreto" con sede a Ginevra»¹¹¹. Un appunto della polizia politica evidenziò come le riunioni della sezione del Pri fossero tenute «regolarmente» nelle abitazioni di Chiostergi e Reale, mentre «Ferrero e consorte» erano «sempre d'accordo con i repubblicani in tutte le loro proposte». La sezione repubblicana risultò essere «abbastanza forte tanto come numero di iscritti che come qualità»¹¹². Reale, insieme a Sancisi e a Comunardo e Giovan Battista Bertoglio, diede vita anche a un comitato dell'Alleanza internazionale Giuseppe Garibaldi, che attraverso una serie di iniziative ricreative riuscì a raccogliere notevoli somme.

Anche la Lidu, dopo lo scioglimento del comitato centrale di Parigi, riprese la propria attività proprio a Ginevra. Il 4 marzo 1941 la Lidu ginevrina si riunì nel locale de La Seminatrice, in un clima di grande preoccupazione. All'incontro eran presenti, tra gli altri, alcuni degli 'storici' antifascisti della zona: Stringari, Stefano Vaglio, Carlo Frigerio, Omobono Frateschi e Lina Brusaferrò, insieme al marito François Baud, un medico francese che aveva garantito per molti anni l'assistenza sanitaria ai bambini della colonia estiva. Di quella drammatica riunione uno dei presenti, Mario Carletti, che dall'inizio degli anni Trenta era tra i più attivi confidenti del regime da Ginevra, compilò un ampio resoconto. La sezione della Lidu, secondo l'infiltrato, intendeva continuare la propria attività, «malgrado i tempi» difficili «e lo scioglimento del Comitato centrale in Francia»; a questo scopo avrebbe fatto stampare «una tessera speciale (provvisoria)» in attesa della formazione del nuovo comitato, che sarebbe stato ricostituito a Parigi nel 1942 dai repubblicani Alfredo Orioli e Giuseppe Giannoni. Secondo quanto riportato dall'informatore, la sezione ginevrina aveva inoltre deciso «di prendere contatto con le sezioni di Grenchen, di Berna, di Zurigo, nonché con qualche gruppetto isolato del Ticino, per tentare di formare una federazione svizzera della Lidu», delegando a questo scopo Stringari, direttore della colonia di Saint-Cergues e amministratore della Dante Alighieri. La Lidu ginevrina aveva inoltre deciso di indire il tradizionale banchetto annuale, che avrebbe avuto luogo il 23 marzo alla

Brasserie Bonivard, e di inviare 1.000 franchi francesi a Cianca, che si trovava a Marsiglia, per poter aiutare lui, Enzo Luigi Fantozzi e Luigi Campolonghi. I partecipanti alla riunione avevano approvato anche la relazione finanziaria, che si chiuse con un avanzo di 115 franchi svizzeri, malgrado le diverse somme inviate nel 1940 «ai compagni di Francia» e avevano deciso di fissare «provvisoriamente» la quota delle tessere a due franchi. Tra le 'varie' si era discusso infine del probabile arrivo a Ginevra di Campolonghi, favorito dall'azione di Ferrero, Reale e Chiostergi, che avrebbero dovuto tuttavia superare «molti e difficili» ostacoli, data la posizione dell'esule, espulso dalla Confederazione elvetica¹¹³. Per aggirare il problema si era deciso di tentare la carta dell'asilo svizzero, attraverso i contatti dell'avvocato romando Paul Lachenal e del leader del socialismo ticinese Guglielmo Canevascini, che sarebbe dovuto intervenire sul Governo di Berna.

Con il peggioramento delle condizioni di vita degli esuli, in conseguenza della guerra, Reale decise di tornare a pieno titolo alla militanza politica attiva, dopo alcuni anni dedicati prevalentemente allo studio. Il suo compito fu innanzitutto quello di garantire la continuità organizzativa del Pri. In questo periodo l'esule repubblicano approfondì anche i rapporti con Silone, col quale aveva già creato un sodalizio culturale qualche anno prima, per le Nuove Edizioni di Capolago. Dalla Svizzera, Reale e Silone assunsero «l'impegnativo compito di mantenere i collegamenti internazionali» per le rispettive aree politiche di riferimento: il primo con Salvemini, Sforza e la Mazzini Society di New York e il secondo con il Partito socialista svizzero, il British Labour Party e l'Italian American Labour Council¹¹⁴.

Tra i contatti di Reale in America, decisivo per la sorte degli antifascisti soprattutto di matrice repubblicana e giellista fu il ruolo svolto da Salvemini, che con Max Ascoli, Guido Ferrando e Mario Carrara (cognato di Gina Lombroso e Guglielmo Ferrero) rappresentò il perno delle iniziative di salvataggio che permise «a buona parte dello strato dirigente dei due gruppi politici di sfuggire alla cattura e di continuare oltre Atlantico» la battaglia antifascista¹¹⁵.

Grazie agli aiuti della rete di collaborazioni messa in piedi tra Ginevra e il Canton Ticino, Facchinetti e Campolonghi

riuscirono a rimanere in Francia fino all'arrivo degli alleati. Modigliani, «grazie all'intraprendenza di Joyce Lussu», riuscì invece a riparare in Svizzera, dove venne internato in un campo d'accoglienza nel marzo del 1943. Pacciardi e la moglie Luigia 'Gigina' Civinini, aiutati da Reale, Salvemini, Carrara e Francesco Borella, riuscirono invece a raggiungere New York, via Marsiglia-Orano, nel gennaio del 1942. Per altri repubblicani come Francesco Blesio, che avrebbero dovuto espatriare con loro, la fuga si fermò invece in Algeria: arrestati dalla polizia francese, furono reclusi in campi di concentramento o in località sorvegliate fino all'arrivo degli alleati.

Nei confronti dei catturati si attivò nuovamente la rete di solidarietà operante tra Ginevra e il Canton Ticino, con raccolte fondi¹¹⁶ e la difesa del diritto d'asilo, che nel corso del tempo aveva subito progressive limitazioni.

Nel 1940 a Ginevra nacque un'altra esperienza destinata a lasciare tracce durature nel dopoguerra: il campo universitario per gli studenti italiani che avevano dovuto interrompere gli studi a causa degli eventi bellici. Il campo, che funzionò fino al 1945, vide la presenza di circa 200 studenti, che seguirono le lezioni di illustri docenti ginevrini e di eminenti personalità italiane a loro volta internate in Svizzera (come Luigi Einaudi)¹¹⁷.

Tra le istituzioni più attive a favore dei connazionali si confermarono la Dante Alighieri, La Seminatrice e la Colonia libera italiana, che negli anni Venti e Trenta avevano svolto una fondamentale azione culturale ed educativa, oltre che politica in senso stretto, nei confronti degli italiani emigrati.

La sede della Dante, negli anni 1943-1945, divenne un luogo di incontro di «marxisti, liberali e mazziniani», accomunati «dal bisogno di vivere in un ambiente [...] libero», dove si viveva «da esuli ma non da estranei»¹¹⁸. Nello stesso periodo l'attività della Seminatrice, i cui soci attivi nei primi anni di guerra erano scesi a una quindicina¹¹⁹, conobbe una rinnovata effervescenza e nel dicembre del 1943 aderì alla nascente Federazione delle colonie libere. In questo contesto va segnalata la partecipazione a diverse azioni di soccorso, in particolare a quelle promosse dal Comitato pro bambini dell'Ossola (1944), dal Comitato per l'aiuto ai bambini italiani (1944) e dalla Croce Rossa Svizzera-Soccorso ai Fanciulli (1945)¹²⁰. Nell'immediato dopoguerra l'associazione (che

nel 1948 mutò il nome in 'Circolo operaio italiano La Seminatrice') proseguì la propria attività benefica, da un lato fornendo aiuto alla Croce Rossa per organizzare soggiorni in Svizzera per bambini italiani, dall'altro promuovendo conferenze su temi sociali e politici d'attualità, quali la situazione degli operai in Russia, il problema della miseria in Italia, la posizione politica dei vari partiti nella Penisola, la questione monarchica e altro. Nel 1943 venne formalmente istituita anche la Colonia libera italiana, che contava 130 iscritti ed aveva la propria sede al numero 6 di rue Calvin, insieme alla Dante, alla Seminatrice e alle scuole italiane.

La comunità italiana di Ginevra aveva resistito alla tempesta del fascismo e della guerra. Alcuni dei protagonisti delle vicende sociali e culturali degli anni dell'esilio non c'erano più. Ferrero era morto nell'agosto del 1942, seguito, nel marzo del 1944, dalla moglie Gina. Gorni era deceduto nel settembre del 1943.

Altri esuli rientrarono in Italia dopo la Liberazione. Stringari tornò a Venezia, dove rimase fino alla morte nel 1961. Chiostergi nel 1946 fu eletto deputato all'Assemblea costituente. Tra gennaio e maggio 1948 divenne sottosegretario di Stato al Commercio con l'Estero (nel secondo governo De Gasperi) e dal 18 aprile di quell'anno cruciale per l'Italia ricoprì anche la carica di vice presidente della Camera.

Altri antifascisti italiani decisero invece di rimanere a vivere in quella che ormai consideravano la loro nuova patria. Singolare, ma in qualche modo emblematica, fu la vicenda di Egidio Reale. Rientrato in patria nel 1945, l'esule tornò in Svizzera due anni dopo, divenendo il primo rappresentante della Repubblica italiana a Berna, carica che mantenne fino al 1955. La sua attività si rivolse soprattutto alla soluzione dei problemi di vita e lavoro degli italiani residenti in Svizzera. Come scrisse il giornale «Libera Stampa», Reale concepì il suo incarico come il «naturale proseguimento di quella lotta per l'elevamento del popolo e per la giustizia sociale sostenuta in tanti anni d'esilio con la parola, la penna e l'azione»¹²¹.

Il suo percorso, in fondo, fu analogo a quello delle istituzioni ginevrine che aveva contribuito a far nascere e prosperare e che nel secondo dopoguerra, a partire dalla

Dante Alighieri, ripresero con slancio le loro attività a favore dei connazionali¹²².

FABIO MONTELLA

Historical Institute of Modena

¹ Sul concetto di «fuoco comunitario antifascista» cfr. A. Canovi, *Di antifascisti, emigranti, fuorusciti: a proposito di fascismo e mobilità politica*, in G. Albarani, A. Osti Guerrazzi, G. Taurasi (a cura di) *Sotto il regime. Problemi, metodi e strumenti per lo studio dell'antifascismo*, Unicopli, Milano 2006, pp. 111-120.

² Mi limito qui a ricordare S. Castro, *Egidio Reale tra Italia, Svizzera e Europa*, Franco Angeli, Milano 2011.

³ E. Signori, *La Svizzera e i fuorusciti italiani. Aspetti e problemi dell'emigrazione politica, 1943-1945*, FrancoAngeli, Milano 1983.

⁴ E. Signori, M. Tesoro, *Il verde e il rosso. Fernando Schiavetti e gli antifascisti nell'esilio fra repubblicanesimo e socialismo*, Le Monnier, Firenze 1987.

⁵ R. Carazzetti, R. Huber (a cura di), *Svizzera e Italia negli anni Trenta. La presenza dei fuorusciti*, atti del convegno internazionale di studi, Locarno, 15 novembre 1991, Dadò, Locarno 1993.

⁶ Ad esempio, M. Cerutti, *Le Tessin, la Suisse et l'Italie de Mussolini. Fascisme et antifascisme, 1921-1935*, Payot, Lausanne 1988; Id., *Fra Roma e Berna: la Svizzera italiana nel ventennio fascista*, FrancoAngeli, Milano 1986.

⁷ S. Fedele, *La massoneria italiana nell'esilio e nella clandestinità 1927-1939*, FrancoAngeli, Milano 2005; Id., *Massoneria italiana tra Otto e Novecento*, Bastogi, Foggia 2011.

⁸ Id., *Storia della concentrazione antifascista 1927-1934*, Feltrinelli, Milano 1976.

⁹ R. Castagnola Rossini, *Incontri di spiriti liberi. Amicizie, relazioni professionali e iniziative editoriali di Silone in Svizzera*, Piero Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2004.

¹⁰ Ad esempio, C. Lottieri, *Guglielmo Ferrero in Svizzera. Legittimità, libertà e potere*, Studium, Roma 2015; T. Dell'Era, *La biblioteca ginevrina di Guglielmo Ferrero. Ricognizione bibliografica*, Aracne, Roma 1998.

¹¹ Per una complessiva ricostruzione delle vicende degli esuli antifascisti italiani sul Lago Lemano rimando a F. Montella, *Se avessi qui Mussolini...*, MnM edizioni, s.l. 2018.

¹² F. Montella, cit., pp. 259-264.

¹³ Ivi, pp. 15-16.

¹⁴ A. Zanetti, *L'esilio ginevrino*, in P. Ingusci et al., *Egidio Reale e il suo tempo*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 109.

¹⁵ G. Mari, *Il Fascio e la contesa politica nella colonia italiana di Ginevra 1923-1930*, «Italia Contemporanea», n. 220-221, settembre-dicembre 2000, p. 464.

¹⁶ Le scuole italiane di Ginevra erano state fondate nel 1889 come istituzione educativa complementare alle scuole pubbliche del cantone. L'iniziatore di questa esperienza fu Biagio Rossetti, presidente dell'associazione mutualistica La Nazionale, con il sostegno economico di alcuni agiati imprenditori italiani (R. M. Cremonese, *Una presenza rinnovata attraverso i secoli. Storia degli italiani a Ginevra*, Centro Studi Emigrazione Roma, Roma 1997, pp. 92-93).

¹⁷ G. Mari, *Giuseppe Chiostergi*, in R. Castagnola, F. Panzera, M. Spiga, *Spiriti liberi in Svizzera. La presenza di fuorusciti italiani nella Confederazione negli anni del fascismo e del nazismo (1922-1945)*, Franco Cesati Editore, Firenze 2006, p. 136.

¹⁸ Cfr. C. Camisa, *L'organizzazione politica dell'emigrazione italiana nel cantone di Ginevra (1890-1914)*, in «Studi emigrazione», XXVII, 97, 1990.

¹⁹ Sulle «ondate» cfr. A. Garosci, *Storia dei fuorusciti*, Laterza, 1953.

²⁰ Sulla figura di Gina Elena Zefora Lombroso (Pavia, 5 ottobre 1872/Ginevra, 27 marzo 1944) e della sorella Paola (Pavia, 14 marzo 1871/Torino, 23 gennaio 1954), giornalista, scrittrice e pedagoga, ideatrice del «Corriere dei Piccoli», cfr. D. Dolza, *Essere figlie di Lombroso: due donne intellettuali tra '800 e '900*, Franco Angeli, Milano 1990.

²¹ A. Zanetti, cit., p. 116.

²² F. Montella, cit., p. 45

²³ M. Calloni, L. Cedroni (a cura di), *Politica e affetti familiari. Lettere dei Rosselli ai Ferrero (1917-1943)*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 126.

²⁴ H. de Ziegler, *Egidio Reale a Ginevra*, in Ingusci, cit., pp. 141-142.

²⁵ R. Castagnola, *Una vita nell'ombra: Gina Lombroso Ferrero*, in R. Castagnola, F. Panzera, M. Spiga, cit., pp. 54-55.

²⁶ Ivi, p. 51.

²⁷ Ivi, pp. 52-53.

²⁸ Ivi, p. 54.

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ F. Montella, cit., pp. 238-243.

³¹ Cfr. M. Calloni, L. Cedroni, cit.

³² Ivi, pp. 24-25.

³³ V. Faggi (a cura di), *Sandro Pertini: sei condanne due evasioni*, Mondadori, Milano 1978 [1970], p. 107.

³⁴ Archivio Centrale di Stato (ACS), Casellario Politico Centrale (Cpc), b. 2587, f. “Guidi Fausto”, Consolato di Ginevra, dispaccio, 26 agosto 1937.

³⁵ Sulle vicende dell’associazione cfr. M. Giugni, *La Seminatrice. Cenni storici dal 1920 al 1948*, Genève 1990.

³⁶ C. Camisa, *La Seminatrice. Circolo italiano culturale ricreativo fondato nel 1920. Cenni storici dal 1920 al 1948*, Ginevra, s.d., p. 1.

³⁷ Ivi, p. 2.

³⁸ Acs, Mi, Dgps, Divisione Affari Generali e Riservati (Dagr), cat. G1, b. 259, f. La Seminatrice, *Statuto del Circolo “La Seminatrice”*, s.d.

³⁹ D. Carta, “Non più cose ma protagonisti”. *L’associazionismo tra gli emigrati italiani in Belgio e Svizzera, 1945-2001. Il caso di Bruxelles e Ginevra*, tesi di dottorato (supervisore F. Giudice), Scuola di dottorato in Antropologia ed Epistemologia della complessità, Università degli studi di Bergamo, a.a. 2010-2011, p. 221.

⁴⁰ C. Camisa, cit., p. 2.

⁴¹ Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 259, f. La Seminatrice, Divisione Polizia Politica, appunto, 29 marzo 1929.

⁴² D. Carta, cit., p. 221.

⁴³ Sulla nascita e le vicende della Società Dante Alighieri di Ginevra cfr. G. Ronga, *La Société “Dante Alighieri” de Genève*, in L. Monnier, *Genève et l’Italie*, Librairie Droz, Genève 1969, pp. 379-386 e F. Malerba, *La storia della Dante di Ginevra*, in «Informazioni Dante», 23, 1983, pp. 16-19.

⁴⁴ Cfr. P. Salvetti, *Immagine nazionale ed emigrazione nella Società “Dante Alighieri”*, Bonacci, Roma 1995 e B. Pisa, *Nazione e politica nella Società “Dante Alighieri”*, Bonacci, Roma 1995.

⁴⁵ F. Cavarocchi, *Avanguardie dello spirito. Il fascismo e la propaganda culturale all’estero*, Carocci, Roma 2010, p. 92.

⁴⁶ F. Mornati, *Gli intellettuali, il partito e il fascismo italiano a Losanna*, in «Storia Contemporanea», XXVI, 6, dicembre 1995, p. 1003.

⁴⁷ F. Cavarocchi, cit., p. 93.

⁴⁸ G. Mari, *Il Fascio...*, cit., p. 464.

⁴⁹ M. Faïta, *La vie rêvée des Italiens ?*, Editions de l’Astronome, Cervens 2007, p. 87.

⁵⁰ F. Montella, cit., p. 109.

⁵¹ G. Mari, *Il Fascio...*, cit., p. 467.

⁵² E. Gentile, *La politica estera del partito fascista. Ideologia e organizzazione dei Fasci italiani all’estero (1920-1930)*, in «Storia contemporanea», n. 6, dicembre 1995, pp. 926-927.

⁵³ G. Mari, *Il Fascio...*, cit., p. 469.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ivi, p. 473

⁵⁶ Ivi, p. 472.

⁵⁷ Ivi, p. 470.

⁵⁸ Su questa esperienza cfr. la voce *Colonie libere italiane*, in *Enciclopedia dell’antifascismo e della Resistenza*, vol. I (A-C), La Pietra, Milano 1968, pp. 593-594.

⁵⁹ D. Carta, cit., p. 223.

⁶⁰ A. Zanetti, cit., p. 120.

⁶¹ *L’antifascismo nell’immigrazione italiana a Ginevra*, testo inedito di Eugenia Chiostergi-Tuscher, giugno 1975, p. 10.

⁶² Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271, f. “Associazione Dante Alighieri”, Consolato di Ginevra, *nota*, 18 gennaio 1930.

⁶³ Ivi, *telespresso*, 24 marzo 1930.

⁶⁴ G. Mari, *Il Fascio...*, cit., p. 473.

⁶⁵ *L’antifascismo nell’immigrazione italiana a Ginevra*, cit., p. 11.

⁶⁶ E. Signori, M. Tesoro, cit., p. 365.

⁶⁷ G. Mari, *Il Fascio...*, cit., p. 476.

⁶⁸ *L’antifascismo nell’immigrazione italiana a Ginevra*, cit., p. 11.

⁶⁹ A. Zanetti, cit., pp. 113-114.

⁷⁰ Ivi, pp. 119.

⁷¹ Secondo il Console generale italiano a Ginevra l’istituzione, «che cerca di controbattere l’azione della nostra biblioteca dopolavoristica» è tuttavia «poco frequentata». Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271, f. Associazione Dante Alighieri, Consolato di Ginevra, *telespresso*, 24 marzo 1930.

⁷² Acs, Mi, Dgps, Pol. Pol., materia, b. 55, f. 7 “Ginevra. Fuorusciti e sovversivi”, *nota del confidente n. 278*, 2 maggio 1934.

- ⁷³ R. M. Cremonte, cit., p. 108.
- ⁷⁴ Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271, f. “Associazione Dante Alighieri”, Ministero degli Affari Esteri, *telespresso*, 31 marzo 1930.
- ⁷⁵ Acs, Cpc, b. 869, f. “Brusaferro Adelaide Luigina”, *Copia di telespresso avente per oggetto Conte Sforza*, 26 novembre 1930.
- ⁷⁶ Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271, f. “Associazione Dante Alighieri”, Ministero degli Affari Esteri, *appunto a Ginevra*, 21 febbraio 1931.
- ⁷⁷ *L’antifascismo nell’immigrazione italiana a Ginevra*, cit., p. 29.
- ⁷⁸ Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271, f. “Associazione Dante Alighieri”, Consolato di Ginevra, *telespresso*, 7 marzo 1933.
- ⁷⁹ Acs, Mi, Dgps, Pol. Pol., materia, b. 55, f. 7 “Ginevra. Fuorusciti e sovversivi”, *nota del confidente n. 278*, 8 maggio 1934.
- ⁸⁰ P. Dogliani, *Il fascismo degli italiani. Una storia sociale*, Utet, Torino 2008, pp. 180-183.
- ⁸¹ Cfr., ad esempio, le fotografie contenute in Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271.
- ⁸² *Colonie libere italiane*, cit., p. 593.
- ⁸³ A. Zanetti, cit., p. 121.
- ⁸⁴ S. Fedele, cit., p. 120.
- ⁸⁵ *L’antifascismo nell’immigrazione italiana a Ginevra, Op. cit.*, p. 24.
- ⁸⁶ Acs, Mi, Dgps, Dagr, cat. G1, b. 271, f. “Dante Alighieri”, *nota da Ginevra*, 19 novembre 1930.
- ⁸⁷ Acs, Mi, Dgps, Pol. Pol., materia, b. 19, f. 1 “Ginevra. Fuorusciti e sovversivi”, *nota del confidente n. 37 (Aldo Soncelli)*, 13 agosto 1929.
- ⁸⁸ Ivi, *nota del confidente n. 37*, 31 agosto 1931.
- ⁸⁹ Acs, Mi, Dgps, Pol. Pol., materia, b. 55, f. 7 “Ginevra. Fuorusciti e sovversivi”, *nota del confidente n. 278*, 17 febbraio 1933.
- ⁹⁰ Ivi, *nota del confidente n. 278*, 11 luglio 1933.
- ⁹¹ Ivi, *nota del confidente n. 278*, 8 luglio 1933.
- ⁹² Ivi, *nota del confidente n. 278*, 21 ottobre 1933.
- ⁹³ Ivi, *nota del confidente n. 278*, 28 ottobre 1933.
- ⁹⁴ Acs, Cpc, b. 4973, f. Stringari Silvio”, Direzione generale della pubblica sicurezza-Divisione Affari generali riservati-sezione I, *prot. n. 441/05652 Attività fuorusciti*, 20 giugno 1934.
- ⁹⁵ Ivi, *Copia di lettera di Silvio Stringari a Emilia Silvestri*, 4 aprile 1937.
- ⁹⁶ *L’antifascismo nell’immigrazione italiana a Ginevra*, cit., p. 26.
- ⁹⁷ Acs, Cpc, b. 3297, f. “Minello Marcello”, *cenno biografico al giorno 5 maggio anno 1937*.
- ⁹⁸ E. Lussu, *Tutte le opere. 2 L’esilio antifascista 1927-1943*, M. Brigaglia (a cura di), Aìsara, Cagliari 2010, pp. LIII-LIV.
- ⁹⁹ Acs, Mi, Dgps, Pol. Pol., materia, b. 55, f. 7 “Ginevra. Fuorusciti e sovversivi”, *nota del confidente n. 278*, 4 luglio 1934.
- ¹⁰⁰ Ivi, *nota del confidente n. 278*, 8 settembre 1934.
- ¹⁰¹ Ivi, Divisione Polizia Politica, *Alla Riservata*, 18 gennaio 1935.
- ¹⁰² Ivi, *nota confidenziale*, 12 gennaio 1935.
- ¹⁰³ *Colonie libere italiane*, cit., p. 594; F. Montella, cit., pp. 259-264.
- ¹⁰⁴
- ¹⁰⁵ Per una visione d’insieme della Seconda guerra mondiale e del salvataggio degli ebrei in Alta Savoia cfr. L. Yagil, *Chrétien et Juifs sous Vichy (1940-1944). Sauvetage et désobéissance civile*, Paris, Cerf Histoire, 2005, pp. 164-175; cfr. anche O. Munos-du Peloux, *Passer en Suisse*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 2002.
- ¹⁰⁶ M. Faïta, cit., p. 111.
- ¹⁰⁷ Acs, Cpc, b. 2489, f. “Gorni Olindo”, Regia Legazione d’Italia a Berna [ma più probabilmente Ginevra], *Telespresso*, 31 dicembre 1937.
- ¹⁰⁸ Acs, Cpc, b. 869, f. “Brusaferro Adelaide Luigina”, *Copia dell’appunto della Divisione Polizia Politica n. 500/22615 alla Divisione Affari generali riservati*, 27 giugno 1941.
- ¹⁰⁹ Tombaccini, *Storia dei fuorusciti italiani in Francia*, Mursia, Milano 1988, p. 331.
- ¹¹⁰ C. Luchessa, *La Svizzera, terra d’asilo?*, in R. Castagnola, F. Panzera, M. Spiga, cit., pp. 165-166.
- ¹¹¹ E. Signori, *Repubblicani e giellisti in Francia tra guerra di Spagna e Resistenza*, in «Mezzosecolo. Materiali di ricerca storica», 9, 1993, p. 161.
- ¹¹² S. Castro, cit., p. 200.
- ¹¹³ M. Franzinelli, *I tentacoli dell’Ovra*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 623-624.
- ¹¹⁴ S. Castro, cit., p. 207.
- ¹¹⁵ E. Signori, *Repubblicani e giellisti*, cit., p. 161.
- ¹¹⁶ S. Castro, cit., pp. 204-205.
- ¹¹⁷ R. M. Cremonte, cit., pp. 125-126.
- ¹¹⁸ F. Malerba, cit., p. 17.

¹¹⁹ C. Camisa, cit., p. 4.

¹²⁰ Ivi, p. 5.

¹²¹ *Saluto ad Egidio Reale*, «Libera Stampa», 14 aprile 1955.

¹²² D. Carta, cit., p. 227.

Il seme sotto la neve. Per una lettura pedagogica di Ignazio Silone

The seed under the snow. Towards a pedagogical reading of Ignazio Silone

ANGELA ARSENA

The literary production of Ignazio Silone, placed in the heart of the pre-war period and in a political and existential condition that sees him as an exile from Italy, becomes an occasion for a pedagogical reflection related to a possible moral resistance. This resistance, like a seed under the snow (to use a Silonian metaphor), seems to have been planted with prophetic and Christian foresight, with the purpose of being rediscovered today, advantaged by a contemporaneity that deserves to come quickly out of a renewed winter of values. The essay re-reads some of Silone's works in the light of the current ethical and socio-political dynamics, underlining the importance of the return to a reflection that can combine history – understood as the dynamics of the facts really happened – and narrative – intended as a story of the plausible –, in search of a new hermeneutic of the human, explicitly and implicitly oriented to the paideia.

KEYWORDS: TOTALITARIANISM, PAIDEIA, MORAL RESISTANCE, EXILE

L'esilio come categoria filosofica ed esistenziale

Tra il 1923 e il 1945 lo scrittore Secondino Tranquilli, con lo pseudonimo di Ignazio Silone, che poi volle conservare e mantenere sino alla fine, cominciò il lungo esilio politico che lo condusse da Berlino a Barcellona e da qui a Parigi, e infine a Lugano e a Basilea. Proprio durante il soggiorno in Svizzera scrisse la maggior parte delle sue opere, alcune destinate a giornali locali, altre a editori tedeschi.

In fuga dal fascismo, lo scrittore riparò oltralpe quando già avvertiva una certa delusione per la maschera, ben presto tragica, che avrebbe indossato la controffensiva comunista, in dirittura di arrivo verso una metamorfosi che, in pochi anni, avrebbe condotto il mondo dell'Est Europa in una cortina dittatoriale, seppur di diverso colore. Addolorato e deluso, Ignazio Silone si ritrovava nella condizione di un esilio vissuto e sofferto, attraversato come spazio dalle molteplici diramazioni, dai numerosi volti, come in una sorta di prisma esistenziale, e comunque in esilio dalla propria patria, dalla propria lingua, dal proprio partito di appartenenza e soprattutto dall'universo di pensiero nel quale sino al quel momento era vissuto¹.

Quando si ritroverà, anni dopo, a raccontare la genesi dei suoi capolavori nati al confino, Silone non opererà alcuna distinzione tra la propria vita e la vita dei suoi personaggi, in una dimensione esistenziale che dalla rigida regola pirandelliana secondo la quale la vita «o la si vive o la si racconta»², approda direttamente a quella fluida dimensione descritta da Carlo Bo, ovvero di una letteratura come vita³ (e forse viceversa, aggiungeremmo noi):

Nel 1930 mi ritrovavo rifugiato in Svizzera, a Davos, una piccola località celebre in tutto il mondo per i suoi sanatori e le piste per sciatori. Poiché ero lì, solo, sconosciuto, sotto falso nome, scrivere per me divenne l'unico mezzo di difesa contro il terrore dell'abbandono; poiché il tempo probabile che mi restava da vivere non pareva lungo, scrivevo in fretta, con indicibile affanno ed ansia, per fabbricarmi alla meglio quei villaggi, in cui mettevo la quintessenza di me e della mia contrada natia, in modo da morire almeno tra i miei⁴.

In questa produzione quasi catartica e intimamente sofferta prendono vita e forma i protagonisti di *Fontamara* (1930)⁵, di *Vino e Pane* (1936)⁶, di *Il seme sotto la neve* (1941)⁷ e anche quelli di cinque brevi racconti satirici, invero poco noti e che, scritti nel 1934, nella traduzione italiana saranno pubblicati soltanto

nell'opera postuma *Un viaggio a Parigi* (1992)⁸. Nelle vicende narrate, proprio per la graffiante vena ironica che da sempre, in epoche di totalitarismi, si rivela essere l'unica arma efficace dell'intellettuale, si spalanca, a nostro parere, la possibilità di attraversare l'ampia scala delle note stilistiche e teoretiche dello scrittore Silone, e ci si confronta con l'intera gamma dei suoi sentimenti di uomo *sine patria, sine patre, sine matre, sine genealogia*, conforme alla parabola storica del suo tempo, attraversata dalle grandi maree e dalle grandi secche ideologiche del Novecento.

Se i romanzi succitati sono infatti costruiti sul modello delle tragedie greche, dove le dinamiche umane si dipanano e si svolgono come storie corali, grazie anche al peso del valore morale, esplicativo e persuasivo del coro (che in questo caso sembra essere rappresentato da tutti gli abitanti dei borghi abruzzesi, fittizi nel nome, ma non nella descrizione fortemente realistica), nei racconti di *Un viaggio a Parigi* leggiamo il dipanarsi minimo, quasi leggero e dalla voce flebile, di piccole, laceranti solitudini umane che tuttavia rappresentano, al pari della canna sbattuta dal vento nell'intuizione di Pascal, la condizione umana, qui descritta in poche righe, con poche pennellate particolarmente efficaci.

La storia di ciascuna delle novelle ruota attorno ad un singolo destino, intorno alla voce solitaria di un *tragos*, di un capro espiatorio che da solo attraversa l'arena e il palcoscenico della vita, lasciando che la propria esistenza diventi occasione di catarsi altrui, ma non anche occasione per la propria salvezza o il proprio riscatto.

Abbiamo una donna che per denaro piange, ai funerali, per interposta persona, come era consuetudine dei paesi del Mezzogiorno e che, preoccupata per una paventata, imminente fine del mondo, mostra tutta la sua angoscia per la funesta prospettiva di un aggravio ingestibile nella propria lucrosa attività lavorativa, dimentica com'è che la fine del mondo finirebbe fatalmente col coinvolgerla comunque, trascinandola proprio nella categoria dei morti di cui a pagamento piange la dipartita. Abbiamo Aristotele che, a dispetto del nome che porta, è uomo umile e pignolo, che scrive per gli analfabeti del paese lettere d'amore e di protesta, tentando dunque con la scrittura di gestire il caos informe delle emozioni e delle paure paesane. Abbiamo Panerone che dedica la propria vita a dimostrare che la terra è piatta, costruendo una teoria così coerente al proprio interno, così implacabile

nelle sue argomentazioni, da risultare convincente, sino a farlo vivere di rendita come accreditato scienziato, autore *ante-litteram*, diremmo noi, di solide teorie che nulla hanno da invidiare alle odierne e altrettanto diffuse, ancorché virali e virtuali, *fake-news*. In un altro racconto compare un profugo senza nome (o con tutti i nomi del mondo cuciti addosso, diremmo) che viaggia nascosto nella gabbia per cani stipata nel vagone merci di un treno che lo porterà a Parigi, metafora eterna di ogni clandestinità politica ed esistenziale, anche e soprattutto contemporanea. Infine, abbiamo Semplicio, finito per sbaglio e a sua insaputa nelle liste di proscrizione di una dittatura non meglio esplicitata e che, accusato di un reato mai commesso, sarà costretto a scappare dal proprio paese diventando, prima e suo malgrado, un eroe per tutta la sua contrada che lo crederà colpevole e, più tardi, dopo aver goduto dei fasti del suo effimero quarto d'ora di celebrità, finirà con l'abbracciare davvero la via della criminalità, per giungere a morte, dimenticato da tutti e in un'anonima fossa.

Ogni volto umano descritto da Silone sembra essere riconoscibile dal lettore, che vi si imbatte come se già lo avesse visto, come se già avesse incrociato quelle persone e quei destini solitari, nel proprio condominio, nella propria scuola, nel treno che ogni mattina conduce al proprio posto di lavoro. Attraverso questo reciproco riconoscimento, attraverso questo inedito e potenzialmente inesauribile triangolo esistenziale, ermeneutico ed educativo che dall'Autore va al personaggio e da qui al lettore, sembra realizzarsi la segreta aspirazione di Silone che voleva contravvenire alla «legge mercantile della società letteraria⁹» scrivendo all'infinito perché, egli dice,

io potrei benissimo trascorrere la mia esistenza a scrivere e riscrivere sempre la stessa storia, nella speranza che così finirei col capirla e col farla capire, allo stesso modo come nel Medioevo vi erano monaci che passavano l'intera esistenza a dipingere sempre daccapo il Volto Sacro¹⁰.

I poveri come casta letteraria

Ogni personaggio di Silone sembra allora attraversare quella sottile linea d'ombra che allontana dal consesso umano, conducendo nella dolorosa esperienza dell'estraneità: esperienza oltremodo autobiografica.

Inviso sia alla destra sia alla sinistra, Ignazio Silone, «socialista senza partito e cristiano senza chiesa»¹¹ come amava definirsi (aggiungendo dopo persino «insegnante senza scuola»¹²), vivrà per tutta la vita quella dimensione spinoziana di uomo ripudiato da tutte le religioni politiche e da tutti gli universi ideologici. La condizione esistenziale di Silone rimarrà, lungo l'arco della sua esistenza, condizione di intellettuale circondato dal silenzio assordante di una trincea edificata dagli altrui pregiudizi a causa della «dignità dell'intelligenza»¹³ mai rinnegata e alla quale mai abiurerà, e che tuttavia lo porterà ad allontanarsi da ogni forma di potere istituzionale, soprattutto quello comunista nato dalle rovine del dopoguerra, per poter abbracciare, anche soltanto letterariamente e senza padroni o mecenati, il mondo degli ultimi, degli umili e dei contadini della sua terra d'Abruzzo.

Non a caso la sua opera più nota, dal titolo *Fontamara*, è stata tradotta in 27 lingue sin dalla sua prima edizione svizzera, mentre in italiano veniva pubblicata a spese dell'autore e con una fittizia casa editrice: se il resto del mondo accoglieva il romanzo come uno dei più clamorosi casi letterari del secolo, amato da Albert Camus che in esso riconobbe una tensione 'glocale' come diremmo oggi («Guardate Silone. Egli è radicalmente legato alla sua terra, eppure è talmente europeo»)¹⁴, citato da Bertrand Russell e da Graham Greene perché considerato epopea letteraria di «una semplicità e grandiosità omeriche»¹⁵, in Italia invece *Fontamara* (sostenuta all'inizio solo da Ernesto Buonaiuti che volle pubblicarla a puntate sulla sua rivista *Il Risveglio*¹⁶) venne ignorata dalla critica per oltre un ventennio, tanto da suscitare un vero e proprio caso letterario per l'ostracismo esplicito e implicito e celato sotto le etichette di uno stantio 'regionalismo' e di un non meglio precisato 'eccesso di realismo'¹⁷.

Probabilmente dalle delusioni politiche vissute hanno preso forma e volto nella sua scrittura i 'cafoni' che popolano le sue storie e che sono oppressi dall'ingiustizia, dagli abusi del potere e anche dalle calamità naturali, come il terremoto che colpì la Marsica nel 1913 e che deflagra anche nella vita e nella coscienza di Silone, che sotto le macerie perse la madre¹⁸ e che da quel momento inaugurò la sua vita randagia, con lo scopo sottotraccia, in ogni sua successiva interlocuzione letteraria, di operare per una coscienza sociale libera e liberata da ataviche rassegnazioni.

La sua narrazione ha una cifra, per così dire, pedagogica; il suo obiettivo sembra essere un gesto educativo prima ancora che politico, un supporto a quell'impegno per un pacifico capovolgimento dei ruoli e delle ancestrali schiavitù, non in senso hegeliano (invertendo il senso della dinamica servo-padrone per approdare verso la rivoluzione degli uomini), bensì con una valenza eminentemente cristiana, per conseguire una nobiltà di coscienza e d'intenti, lontana dalla miseria e dalla miserabilità d'animo, e quindi lontane da un analfabetismo emozionale insito in ogni abbruttimento causato dalla povertà.

Nelle sapienti mani letterarie di Silone, l'espressione 'cafone' venne introdotta nella letteratura con quel tratto di naturalezza e determinazione che permetterà di aggiungere questa parola, ricca di implicazioni sociali ed economiche, alla già lunga schiera dei 'miserabili' di Hugo, dei 'vinti' di Verga, delle 'anime', ancorché 'morte', di Gogol, degli 'umiliati e offesi' di Dostoevsky, dei 'carusi' di Pirandello. Così l'espressione 'cafone' viene definitivamente capovolta nel suo significato ingiurioso per diventare appellativo quasi aristocratico, appellativo di una casta¹⁹. Del resto, anche lo scrittore amava definirsi orgogliosamente 'terrone', invitando sempre l'interlocutore a impadronirsi delle parole offensive, ad accoglierle come dono per poi disinnescarle nella loro carica di violenza e di odio²⁰. Si tratta di un gesto davvero rivoluzionario, di appropriazione di un bene, non in senso plastico e concreto (come poteva essere la rivendicazione socialista nei confronti della proprietà), ma nel senso di appropriazione morale di un diletto, operazione del tutto paragonabile a quella evangelica del porgere l'altra guancia.

Silone non negherà e non nasconderà la sua origine meridionale, non negherà la sua appartenenza cristiana, non negherà neppure la sua profonda avversione per il fascismo e la sua critica per l'ideologia comunista²¹, esponendosi per questo alla censura, al diletto, all'esilio, ma dando sempre un senso alle sue appartenenze, sia nella gestione della sua quotidianità sia nell'orientamento esistenziale, come prospettiva futura, consapevolmente in sintonia con le sue solide radici.

Nel romanzo *Il seme sotto la neve*, Ignazio Silone fa dire a donna Maria Vincenza, nonna del protagonista fuggiasco ed esule, parole di conforto, ma anche parole di forte appartenenza culturale e umana, la sola che sappia e

possa fondare e forgiare il futuro di una persona: «nelle avversità di ogni genere che hai dovuto sopportare tu non hai ceduto perché non sei stato solo a resistere, ma nelle tue ossa hanno resistito con te i tuoi antenati»²². In questa genealogia che si annida nelle ossa ritroviamo l'essenza dei gesti letterari, teoretici, politici ed educativi di Silone, come accade nelle grandi narrazioni epiche e anche religiose dove il richiamo alla discendenza ci offre le coordinate nelle quali va a inserirsi la storia (spesso nobile moralmente) e della quale, come lettori e ascoltatori, ci disponiamo a raccogliere il significato.

I 'cafoni' di Silone vengono da lontano, stretti a doppio nodo da un discorso antico e autentico che parla la voce degli antenati, di coloro che, sebbene nati prima, restano sempre ultimi, tanto nella vita, quanto sul palcoscenico della storia.

Essi rappresentano l'anima remota, originaria e genuina del popolo italiano, capace di una resistenza autentica, ossia come azione di liberazione dell'umano, come dimensione che interroga prima la cura della persona²³ e poi la dinamica politica, militare, passando dalla valenza ermeneutica di chiarificazione della vita contadina del Novecento, apparentemente periferica, distante e afasica. Quando gli Alleati sbarcarono in Sicilia e di lì ad Anzio, i libri di Silone, scritti in esilio tra il 1930 e il 1937, già noti anche oltreoceano – anzi, soprattutto oltreoceano – e tradotti intanto in molte lingue, avevano a quel punto insegnato all'opinione pubblica mondiale a distinguere tra il potere falsario e arrogante e il popolo italiano eroico e pronto a riallacciare il suo antico discorso, a sciogliere il nodo della libertà, e ricostruire un percorso tragicamente interrotto fra tragiche illusioni ed infidi inganni.

Silone si era fatto interprete di quel percorso rovinosamente interrotto e più ancora di quel seme di libertà piantato e dimenticato, come egli scrive, e che non può che dar vita a un fiore semplice perché soltanto i fiori semplici sanno amare la libertà.

La sua scrittura è asciutta, senza manierismi, priva di deviazioni barocche, pur senza mai diventare rozza e nemmeno dialettale (in senso deteriore), esattamente come «quella bellezza propria dell'arte selvaggia che ama la libertà²⁴» e che non è al servizio di alcun padrone.

Dal brigantaggio morale alla resistenza morale

Dopo essere stato respinto dalla metodologia ortodossa e comunista del periodo bellico e post-bellico e dopo aver subito le ritorsioni fasciste, Ignazio Silone, tornato socialista e autenticamente convertito alla religione semplice della sua infanzia, poté in occasione della Liberazione rientrare in Italia, trovandosi ancora una volta dinanzi a un bivio esistenziale e morale, poi straordinariamente raccontato, in maniera allegorica, nell'opera *L'avventura di un povero cristiano* (1968)²⁵. La vicenda ivi narrata – quella di papa Celestino V, che volle abbandonare il soglio pontificio per ritornare alla semplicità ascetica – diventerà nel suo racconto paradigma universale della scelta, del salto di quella categoria eminentemente cristiana, della decisione, che ha già nella sua radice etimologica il senso della recisione, del taglio definitivo e irreversibile. L'Autore, posto di nuovo dinanzi alla scelta di un impegno attivo ed elettorale (era a quel punto corteggiato sia dalle nascenti democrazie occidentali sia dal nuovo partito socialista democratico, che lo volevano fortemente come loro *leader* storico, *testimonial*, diremmo oggi, di una ben precisa causa e ragione politica) opta rigorosamente per il 'gran rifiuto' (e non per ignavia, come vuole la lettura dantesca della vicenda di Celestino V²⁶), aderendo per sempre e incondizionatamente alla causa e alle ragioni della letteratura, sacrificando la sua intelligenza politica sull'altare dei compiti ben più sottili e segreti di un'intelligenza narrativa, così prossima, a suo dire, al mistero divino.

Come tutte le spine dorsali intellettuali dritte e non opportunisticamente ricurve²⁷, Silone avvertì tutto il disagio di una stagione culturale e politica sicuramente difficile. Era «il tempo della malafede», come avrebbe scritto Nicola Chiaromonte²⁸ e Silone si sentiva come un *paria*, un fuori-casta, un intoccabile, proprio per quella politica culturale comunista che costruiva le fondamenta di un solido edificio identitario ampiamente frequentato e destinato a svettare a lungo: colpevole di aver svelato, con circa venti anni di anticipo, gli orrori, gli errori e le perversioni (anche concettuali) di ogni dogmatismo ideologico, Silone fu circondato dall'eco di una campagna di minimizzazione della sua opera, se non addirittura di censura che ebbe come risultato il riconoscimento tardivo da parte dell'opinione pubblica italiana.

La sua scrittura, a metà strada fra tra la *fictio* e la realtà, si fa contenitore di un'inesauribile verità storica e di

un'altissima funzione educativa²⁹: il nome del paese protagonista dell'omonimo romanzo *Fontamara* non esiste se non nella scrittura di Silone («mi fabbricai da me un villaggio col materiale dei miei sogni»³⁰, egli scrive anni dopo, raccontandone la genesi), eppure al centro della Marsica, «a settentrione del prosciugato lago del Fucino, proprio al centro della valle, a metà costa tra le colline e la montagna³¹», esiste un borgo in tutto simile al luogo descritto nel romanzo. Questo straniamento che il lettore vive dinanzi a un *setting* letterario falso nel nome, ma vero nelle sembianze e persino nelle coordinate geografiche, addirittura oggi ben rintracciabili e identificabili (come rintracciabili e identificabili, quasi visitabili e attraversabili, sono la Vigata siciliana di Camilleri, o la Macondo colombiana di Gabriel García Márquez, o la Nofi campana di Domenico Rea), consente uno slittamento di significati e un accesso privilegiato a un mondo uguale a se stesso in tutte le latitudini, ovvero il mondo dei poveri, degli ultimi, dei diseredati: essi stanno, scrive Silone, «sulla faccia della terra come nazione a sé, continente a sé eppure non si sono visti mai due poveri del tutto identici»³².

Su questo teorema letterario dell'unicità del povero, che contiene come corollario anche l'unicità di ogni essere umano, Silone costruisce l'impalcatura formale e stilistica di un mondo che non ha soltanto una propria apparenza fenomenica o empirica, ma ha innanzitutto sostanza di resistenza morale e sta o dovrebbe stare a fondamento di quella politica dei valori e che entra di fatto e di diritto nel racconto della nascita della Repubblica. Un racconto che probabilmente non scomoda il testo di storia (proprio perché *Fontamara* e i suoi abitanti non esistono), ma scomoda senz'altro quella che Romano Guardini chiama «l'atmosfera pedagogica di una nazione»³³ e alla quale i nostri giovani e le nostre scuole avrebbero oggi bisogno di ritornare con sguardo storico e «attitudine poetica»³⁴, per risanare un'epoca come la nostra caratterizzata da una diffusa e drammatica amnesia dei valori, per risanare un tempo presente che sembra uscito fuori dai cardini dell'etica e talvolta anche del buon senso.

Ciò che Silone mette in risalto è l'analisi precisa, puntuale e simpatetica del complesso fenomeno della resistenza morale al male politico, rappresentato in varie forme, sia dai totalitarismi novecenteschi di destra e di sinistra sia dalla miseria nella quale sono lasciati tutti i poveri del mondo, e che porta il lettore dinanzi alla prospettiva di un

riscatto futuro che, come seme sotto la neve, avrà presto modo e tempo di germogliare, se ci si piega su di esso con cura, premura ed attenzione.

Il paese fittizio di Silone ha tutte le caratteristiche di una futura città di Dio agostiniana dove viene riformulato il rapporto tra *ethos* e *polis*³⁵, dove vengono messe in discussione tutte le ortodossie ideologiche e filosofiche in nome di una semplicità di gesti e di mente del tutto simile alla semplicità auspicata nel Vangelo e dove non si fa atto di fede nei confronti del Cesare di turno o di realtà politiche fatalmente transitorie ed effimere, ma si anela a una cittadinanza che corrisponde a una condizione spirituale in cui si gioca la salvezza di ogni individuo³⁶.

La potenza rivoluzionaria di questi esercizi di autentica democrazia che non partono da un sommovimento politico, ma da un viaggio morale che ciascuno compie dentro di sé, deflagra in tutte le pagine di Silone, anche in quelle che terminano con la disfatta e l'esilio, come nel romanzo *Una manciata di more* (1952). Una donna vecchia e stanca dice al protagonista, che torna deluso da Mosca dove credeva di scaldarsi al sol dell'avvenire e dove invece ha vissuto in massimo grado l'aridità morale e spirituale delle cerimonie politiche del partito:

hai l'aria stanca di chi torna da un lungo viaggio e si ritrova al punto di partenza. A scuola non ti hanno insegnato che la terra è rotonda? - Sì, me lo avevano insegnato. Ma anche chi torna da un lungo viaggio non è più la stessa persona e anche il luogo da cui partì non è più lo stesso³⁷.

Silone racconterà spesso questa sua esperienza del partire e del ritornare e confiderà quanto sia oltremodo difficile spiegare a chi non si è mai mosso questa metamorfosi del sé e del mondo attorno a sé. Per questo si affida volentieri all'aneddoto di un navigatore spagnolo che quando si trovava in alto mare era solito cantare un'antica canzone; un giorno, tornato a casa fra i suoi parenti, venne invitato a cantare la sua abituale canzone, ma a questo invito egli rispose «impossibile: io canto la mia canzone soltanto a quelli che vengono con me in alto mare»³⁸.

I personaggi di Silone, che il lettore incontra nel mare burrascoso di ogni ideologia politica e che sono animati da una sorta di nomadismo (o forse, brigantaggio) morale, non sono mossi da un universo di idee politiche nel senso contemporaneo del termine: essi non hanno strategie o obiettivi, ma hanno la sola indicazione, che viene dalla propria coscienza, da quel mondo morale che è

esclusivamente interiore, avrebbe detto Kant, di fare quello che è giusto fare nel 'qui ed ora'. E quello che è giusto fare nel qui ed ora, ovvero al largo del mare esistenziale che prima o poi si attraversa, corrisponde spesso al gesto di dare soccorso al naufrago o da bere all'assetato oppure conforto e asilo al prigioniero, accogliendo in casa un fuggiasco affamato senza nemmeno chiedergli il nome (come accade spesso nella narrazione di Silone), correndo persino il rischio che sia un bandito o un brigante³⁹, perché la vita, nella penna siloniana, coincide con la possibilità di affiancarsi a un viandante nel lungo cammino, diventando viandante tra i viandanti, navigatore tra navigatori oppure 'cafone' e 'terrone', tra i 'cafoni' e i 'terrone', in una prospettiva che sembra una sintesi efficace tra quello slancio paolino di chi si fa «giudeo con i giudei, greco con i greci, debole con i deboli⁴⁰» e probabilmente quello spirito che viene dalla lunga frequentazione che Silone ebbe sin da adolescente con don Orione⁴¹.

L'etica di Silone non corrisponderà mai ad un'irraggiungibile utopia futura, ma corrisponde a uno sforzo e a una lotta quotidiana per un radicamento concreto nel tempo presente e trova il suo effettivo riferimento in una ben precisa realtà politica. Se infatti il contenuto della dirittura morale (ed evangelica, diremmo) rimanesse lontano e distante da un'azione concreta e se non attraversasse, come uno spillo può attraversare un gomito, tutte le sfumature del presente, traducendosi così in fatti tangibili orientati alla cura dell'umano e alla sua comprensione in senso empatico, teoretico e politico, allora si innescherebbero inevitabilmente le condizioni per una crescita educativa e formativa non «nella scuola della libertà» ma in quella che Silone chiama senza mezzi termini «la scuola dei dittatori»⁴².

Un seme sotto la neve dei totalitarismi

Nell'universo teoretico siloniano si evidenzia fortemente la differenza tra l'orizzonte politico di un eterno machiavellismo e l'orizzonte di una resistenza morale nel significato di una ben precisa modalità di tensione tra imperativo ipotetico e imperativo categorico in senso eminentemente socratico e kantiano. Per la tradizione machiavelliana, che tanta fortuna ha avuto nelle dinamiche novecentesche sia italiane che europee, la politica è appiattita sugli imperativi ipotetici assurti al

rango di imperativi categorici, in cui l'unica forma di giudizio, l'unico ambito della ragione giudicante sembra restringersi claustrofobicamente alla singola formula 'se...allora...' piegata a un utile immediato. Non c'è nulla, in questo limitato orizzonte, che si possa elevare alle altezze del dovere assoluto, cristiano o laico che sia. Di assoluto c'è soltanto il fine ultimo dell'azione politica, subordinata anch'essa in quanto strumentale, in quanto semplice mezzo per il conseguimento di uno scopo. Un agire razionale siffatto non interroga l'intimo del soggetto, ma soltanto i suoi scopi, rivelandosi logicamente, formalmente coerente, ma fragile, come fragili sono i valori senza radice e Ignazio Silone, attraverso il gioco di specchi e di anime che solo la letteratura può regalare, mette in luce proprio queste intrinseche fragilità a dispetto di una sbandierata efficienza. A *Fontamara* gli abitanti vivono l'irruzione di un potere nuovo che sotto la falsa promessa di un maggior ordine non esita a ricorrere alla violenza e all'abuso in nome della legge.

La storia di *Fontamara*, borgo di soli villani dove non c'è neppure un parroco, è una grande allegoria della brutalità di sistemi politici coerenti nella forma, nelle disposizioni, nelle grida manzoniane, ma privi della consapevolezza che soltanto la persona è il luogo della manifestazione dell'assoluto, il punto di fuga verso cui convergono, nella grande tela prospettica del mondo, le linee valoriali. Allora questa consapevolezza, secondo Silone, può venire soltanto da una dimensione politica, pedagogica e pratica che affondi le sue radici nel Cristianesimo.

In un tempo di bufere ideologiche, come le bufere di neve che si abbattono sui monti abruzzesi che tante volte vengono descritte nei suoi romanzi, Ignazio Silone, dalla sua condizione di esule – di esule esistenziale – ha saputo, con i suoi personaggi e le sue storie, piantare nel gelo morale del ventennio fascista⁴³ un seme che forse oggi, in tempi di rinnovato (e scontento) inverno di valori, potrebbe e dovrebbe essere riscoperto, curato e aiutato a crescere come pianta rigogliosa, perché il freddo che si sta insinuando nei rapporti interpersonali, a causa di nuovi e inediti totalitarismi, non debba avere l'ultima parola.

ANGELA ARSENA
University of Foggia

¹ Iscritto al partito socialista nel 1915, Ignazio Silone prima collabora e poi dirige fogli di lotta proletaria, organizzando scioperi e occupazioni di terre, combattendo il nascente fascismo agrario. Conosce Antonio Gramsci, aderendo poi al Partito Comunista nel 1921, nel periodo della più grave reazione fascista contro il partito comunista; in seguito all'arresto del carissimo fratello, ripara in Svizzera. Ed è proprio la sua vita di esule, che ha descritto soltanto in parte, a renderlo prima testimone scomodo e pericoloso e poi vittima della Quarta Internazionale. Non volle mai avallare la giustificazione togliattiana della tragedia delle purghe staliniane, e questo lo isolò nel suo partito facendolo sentire un «rivoluzionario tradito da una rivoluzione che uccide i suoi uomini migliori» e spingendolo definitivamente ad abbracciare la sua vocazione di scrittore, incoraggiato dagli eventi a testimoniare per quella grande parte di proletariato oppresso, ovvero i contadini, in mezzo ai quali era nato e di cui adotterà il linguaggio arcaico e cristiano. Per la biografia di Silone si rimanda qui all'opera autobiografica I. Silone, *Uscita di sicurezza*, Mondadori, Milano, 1965.

² L. Pirandello, *Saggi, poesie e scritti vari*, Mondadori, Milano, 1977, p. 1037.

³ C. Bo, *Letteratura come vita*, Rizzoli, Milano, 1994.

⁴ L. D'Eramo, *Ignazio Silone*, Castelvevchi, Roma, 2014, pp.60-61.

⁵ I. Silone, *Fontamara*, Mondadori, Milano, 1949.

⁶ Id., *Vino e Pane*, Mondadori, Milano, 1955.

⁷ Id., *Il seme sotto la neve*, in *Romanzi e Saggi*, vol. I, Mondadori, Milano, 1998.

⁸ Id., *Un viaggio a Parigi*, Fondazione Ignazio Silone, Pescina, 1992.

⁹ Id., *Vino e Pane*, cit., p. 11.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ AA.VV., *Socialista senza partito, cristiano senza chiesa*, Edizioni Paoline, Alba, 1974. Per un altro spirito libero del suo tempo, Andrea Caffi, la critica adopererà l'appellativo di *socialista irregolare* Cfr. G. Bianco, *Un socialista irregolare, Andrea Caffi: intellettuale e politico d'avanguardia*, con Introduzione di A. Moravia, Lerici, Cosenza, 1977.

¹² I. Silone, *Severina*, in *Romanzi e saggi*, vol. II, Mondadori, Milano, 1998, p.1485.

¹³ G. Leone, *Ignazio Silone scrittore dell'intelligenza*, Atheneum, Firenze, 1996.

¹⁴ Cit. da R. Contarino-M. Tedeschi, *Dal Fascismo alla Resistenza*, Laterza, Bari, 1980, p. 135.

¹⁵ Si rimanda qui a M. N. Paynter, *Ignazio Silone: Beyond the Tragic Vision*, University of Toronto Press, Buffalo, 2000, pp. 22-24.

¹⁶ E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, p. 556.

¹⁷ Si veda A. Vitti, *Ripensare il neorealismo*, Metauro, Fano, 2008, pp. 279 e ss.

¹⁸ I. Silone, *La coperta abruzzese*, Aracne, Roma, 2004.

¹⁹ Cfr. G. Vico, *L'avvento educativo dei «poveri cristi»*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

²⁰ F. De Core - O. Gurgo, *Silone, un alfabeto*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2003, pp.28-32.

²¹ G. Rigobello, *Ignazio Silone*, Le Monnier, Firenze, 1975.

²² I. Silone, *Il seme sotto la neve*, in *Romanzi e Saggi*, cit., p. 567.

²³ Cfr. J. M. Esquirol, *La resistenza intima. Saggio su una filosofia della prossimità*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano, 2018.

²⁴ Cit. in V. Esposito, *Silone, vent'anni dopo (ricognizioni e prospettive critiche)*, Amministrazione Provinciale, L'Aquila, 1998, p.147.

²⁵ I. Silone, *L'avventura di un povero cristiano*, in *Romanzi e Saggi*, vol. II, cit.

²⁶ «Poscia ch'io v'ebbi alcun riconosciuto, / vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece il gran rifiuto», scrive Dante Alighieri nel girone degli ignavi, *Inferno*, III, vv.58-60, in N. Sapegno (a cura di), *La Divina Commedia, Inferno*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p.52.

²⁷ Cfr. O. Curgo - F. De Core, *Silone: l'avventura di un uomo libero*, Marsilio, Venezia, 1998.

²⁸ N. Chiaromonte, *Il tempo della malafede*, in «Il Ponte», 1952, pp. 1237-1241 ed ora in *Il tempo della malafede ed altri scritti* (a cura di V. Giacobini), Edizioni dell'Asino, 2013. I rapporti personali fra N. Chiaromonte e I. Silone meriterebbero un approfondimento. Ci basti qui ricordare I. Silone, *Ricordo di Chiaromonte*, in M. Chiaromonte (a cura di), *Nicola Chiaromonte, Scritti politici e civili*. Con Introduzione di L. Valiani, Bompiani, Milano, 1976.

²⁹ Per una disamina della «funzione educativa della finzione» si rimanda qui a J. Bruner, *La costruzione narrativa della realtà*, in M. Ammaniti - D. Stern (a cura di), *Rappresentazioni e narrazioni*, tr. it., Bari-Roma, Laterza, 1997, pp. 17-42; R. Odin, *Della finzione*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano, 2004.

³⁰ I. Silone, *Uscita di sicurezza*, cit., p. 30.

³¹ Ibidem.

³² G. Spadolini (a cura di), *Symposium Ignazio Silone in Svizzera*, BCL ed., Lugano, 1993, p.26.

³³ R. Guardini, *Le età della vita: loro significato educativo e morale*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano, 2006, p. 94.

³⁴ M. Musaio, *Pedagogia del bello. Suggestioni e percorsi educativi*, FrancoAngeli, Milano, 2007, p.179.

³⁵ Sul rapporto tra *ethos* e *polis* si veda L. Mortari, *Spiritualità e politica*, Vita e Pensiero, Milano, 2018.

³⁶ Per una disamina della nozione di cittadinanza, intesa in questa accezione si rimanda qui a E. Butturini, *Tradizione cristiana e cittadinanza di pace*, in S. Chistolini (a cura di), *Cittadinanza e convivenza civile nella scuola europea: saggi in onore di Luciano Corradini*, Armando, Roma, 2006, pp. 61-74.

³⁷ I. Silone, *Una manciata di more*, in *Romanzi e Saggi*, vol. II, cit.

³⁸ I. Silone, *La coperta abruzzese*, cit., p.51.

³⁹ Cfr. N. Bobbio, *Disobbedienza civile*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet, Torino, 1998, pp. 317-329.

⁴⁰ 1 Cor. 9, 19-23.

⁴¹ G. Casoli, *L'incontro di due uomini liberi: don Orione e Silone*, Jaca Book, Milano, 2002.

⁴² I. Silone, *La scuola dei dittatori*, Mondadori, Milano, 2018. Si veda anche I. Silone, *Il fascismo, origine e sviluppo*, Mondadori, Milano, 2016. In ogni caso, per una disamina più ampia dei rapporti tra etica e politica si rinvia a G. Serio, *Etica e politica, un dialogo necessario nella società disorientata e nella scuola in trasformazione*, Armando, Roma, 2014.

⁴³ Si veda F. Cambi, *Antifascismo e Pedagogia (1930-1945): momenti e figure*, Vallecchi, Firenze, 1980, pp. 28-31.

Il cinema didattico di Roberto Omegna tra propaganda fascista e divulgazione scientifica

Roberto Omegna's educational cinema between fascist propaganda and science divulgation

LIVIA ROMANO

The following paper is about the scientific and educational movies produced by Roberto Omegna for the "Istituto Luce" during the fascist period. Through the analysis of the Omegna's documentaries two different perspectives are revealed: the positivistic view of the scientist and the ideologist view of the fascist regime that tried to manipulate the scientific films in support of its political propaganda. Omegna was the pioneer of a pedagogy that wanted to convey in the new generations the importance of scientific progress.

KEYWORDS: FASCISM, CINEMA, DOCUMENTARY, SCIENCE, EDUCATION

L'Istituto LUCE nel progetto pedagogico-totalitario di Mussolini

Nel 1926 nasceva l'Istituto LUCE, un ente morale nazionale a cui veniva assegnato il compito di produrre pellicole dal chiaro intento pedagogico: era stata sufficiente la visione di pochi minuti di documentario sull'attività di governo dal titolo *Dove si lavora per la grandezza d'Italia* di Mario Albertelli, per convincere Mussolini delle enormi possibilità propagandistiche ed educative del cinema che era da considerarsi «l'arma più forte»¹, poiché capace di «governare lo sguardo» degli spettatori².

L'idea di dar vita ad una produzione sistematica di film educativi era stata alla base della fondazione, nel 1924, del Sindacato Istruzione Cinematografica (S.I.C.) per iniziativa del giornalista Luciano De Feo, una società anonima che avrebbe dovuto fornire nuovi strumenti didattici finalizzati alla formazione professionale. Il progetto di un cinema *educational*, che promuoveva un incontro tra cinema e istruzione, non aveva però incontrato il favore dei potenziali interlocutori, organismi pubblici e privati che vi preferivano il cinema *theatrical*,

di svago e di evasione³. L'incontro tra De Feo e Mussolini, avvenuto grazie alla mediazione del marchese Giacomo Paolucci di Calboli Barone, allora capo di gabinetto agli Esteri, diede una nuova direzione al S.I.C. che Mussolini, vedendo nel cinema uno strumento finalizzato non tanto all'istruzione tecnica quanto al consolidamento del consenso popolare intorno al regime, trasformava da società anonima privata in Società di Stato per la produzione cinematografica, rinominandola L'Unione Cinematografica Educativa (L.U.C.E.)⁴. È stato notato come il LUCE facesse «da battistrada ad una serie di interventi dello Stato – sempre più frequenti dagli anni Trenta in poi – sull'assetto proprietario di organismi volti alla formazione-informazione-comunicazione, prendendo le mosse da aziende private in crisi da salvare, per farle confluire in un disegno, sempre meno casuale, di presenza forte dello Stato», espropriandole e «nazionalizzandole», al fine di piegare il cinema educativo e culturale all'interesse pubblico⁵.

Le moltissime pellicole che l'istituto produsse nell'arco del ventennio, conservate presso l'archivio LUCE e oggi consultabili online⁶, costituiscono delle fonti storiche preziose e finora trascurate per ricostruire il programma

pedagogico totalitario alla base della «dottrina fascista»⁷ che, tra la fine degli anni Venti e la metà degli anni Trenta, progettava la trasformazione del fascismo in Stato totalitario⁸.

Si tratta, infatti, di documenti che testimoniano la diffusione di pratiche che Mussolini, attraverso «l'occhio del regime»⁹, utilizzava per educare le masse popolari alla nuova italianità, al culto del duce e alla grandezza del fascismo¹⁰. Veniva messa in campo una politica culturale e mediologica del consenso che faceva del cinema un'arte popolare e di massa capace di agire, attraverso un uso strategico delle immagini in movimento, su opinioni, gusti, valori, atteggiamenti, stili di vita, che venivano orientati secondo l'ideologia del fascismo, una politica supportata dall'istituzione nel 1922 dell'Ufficio Stampa della Presidenza del Consiglio, trasformato nel 1925 in Ufficio Stampa del Capo del Governo, nel 1934 in Sottosegretariato di Stato per la Stampa e la Propaganda, nel 1935 in Ministero e nel 1937 in Ministero della Cultura Popolare¹¹.

Fin dalla sua istituzione, il LUCE era stato riconosciuto dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri come una società di cui dovevano servirsi i Ministeri dell'Economia, delle Colonie e degli Interni «ai fini di educazione, istruzione e propaganda»¹². Ma il principale destinatario delle sue produzioni era il Ministro della Pubblica Istruzione, che Mussolini invitava, con una lettera ufficiale del 14 luglio 1925, «a mettere a punto “un programma completo [...] per la introduzione del cinematografo nelle Scuole Medie”», mentre le singole regioni avrebbero affrontato «la questione del cinema come mezzo ausiliario di insegnamento nelle scuole primarie»¹³. Erano i primi passi di un programma politico e pedagogico di progressiva fascistizzazione della scuola che avrebbe raggiunto il suo culmine col ministro Giuseppe Bottai, il quale, nel suo documento programmatico del 1939 *La Carta della scuola*, avrebbe introdotto nelle aule scolastiche il cinema quale importante sussidio didattico¹⁴.

Va sottolineato come l'Istituto LUCE nascesse con l'intento di produrre film a carattere prevalentemente didattico e propagandistico, cinegiornali e documentari. Il cinegiornale, un notiziario filmato con cui, dal 1926, obbligatoriamente doveva iniziare ogni spettacolo cinematografico, trasformò Mussolini in un divo di cui veniva esaltata l'immagine di uomo poliedrico:

così come gli eroi delle vecchie comiche pendolavano da un mestiere all'altro, il duce fu servito in una varietà di versioni, presidente del Consiglio dei ministri, nei campi di Romagna, in famiglia, a cavallo nel parco di Villa Torlonia, alla trebbia, sportivo, nuotatore, pilota, arringatore, automobilista, motociclista¹⁵.

Lo scopo dei cinegiornali era pertanto quello di fascistizzare gli italiani, formandoli alla nuova italianità attraverso la costruzione di una mitologia mussoliniana e di un'iconologia divistica¹⁶:

il mito del Duce – dice a tal proposito Brunetta – penetra anche nella sala cinematografica e si costituisce come unico autentico mito divistico autarchico a cavallo degli anni Trenta [...]; l'identificazione di Mussolini con i valori di italianità è totale, sia per quanto riguarda la propaganda interna sia per quanto si riferisce alla trasmissione di questa immagine sul piano internazionale¹⁷.

Oltre che ideologizzare le masse popolari, si voleva diffondere l'immagine di un'Italia pacificata e in cammino verso la modernizzazione, nascondendo quella povera e sottosviluppata¹⁸.

Era però il documentario ad essere considerato, più dei cinegiornali e dei film di finzione, «un cinema dotato di un *proprium* educativo», che si offriva come un'eccezionale «arma culturale»¹⁹ al servizio dell'autorità statale, come «un precettore, un pedagogo, un propagandista» capace di «plasmare i comportamenti degli individui e delle folle»²⁰.

È nel quadro della politica fascista delle immagini a scopo educativo che vanno collocati i documentari di Roberto Omegna (1876-1948)²¹, intellettuale piemontese considerato «uno fra i pionieri del cinema italiano e il pioniere del cinema scientifico in Italia»²², al quale il direttore dell'Istituto LUCE Luciano De Feo affidò nel 1926 la direzione del laboratorio di film didattici e scientifici²³.

Già conosciuto negli ambienti della cultura cinematografica del primo Novecento e premiato due volte per le originali riprese dal vero (*Caccia al leopardo* del 1908, *La vita delle farfalle* del 1911)²⁴, Omegna si era distinto per gli interessi eclettici e per la produzione di pellicole i cui contenuti riguardavano cronache di attualità, resoconti di viaggi e studi scientifici. È stato notato come i suoi numerosi documentari prodotti

durante il ventennio fascista siano molto diversi da quelli palesemente celebrativi e retorici del LUCE, in ragione del loro carattere scientifico²⁵. Si tratta, infatti, di pellicole che, come tante altre, non rientravano nella politica propagandistica di regime, né erano direttamente «orientate al controllo politico del popolo», ma erano invece frutto di un lavoro svolto con professionalità e competenza di settore²⁶. Tale ipotesi di lettura suggerisce di riscoprire queste produzioni cinematografiche come documenti capaci di aprire una finestra sul rapporto tra il regime fascista e quegli intellettuali che, pur avendo accettato di lavorare al suo servizio, non si identificavano del tutto con la dittatura. A questo proposito, nel 1949 Virgilio Tosi chiariva che Omegna non era stato mai un convinto fascista, come invece la stampa del tempo voleva far credere²⁷, e che la sua posizione riguardo al regime era quella di agnostico politico, tesi confermata dal figlio Giuseppe, il quale ricordava come il padre fosse preso, fin dal periodo prefascista, «esclusivamente dalla sua passione di pioniere dell'industria cinematografica, dalle sue realizzazioni tecniche e scientifiche»²⁸. Nel confermare questa tesi, Simone Sperduto, in un recente volume del 2016 dedicato a Roberto Omegna, ribadisce come egli fosse in primo luogo un «uomo di scienza» che, per esempio, «non accettò di prendere parte alla divulgazione delle teorie sulla difesa della razza, mantenendo saldo il suo operato e proseguendo nella consueta autonomia di produzione», interessato unicamente a salvaguardare «l'occhio della scienza» piuttosto che «l'occhio del regime», cercando di sottrarsi ai continui tentativi di manipolazione dei suoi documentari a scopi propagandistici²⁹.

Per fare luce sulla collaborazione tra Mussolini e Omegna occorre riconsiderare il complesso problema storiografico dei rapporti tra il fascismo e gli intellettuali, indagando le ragioni che portarono tanti di loro a «forme di convinta partecipazione e/o di ubbidienza passiva al regime»³⁰. Nel tempo sono state avanzate diverse ipotesi: viene, ad esempio, attribuita all'assenza di una cultura fascista, propria e autonoma, la circostanza che diede la possibilità a molti intellettuali, nonostante i compromessi accettati per quieto vivere, di mantenere «il decoro di una sostanziale “indipendenza dell'anima”³¹; oppure si tenta di riabilitare alcune personalità di prestigio culturale asservite al potere fascista, ipotizzando un loro «antifascismo inconsapevole o segreto»³². Una delle tesi

più note è poi quella proposta da Asor Rosa di un «totalitarismo fascista imperfetto»³³, poiché incapace di elaborare una propria cultura e di andare oltre la semplice imposizione di divieti, censure, incentivi, pressioni³⁴. Si trattava cioè di un regime che, orientando la sua politica in funzione del consenso, lasciava al mondo intellettuale margini di autonomia, creando così le premesse per un futuro dissenso³⁵. Probabilmente, ognuna delle tesi presentate ha una parte di verità, ma ciò che è da comprendere non è tanto il rapporto tra la cultura e il fascismo, inteso nei termini di un confronto tra due entità separate, quanto le forme e i modi della loro influenza reciproca³⁶.

Va comunque ricordato che la censura, già operativa prima dell'avvento del fascismo, esercitava un'influenza sempre più pressante sulla produzione dei film, eliminando preventivamente sul nascere pellicole sgradite al regime o programmandone le scelte tematiche. Inoltre, l'obbligo della tessera del Partito Nazionale Fascista per tutti coloro che lavoravano nell'industria cinematografica, orientava in qualche modo le scelte della produzione e spingeva registi come Omegna ad una sorta di auto-censura e di prudente autoregolamentazione³⁷. In ragione di questo tacito accordo e di una certa tolleranza da parte del regime, nel corso del ventennio, come molti registi e produttori che coltivarono un interesse più estetico e culturale che non piuttosto politico e ideologico, Omegna preferì dedicarsi a produzioni cinematografiche a carattere scientifico, che però il regime tentò sempre di strumentalizzare a proprio vantaggio, con scopi prevalentemente propagandistici.

Il documentario come mezzo educativo nelle pellicole del periodo pre-fascista

Roberto Omegna è un protagonista poco conosciuto della cultura del periodo fascista³⁸, fino a poco tempo fa dimenticato e solo di recente riscoperto per il grande contributo dato alla cinematografia documentaristica e scientifica del Novecento italiano³⁹. Nei vent'anni trascorsi nel laboratorio romano dell'istituto LUCE, egli sperimentò tecniche sempre più sofisticate e produsse film scientifici di altissimo livello, facendo riprese dal vero, «di macro e microcinematografia»⁴⁰. Egli non era solo un regista, termine che peraltro comparve nel corso

degli anni Trenta⁴¹, ma svolgeva indistintamente i ruoli di operatore, realizzatore, sviluppatore, stampatore, tecnico e scienziato che, con la sua «genialità di fantasioso», spesso introduceva varianti di sua invenzione modificando e arricchendo i macchinari e le apparecchiature all'avanguardia di cui il laboratorio era dotato⁴².

In ragione delle sue scelte pionieristiche, sia sul piano tecnologico che su quello contenutistico, gli viene riconosciuto il merito di avere portato il cinema scientifico italiano a livelli simili, o forse superiori, alle produzioni francesi, inglesi e sovietiche⁴³, creando e perfezionando un nuovo genere. Poco o niente si è però detto finora della sua pedagogia indiretta e della vocazione educativa testimoniata dalla preferenza sempre accordata al film documentario, un genere che si era caratterizzato, fin dal suo primo apparire, come pratica educativa che aveva il compito di documentare e divulgare⁴⁴.

A ben guardare, l'intenzionalità pedagogica aveva guidato il lavoro di Omegna fin dal periodo prefascista, quando a Torino, già capitale del cinema italiano, collaborando con la casa produttrice fondata da Arturo Ambrosio, aveva creato i suoi primi cortometraggi⁴⁵. Basta leggere i soli titoli di questi lavori, purtroppo quasi tutti andati perduti, per ricomporre la pedagogia che orientava le sue scelte tematiche: si tratta di ripercorrere, attraverso la visione dei pochi fotogrammi rimasti, le tappe di un cammino di formazione personale che il giovane Omegna aveva intrapreso fin dal 1904. Senza tenere conto di questo percorso, delle scelte che egli aveva fatto a Torino prima di trasferirsi a Roma negli anni Venti, non è possibile comprendere il carattere formativo delle pellicole prodotte durante il ventennio fascista.

Prendendo in esame le produzioni cinematografiche del primo periodo sperimentale in cui, come già detto, prevaleva uno stile eclettico caratterizzato da una molteplicità di interessi, è possibile individuare un motivo costante, un filo rosso che avrebbe attraversato tutto il suo lavoro, ovvero la tendenza a rappresentare il vero. Potremmo dire che i suoi documentari mettevano in campo una pedagogia di stampo positivista che egli non avrebbe mai abbandonato, che presupponeva l'esaltazione della scienza, la neutralità dello scienziato e il desiderio di rappresentare l'oggettività dei fatti. D'altra

parte, la valorizzazione del documentario come «film d'insegnamento» e come pratica educativa indiretta aveva preso corpo nell'ambito di una didattica orientata in senso positivista, che, considerando il cinema uno strumento capace di ampliare le possibilità delle esperienze sensibili, ne faceva un sussidio innovativo ed efficace per favorire l'apprendimento scolastico⁴⁶.

Il documentario del 1908 dal titolo *Neuropatologia*⁴⁷ è un chiaro esempio di questa preferenza accordata da Omegna al paradigma scientifico offerto dal Positivismo: film didattico destinato agli studenti universitari, curato dal professore Camillo Negro, presentava alcuni casi clinici di soggetti con disturbi mentali e neurologici, facendo un chiaro riferimento agli studi di psichiatria del tempo che avevano ricevuto un forte impulso grazie alle ricerche del positivista Cesare Lombroso.

Fra i titoli del periodo torinese prevalgono documentari dedicati ai molti viaggi che Omegna intraprese, dal 1909 al 1912, in territori ancora poco conosciuti come l'Africa, la Cina, l'India, l'Argentina, la Birmania⁴⁸. Si trattava di *réportages* di viaggio che avevano lo scopo di educare al gusto dell'esplorazione, da utilizzare probabilmente come sussidi didattici nell'insegnamento della geografia, il cui compito era quello di promuovere la ripresa della politica di espansione coloniale che si avviava con l'impresa libica (1911-12). Coerentemente con il paradigma positivista, che orientava l'insegnamento della geografia nelle scuole assegnando un ruolo centrale alle immagini, i film di Omegna rispecchiavano l'orientamento politico di quegli anni. Resoconti dei suoi viaggi di esplorazione, così peraltro poco diffusi persino fra gli stessi geografi italiani del tempo⁴⁹, essi avevano anche una natura etnografica, presentando usi e costumi delle popolazioni dei luoghi visitati. Si trattava, a ben guardare, di una reportistica di viaggio funzionale a una ideologia nazionalistica che affidava alla didattica della geografia il compito di definire il rapporto tra «noi e gli altri», tra popoli civili e popoli incivili, presupponendo un'unità nazionale che non corrispondeva alla realtà⁵⁰.

Un'altra serie di documentari aveva carattere giornalistico, trattando di cronaca, di svago e di attualità, con lo scopo di informare su fatti di una certa rilevanza e mostrandoli nel loro svolgersi⁵¹. L'interesse di queste pellicole è storico, culturale e pedagogico: nel periodo prefascista Omegna sperimentava un genere di

documentario già diffuso nella cinematografia occidentale e che avrebbe avuto una lunghissima durata, attraversando diverse stagioni culturali. Era un cinema che, adottato dai ministeri della guerra e dai comandi militari dei Paesi coinvolti nel primo conflitto mondiale e adattato come medium per l'informazione e la propaganda, sarebbe stato in seguito posto al servizio degli stati, totalitari e democratici, e utilizzato anche durante la Seconda guerra mondiale⁵².

Omegna era quindi testimone attivo della nascita e della diffusione del cinema documentaristico, che egli utilizzava come una particolare «forma di iconografia didattica»⁵³, seguendo le suggestioni della pedagogia positivista che, alla ricerca di nuove tecnologie da applicare alla didattica, non poteva che accogliere favorevolmente l'uso dei film nell'insegnamento⁵⁴.

I documentari didattico-scientifici del ventennio fascista

Il Film sul fronte italiano della Prima Guerra Mondiale (1915-16)⁵⁵ rappresenta un vero e proprio spartiacque nelle produzioni di Omegna e registra la presenza di una svolta esistenziale: abbandonati i film geografici e di cronaca, prevalgono invece le pellicole dedicate alle scienze naturali. È probabile che a questa inversione di tendenza avesse contribuito il confronto con le trincee e con gli orrori della guerra, a cui si aggiungeva, nel 1923, la fine della sua collaborazione con l'Ambrosio, di cui da tre anni era direttore tecnico e artistico, a causa della crisi degli anni Venti. Egli, pertanto, trascorse gli ultimi anni torinesi facendo riprese in casa e producendo in proprio documentari destinati alle scuole e dedicati a studi di entomologia, una delle sue passioni giovanili⁵⁶.

Trasferitosi a Roma, Omegna assumeva la prestigiosa direzione del laboratorio del cinema scientifico e didattico del LUCE, dove giungeva a compimento quella svolta avviata all'indomani della guerra, che segnava il passaggio definitivo dalle riprese del mondo sociale a quelle del mondo naturale riprodotte in laboratorio. Si trattava – dice Tosi – di «un angolo tranquillo e isolato in uno stanzone al centro della città ma con le mura spesse dell'antica Roma», un luogo che è stato definito «l'antro del mago»⁵⁷, per sottolineare come questo fosse un rifugio quasi crepuscolare che Omegna aveva scelto per

ripiegarsi nel privato, dedicandosi per vent'anni all'approfondimento della cinematografia scientifica⁵⁸.

C'è a questo punto da chiedersi come mai a Mussolini, dopo i documentari propagandistici e celebrativi, stessero a cuore anche quelli scientifico-didattici e quale fosse il ruolo della divulgazione scientifica nell'orizzonte del programma di fascistizzazione. Per comprendere la natura del rapporto tra il duce e lo scienziato torinese occorre leggere le pellicole del periodo fascista in controluce, assumendo uno stile fenomenologico ed ermeneutico che conduca oltre la superficie, decodificandone il linguaggio e ricercando la verità del messaggio che esse veicolano al di là della censura e delle manipolazioni operate dal regime.

Il primo elemento di questo incontro su cui volgere lo sguardo è di tipo pedagogico e riguarda il comune interesse per le scienze naturali e per il potenziamento del loro insegnamento nelle scuole. La riforma Gentile, col suo taglio dichiaratamente antipositivista, aveva trascurato le materie scientifiche, collocando il liceo scientifico e gli istituti tecnici e professionali in un piano secondario rispetto al liceo classico che privilegiava le materie umanistiche⁵⁹. Negli anni successivi alla riforma, la preferenza per le materie umanistiche era stata messa in discussione non tanto dalle forze della scuola, quanto dal mondo dell'industria più avanzata che esprimeva la preoccupazione che Gentile avesse troppo «sacrificato la domanda di questo settore e i problemi della formazione professionale e di una qualificazione moderna»⁶⁰. La politica scolastica degli anni Trenta fu perciò orientata ad aggiustare quanto nella riforma gentiliana non rispondeva alle richieste del mondo produttivo ed è in quest'ottica che va compresa l'urgenza di riabilitare le discipline scientifiche, che sarebbe stata chiaramente espressa dal ministro Bottai alla fine degli anni Trenta. La *Carta della scuola* del 1939, infatti, rispecchiava il nuovo interesse del fascismo per l'incentivazione del progresso tecnico e scientifico, che si rendeva necessaria alla nuova politica autarchica e di irreggimentazione dell'economia⁶¹. Il ministero Bottai (1936-1943) coincide con il passaggio dell'Italia «da Paese agrario-industriale a Paese industriale-agrario»⁶², in ragione del prevalere di un'economia di guerra a sostegno della politica aggressiva del regime, alla quale la scuola doveva essere adeguata. L'interesse crescente per lo sviluppo della scienza e della tecnica, che sarebbe stato sempre più

finalizzato al potenziamento della nazione, è pertanto una circostanza che di certo favorì la collaborazione tra Omegna e Mussolini.

Dall'analisi delle pellicole presenti nell'archivio LUCE è emerso come esse restituiscano una duplicità di intenti: da un lato presentano tematiche in linea con la politica del regime, da cui erano comunque commissionate, dall'altro lato sembrano avere una vita propria, rispecchiando anche il punto di vista dell'autore. Anche se non è possibile passare in rassegna tutti i documentari del periodo fascista, alcuni esempi sono sufficienti per vedere quanto l'interferenza del regime fosse in azione fin dal primo film scientifico di Omegna: dopo avere ricevuto l'incarico presso il LUCE, egli aveva riproposto, nella programmazione dei documentari scientifici e didattici, i film privati dell'ultimo periodo torinese, tutti dedicati alla entomologia. Queste pellicole testimoniano da un lato un linguaggio scientifico e tecnico attraverso il quale Omegna metteva in campo la sua passione per la scienza e per il progresso scientifico, che conferma il valore altamente educativo dei suoi film; dall'altro lato c'è un linguaggio diverso, perché i filmati passavano al vaglio della censura che faceva delle aggiunte, attraverso le didascalie o la voce fuori campo del commentatore, veicolando così un linguaggio in linea con la retorica fascista.

A tal proposito, il volume di Sperduto si sofferma su questa tendenza a strumentalizzare i film scientifici e didattici di Omegna per fini di propaganda, ricordando i molti articoli che il giornalista fascista Ottorino Cerquiglini vi dedicava in alcuni numeri della «Domenica del Corriere»⁶³. Questi, esaltando l'alto valore istruttivo delle pellicole sugli insetti prodotte dal LUCE, ne dava una personale interpretazione politica, come nel caso di *Vita delle api* (1923-25), un documentario la cui versione originale, prodotta nel periodo prefascista, era stata probabilmente manomessa:

per noi italiani – scriveva Cerquiglini – in tempi come questi di risorto sentimento nazionale, ci sarebbe da fare una questione di nazionalismo anche a proposito dell'utile e sapiente imenottero. [...] Le api offrono il più tipico esempio del regime fascista allo stato di natura. L'ape è dunque fascista della primissima ora⁶⁴.

Mettendo a confronto dati tecnici e stilistici, Sperduto fa notare come l'incoerenza fra alcune parti del film sulle api confermi il tentativo di ingerenza del regime nelle pellicole di Omegna e, al tempo stesso, la loro sostanziale autonomia e l'evidente rigore scientifico⁶⁵. Una tesi che sembra essere confermata da un altro documentario, dal titolo *Vita delle formiche* (1924-31), dove quella delle formiche viene presentata, attraverso molte didascalie, come una società ordinata poiché «retta da un'esatta gerarchia in cui ciascun individuo assolve un suo compito preciso per il bene collettivo»⁶⁶. I due filmati hanno un linguaggio militaristico, esaltano la divisione del lavoro disciplinato, il sacrificio per il bene comune, l'idea di popolo battagliero, lo spirito di solidarietà tra i componenti di una stessa famiglia, la riproduzione e la difesa della razza, tutti temi che sono amplificati dalle didascalie o dal narratore al fine di esaltare, seppur indirettamente, l'ideologia fascista e che accompagnano le immagini di Omegna, che invece si distinguono per l'evidente valore estetico e scientifico.

A ben guardare, tutti i documentari di Omegna prodotti durante il periodo fascista sono da considerarsi fonti che restituiscono da un lato la prospettiva dello scienziato, che era posta al servizio di un cinema educativo, informativo e divulgativo, dall'altro lato la visione politica del regime fascista, che invece era interessato a creare un «cinema educatore», propagandistico e ideologico⁶⁷. Ipotesi interpretativa, questa, che può essere meglio indagata individuando alcuni temi, fra i più ricorrenti nelle produzioni del regista torinese, che si prestavano più di altri ad una facile manipolazione.

Un gruppo di documentari dove è visibile l'ingerenza da parte del regime è quello dedicato a temi relativi al mondo rurale, all'igiene e all'educazione sanitaria: si tratta, infatti, di pellicole che testimoniano le linee della politica totalitaria, ruralistica e assistenzialistica che Mussolini aveva avviato dal 1927 col famoso *Discorso dell'Ascensione*, dove aveva posto in primo piano i problemi della salute fisica del popolo e della difesa della razza: se la pellagra poteva dirsi debellata, – così egli diceva – altre malattie sociali, come la tubercolosi, la malaria «segnavano una recrudescenza»⁶⁸. Era pertanto necessario attuare una politica demografica per arrestare il calo della natalità, considerato un freno all'ascesa della potenza italiana, attraverso una mitologia ruralistica che condannava la città quale luogo di decadenza ed esaltava

la campagna come luogo di solarità, salubrità e genuinità⁶⁹.

Testimonianza di questa politica assistenziale e previdenziale sono alcuni documentari di Omegna dedicati alla bonifica di zone rurali e alla prevenzione delle malattie, in particolare della tubercolosi e della malaria, allora le più temute e diffuse, pellicole dove prevale l'occhio del regime, anche se il linguaggio dello scienziato non ne viene del tutto oscurato⁷⁰.

Una serie di documentari trattavano del lavoro campestre, al fine di ottimizzare la produzione agricola, informando sui pericoli da evitare, ad esempio, riguardo al danno provocato dagli insetti parassiti e nocivi, facendosi portavoce della nota "Battaglia del grano" inaugurata da Mussolini nel 1925⁷¹. *La mosca delle olive* (1931) e *La mosca* (1935), ad esempio, mostravano come questo insetto fosse un pericoloso veicolo d'infezione delle peggiori malattie, tubercolosi, tifo, colera, carbonchio, difterite, febbre maltese, poiché – dice una didascalia – «raccolglie bacteri, trasportandoli e diffondendoli»⁷², mentre l'occhio dello scienziato entomologo si soffermava sulla descrizione dettagliata degli insetti, sull'anatomia e sulle fasi della riproduzione. Anche i documentari dedicati alla lotta contro la malaria, *La zanzara* (1924-31) e *La vita della zanzara* (1940), presentano le due diverse intenzioni, politica e scientifica:

se il primo mostrava tutte le fasi della nascita della zanzara, dalla deposizione delle uova sulle acque stagnanti, da parte della femmina, alla nascita delle larve e alle loro manifestazioni di vita, al mutamento delle larve in ninfe, sino alla trasformazione nell'insetto completo e al suo distacco dall'acqua per il volo, il secondo invece insisteva sulla politica di prevenzione, filmando alcuni uomini intenti alla diserbazione e alla disinfestazione della superficie lacustre⁷³. Pur essendo dedicato principalmente alla vita della zanzara e mantenendo la struttura originaria, il documentario esordiva «con trenta secondi di straordinaria retorica in difesa della salute dei lavoratori della terra» dal terribile insetto che – diceva la voce del narratore – «deturpava la razza e debilitava il fisico e il morale»⁷⁴.

Il documentario sulla *Lotta contro la tubercolosi in Italia* del 1928 sembra, invece, quello maggiormente compromesso dall'ingerenza del regime⁷⁵: dedicato alla "Festa del fiore" organizzata nel 1927 in vari comuni per

la raccolta di fondi a favore della lotta contro la tubercolosi, presenta diverse immagini celebrative tese ad esaltare la crociata antitubercolare che fruttò al Paese due miliardi e duecento milioni di lire. Si sosta a lungo sulle molte opere pubbliche del regime per promuovere la medicina preventiva e la sanità, presentando le pratiche di cura del corpo, un'alimentazione sana, i diversi tipi di sport a cui partecipavano i bambini dell'Opera Nazionale Balilla e le attività assistenziali diffuse nelle zone filmate⁷⁶. A ben guardare, si tratta di un film palesemente propagandistico e didattico, diverso dalle altre pellicole omegnane e più simile a quelle prodotte nello stesso periodo dall'Onmi, l'Opera Nazionale per la protezione della maternità e dell'infanzia, un Ente morale volto «a promuovere e ad ispirare negli uomini e nelle donne il senso vitale della discendenza»⁷⁷, col quale Omegna aveva collaborato nel 1935⁷⁸. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che il documentario fosse frutto di un compromesso tra il regime ed Omegna, il quale forse non sempre poteva sottrarsi a quegli ordini dall'alto che contrastavano con la sua professionalità⁷⁹. Le fonti a disposizione non permettono di confermare con certezza tale ipotesi, tuttavia, come già ricordato, sia le testimonianze di Virgilio Tosi e del figlio Giuseppe, sia l'evidente preferenza accordata da Omegna alle pellicole scientifiche, neutrali rispetto alla politica propagandistica di regime, ne lasciano intravedere una certa fondatezza che comunque andrebbe meglio indagata⁸⁰.

Una tematica sembra poi percorrere i tanti film che il regista torinese dedicava al mondo animale e vegetale, ovvero l'attenzione scientifica per la funzione materna che, nell'orizzonte fascista, diventava una vera e propria ideologia: la «sacralità della madre» faceva, infatti, parte della costruzione «di un prototipo femminile organico al piano totalitario»⁸¹, che richiamava la donna al proprio dovere di «moglie e madre esemplare»⁸².

I film sugli insetti, sui pesci, sulle galline, sui topi, sui fiori e sulle piante, avevano come argomento privilegiato quello della nascita, della germogliazione, della fecondazione, della nutrizione e della crescita: sono famosi i documentari dedicati alla descrizione scientifica e meticolosa della fecondazione del cavalluccio marino, della nascita del pulcino o del canarino, della fioritura di una rosa⁸³. Si pensi, per fare alcuni esempi, alle pellicole dedicate alla vita delle formiche, già ricordate, dove sono

frequenti espressioni come «amore per la mamma, cura e nutrimento della prole» e ai topi bianchi, dove una didascalia dice che «la madre accudisce e allatta i topini»⁸⁴. Nell'ottica fascista, le api, le formiche, la mantide religiosa, la gallina, la femmina del topo, diventavano la metafora della “madre del combattente”, una devota fascista la cui vita veniva spesa al servizio del bene della nazione⁸⁵. Per Omegna si trattava solo di un interesse scientifico per il mistero della vita, ma il regime fascista, guardando al mondo animale e vegetale come ad una metafora di quello umano, rendeva i suoi film strumentali all'ideologia della maternità posta al centro della campagna demografica⁸⁶.

Dall'analisi di alcune pellicole del ricco repertorio di Omegna emerge, pertanto, come egli aggirasse tacitamente il controllo e la manipolazione del regime, privilegiando l'onestà e il rigore scientifico del proprio lavoro⁸⁷. I suoi documentari scientifici e didattici, più che come strumenti di propaganda erano pensati come sussidi didattici per le scuole, dove sarebbero stati proiettati grazie alla diffusione operata dalla Cineteca Scolastica Italiana; essi, pur restituendo in parte la pedagogia propagandistica fascista, sono anche espressione di una tensione educativa di natura positivista che Omegna aveva coltivato fin da giovane, vedendo nell'insegnamento della scienza un modo per condurre le nuove generazioni sulla via del progresso.

Egli tentò sempre di rimanere fedele a sé stesso e alla verità dei fatti che desiderava riprodurre nelle sue pellicole, un desiderio di dire il vero che accompagnò tutta la sua produzione, da quella giovanile a quella della maturità, e che aveva una intonazione pedagogica. Influenzò molti registi e aprì la strada al Neorealismo,

cinema di finzione aderente alla realtà, anche nei suoi aspetti più sgradevoli, riconosciuto come il genere cinematografico didattico per eccellenza⁸⁸.

La stagione della produzione cinematografica documentaristica, che si era avviata con il fascismo, non si concluse con la sua caduta, così come l'Istituto LUCE che vi sopravvisse. La pedagogia documentaristica, di cui Omegna fu il pioniere, continuò ad essere veicolata attraverso i documentari che, grazie alla nascita della televisione alla fine degli anni Cinquanta e al diffondersi di nuovi media nel corso del secondo Novecento, furono sempre più finalizzati a un'educazione di massa⁸⁹.

Tutti i documentari prodotti dalla fine della Seconda guerra mondiale ad oggi sono debitori nei confronti dei film di Roberto Omegna, soprattutto per la natura realistica che caratterizza questo genere di cinema, che è informativo, divulgativo, scientifico, ma anche educativo.

Pioniere del cinema, facilitatore di una pedagogia documentaristica e anticipatamente neo-realistica, egli fu di certo una figura rappresentativa della cultura italiana che, nel corso del ventennio fascista, riuscì ad elaborare idee proprie nonostante la censura e il controllo capillare di una politica totalitaria, che guardava al mondo del cinema e della cultura in chiave strumentale. Dalle considerazioni fin qui svolte, sembrerebbe che il progetto totalitario che prevedeva una fascistizzazione dei film scientifici e didattici, non giunse mai a compimento.

LIVIA ROMANO

University of Palermo

¹ A. G. Muratore, *L'arma più forte. Censura e ricerca del consenso nel cinema del ventennio fascista*, Luigi Pellagrini Editore, Cosenza 2017, p. 23. Si tratta di uno slogan già di Lenin.

² A. Simoncini, *Governare lo sguardo. Potere, arte, cinema tra primo Novecento e ultimo capitalismo*, Aracne, Roma 2013. G. P. Brunetta, *Istituto Nazionale L.U.C.E.*, in *Enciclopedia del cinema*, Treccani, Roma 2003. Sul cinema durante il fascismo si vedano G. P. Brunetta, *Il cinema italiano di regime. Da “La Canzone dell'amore” a “Osessione”*, Laterza, Roma-Bari 2009; F. Faldini, G. Fofi (a cura di), *L'avventurosa storia del cinema italiano da La canzone dell'amore a senza pietà*, Edizioni Cineteca di Bologna, Bologna 2009; D. Manetti, *Un'arma poderosissima. Industria cinematografica e Stato durante il fascismo 1922-1943*, FrancoAngeli, Milano 2012; R. De Berti, *Il volo del cinema. Miti moderni nell'Italia fascista*, Mimesis, Milano 2012.

³ E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila. Storia dell'Istituto Luce*, Istituto Luce, Roma 2004, p. 13.

⁴ Ivi, p. 18. Nel 1926 il LUCE fu nazionalizzato con una legge che ne garantiva il monopolio dell'informazione cinematografica, oltre a sancire l'obbligo di programmare nelle sale il cinegiornale che, dal 1927, fu prodotto insieme ai cortometraggi di carattere educativo-didattico e propagandistico.

⁵ Ivi, pp. 18-19.

⁶ <https://www.archiviolute.com/>.

⁷ Il termine «Dottrina» viene inteso sia in riferimento al testo redatto da Benito Mussolini (*La dottrina del fascismo*, «Enciclopedia italiana Treccani», XIV, 1932) sia in una più larga accezione che riguarda la costruzione di una struttura teorico-ideologica e di una nuova cultura fascistizzata. Cfr. V. Zagarrìo, *L'immagine del fascismo. La re-visione del cinema e dei media nel regime*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 89-90.

⁸ Cfr. M. Argentieri, *Il Luce e il Duce*, «Cinema 60», 1984, XXV, n. 158, p. 56; V. Zagarrìo, *L'immagine del fascismo*, cit., pp. 89-97.

⁹ Così viene definito il LUCE in M. Argentieri, *L'occhio del cinema. Informazione e propaganda nel cinema del fascismo*, Vallecchi, Firenze 1979.

¹⁰ Cfr. D. Calanca, *Bianco e nero. L'Istituto Nazionale Luce e l'immaginario del fascismo (1924-1940)*, Bononia University Press, Bologna 2016; L. La Rovere, «Rifare gli italiani»: l'esperienza di creazione dell'«uomo nuovo fascista», «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 8, 2002, pp. 51-77.

¹¹ V. Zagarrìo, *L'immagine del fascismo*, cit., p. 94. Cfr. P. V. Cannistraro, *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass media*, Laterza, Bari 1975; R. De Felice, *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso*, Einaudi, Torino 1974.

¹² E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila*, cit., p. 24.

¹³ Ivi, p. 25. A. Sardi, *Cinque anni di vita dell'istituto Nazionale LUCE*, Istituto Nazionale LUCE, Roma 1929, p. 8. Cfr. G. P. Brunetta, *Istituto Nazionale L.U.C.E.*, cit.; J. Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del Regime (1922-1943)*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1996; M. Ostenc, *La scuola italiana durante il fascismo*, tr. it., Laterza, Bari 1981.

¹⁴ G. Bottai, *La Carta della Scuola*, Mondadori, Milano 1939. Cfr. R. Farné, *Iconologia didattica. Le immagini per l'educazione: dall'Orbis Pictus a Sesame Street*, Zanichelli, Bologna 2002, pp. 291-334; R. Gentili, *Bottai e la riforma fascista della scuola*, La Nuova Italia, Firenze 1979; D. Pasqualini, *Giuseppe Bottai e la carta della scuola. Una riforma mai realizzata*, Solfanelli, Chieti 2013.

¹⁵ M. Argentieri, *L'occhio del regime*, cit., pp. 38-39. Cfr. M. Cardillo, *Il duce in moviola: politica e divismo nei cinegiornali e nei documentari Luce*, Dedalo, Bari 1983.

¹⁶ G. P. Brunetta, *Istituto Nazionale L.U.C.E.*, cit.

¹⁷ Ivi, p. 47. G. P. Brunetta, *Cent'anni di cinema italiano. Dalle origini alla Seconda Guerra Mondiale*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 180-181.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ R. Farné, *Iconologia didattica*, cit., pp. 292-293; M. Argentieri, *L'occhio del cinema*, cit., p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce. Il cinema scientifico ed educativo dell'Italia fascista*, Herald Editore, Roma 2016.

²² V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, «Bianco e nero», 3, 1979, p. 4.

²³ Direttore generale del LUCE era Luciano De Feo, vicepresidente il marchese Giacomo Paulucci di Calboli Barone e presidente l'ambasciatore Giuseppe De Michelis, senatore del Regno.

²⁴ Le poche immagini ancora consultabili di *Caccia al leopardo* si trovano nel filmato di Virgilio Tosi, *Un pioniere del cinema scientifico. Roberto Omegna 1876-1948*, codice filmato: D035301; *Vita delle farfalle*, codice filmato: M019905, <https://patrimonio.archiviolute.com/luce>.

²⁵ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit.

²⁶ Ivi, pp. 85-86.

²⁷ V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, cit., p. 52.

²⁸ Ivi, p. 54.

²⁹ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., p. 86.

³⁰ G. C. Marino, *L'autarchia della cultura. Intellettuali e fascismo negli anni trenta*, Editori riuniti, Roma 1983, p. 10. Cfr. G. P. Brunetta, *Gli intellettuali italiani e il cinema*, Bruno Mondadori, Milano 2004; A. Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2016.

³¹ Ivi, p. 12. La tesi a cui si fa riferimento è di Norberto Bobbio, *La cultura e il fascismo*, in G. Quazza (a cura di), *Fascismo e società italiana*, Einaudi, Torino 1973, p. 229.

³² Ivi, p. 13.

³³ A. Asor Rosa, *Storia d'Italia. Dall'Unità a oggi*, vol. IV, Einaudi, Torino 2000, pp. 1471-1487. Vedi anche G. P. Brunetta, *Cinema italiano tra le due guerre. Fascismo e politica cinematografica*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 90.

³⁴ D. Guzzo, *Cinematografia*, in C. De Maria (a cura di), *Fascismo e società italiana. Temi e parole-chiave*, Bradypus, Bologna 2016, p. 122. Cfr. A. Venturini, *La politica cinematografica del regime fascista*, Carocci, Roma 2015.

³⁵ V. Zagarrìo, *Cinema e fascismo. Film, modelli, immaginari*, Marsilio, Venezia 2004, p. 14. Una vera simbiosi tra cinema e fascismo non si compì mai, anzi non fu favorita, per motivi di opportunità strategica, nemmeno dallo stesso Mussolini e dai suoi collaboratori, che preferivano trovare una mediazione tra esigenze ideologiche e interessi commerciali. A. G. Muratore, *L'arma più forte*, cit., p. 67.

³⁶ G. C. Marino, *L'autarchia della cultura*, cit., p. 16.

³⁷ A. G. Muratore, *L'arma più forte*, cit., p. 77.

³⁸ Omegna può essere considerato uno di quegli intellettuali che sono stati definiti produttori di cultura di massa o tecnici dell'informazione. Cfr. V. Zagarrìo, *L'immagine del fascismo*, cit., p. 109.

³⁹ Vedi il volume già ricordato del 2016 di Simone Sperduto (*Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit.) che ricostruisce la figura di Omegna come un grande professionista capace di salvaguardare il rigore scientifico dei suoi lavori «senza concedere per sua volontà più del dovuto alla propaganda di regime».

⁴⁰ E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila*, cit., p. 33. Il laboratorio si trovava in via Cernaia, presso le Terme di Diocleziano, accanto al planetario fondato dal 1928.

⁴¹ Sulla scoperta della regia cfr. Ivi, pp. 111-116.

⁴² *Ibidem*. Cfr. anche V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, cit., p. 5.

⁴³ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., p. 100. Sul cinema documentario scientifico e didattico internazionale si veda R. Farné, *Iconologia didattica*, cit., pp. 314-327. Va ricordato che il suo lavoro era coadiuvato da due collaboratori, Gabriele Gabrielian ed Eugenio Bava, tecnici della fotografia.

⁴⁴ R. Farné, *Iconologia didattica*, cit., pp. 292-295.

⁴⁵ La società cinematografica era tra le maggiori dell'epoca; attiva dal 1904, era stata fondata nel 1906 da Arturo Ambrosio e Alfredo Gandolfi. Altre case produttrici torinesi erano la Pasquali e l'Itala. Cfr. S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., p. 37.

⁴⁶ R. Farné, *Iconologia didattica*, cit., p. 293 e p. 316. Il riferimento è a R. Ardigò, *La scienza dell'educazione*, Draghi, Padova 1893.

⁴⁷ Si tratta di una serie di ventiquattro brevi filmati dedicati a casi di Parkinson, paralisi oculari, crisi isteriche ed emiplegie ripresi all'Ospedale Cottolengo di Torino. Si veda il documentario di mediometraggio che Virgilio Tosi ha realizzato nel 1974 dal titolo *Un pioniere del cinema scientifico: Roberto Omegna 1876 - 1948*, cit. Cfr. V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, cit., pp. 20-22.

⁴⁸ Fanno parte di questa serie di documentari: *Traversata del Gran Chaco in Argentina* (1907), *Caccia al leopardo* (1908), *Come si viaggia in Africa* (1909), *Funerale abissino* (1909), *A Massaua* (1909), *Da Massaua a Cheren* (1909), *Matrimonio abissino* (1909), *I nostri Ascari* (1909), *Usi e costumi abissini* (1909), *Elefanti al lavoro* (1912), *Fabbrica di ombrelli in Birmania* (1912), *Feste indiane* (1912), *Funerali cinesi* (1912), *Shanghai* (1912), *Templi indiani* (1912), *Usi e costumi cinesi* (1912), *Usi e costumi indiani* (1912), *Combattimento di galli* (1912), *La città santa* (1912), *Benares, la città sacra* (1912). Cfr. S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., pp. 189-190.

⁴⁹ B. Vecchio, *Geografia accademica e associazionismo geografico tra Ottocento e Novecento*, in G. Bandini (a cura di), *Manuali, sussidi e didattica della geografia. Una prospettiva storica*, Firenze University Press, Firenze 2012, p. 24.

⁵⁰ G. Bandini, *Rappresentazioni della nazione e razzismo nella geografia scolastica tra Ottocento e Novecento*, ivi, pp. 53-67. Documentari di viaggio sarebbero stati prodotti anche dal LUCE durante il ventennio fascista per opera di Mario Craveri, il quale avrebbe intrapreso viaggi di esplorazione in Africa e in Estremo Oriente, in linea con la politica imperialistica e colonialistica del regime. Cfr. E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila*, cit., pp. 103-110.

⁵¹ I titoli di questa serie di documentari sono: *La prima corsa automobilistica Susa-Moncenisio* (1904), *Le manovre degli Alpini al Colle della Ranzola* (1904), *Vedute ed episodi del terremoto di Calabria* (1905), *La seconda corsa automobilistica Susa-Moncenisio* (1905), *Eruzione del Vesuvio* (1906), *Le risaie* (1906), *Inondazione del piacentino* (1907), *Terremoti in Calabria e Sicilia* (1908), *La scuola di cavalleria di Pinerolo* (1908), *Le manovre navali italiane* (1908), *Eruzione dell'Etna* (1911), *Esposizione di Torino* (1911), *Il varo della "Leonardo da Vinci"* (1911).

⁵² R. Farné, *Iconologia didattica*, cit., p. 292.

⁵³ Ivi, p. 330.

⁵⁴ Ivi, p. 293.

⁵⁵ Il film fu riproposto nel 1934 col titolo *Gloria*, codice filmato: D061001, <https://patrimonio.archivioluca.com/>.

⁵⁶ V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, cit., p. 41.

⁵⁷ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., p. 97. L'autore si riferisce ad un articolo del giornalista Ottorino Cerquiglini, *Nell'antro del mago*, «Domenica del Corriere», 1935.

⁵⁸ L'implicito riferimento alla raccolta di poesie, dal titolo *La via del rifugio* (R. Streglio, Torino 1907) pubblicata nel 1886 dal poeta crepuscolare Guido Gozzano, non è casuale. Questi, infatti, era cugino di Roberto Omegna e aveva collaborato alla sceneggiatura del film *Vita delle farfalle*. Cfr. C. A. M. Burdet, *Gozzano, i cugini Omegna e la copertina della "Via del rifugio"*, «L'Escalina», III, 2, 2014, pp. 317-334.

⁵⁹ A questo proposito G. Ricuperati (*Storia della scuola in Italia. Dall'Unità a oggi*, La Scuola, Brescia, p. 124) ricorda come nella scuola di Gentile fosse abolita la storia naturale (tipica scelta antipositivistica) e la sezione fisico-matematica dell'istituto tecnico, in sostituzione della quale era stato creato il liceo scientifico quadriennale. Di fatto, le discipline scientifiche venivano considerate inferiori a quelle umanistiche. Sulla riforma Gentile vedi: G. Tognon, *La riforma scolastica del ministro Gentile (1922-1924)*, in G. Spadafora (a cura di), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Atti del Convegno di Pedagogia (Catania 12,13,14 dicembre 1994) e altri studi, Armando, Roma 1997, pp. 319-340; J. Charnitzky, *Il dibattito critico sulla riforma Gentile in Italia e all'estero*, ivi, pp. 341-368; M. Ostenc, *La "politica dei ritocchi" alla riforma scolastica gentiliana*, ivi, pp. 369-390; C. Betti, *La Nuova Scuola Italiana tra riforma e controriforma dell'istruzione popolare*, ivi, pp. 391-459.

⁶⁰ Ivi, p. 125.

- ⁶¹ Sulla riforma Bottai vedi: R. Gentili, *Giuseppe Bottai e la riforma fascista della scuola*, cit.; A. Ascenzi, R. Sani (a cura di), *Il libro per la scuola nel ventennio fascista. La normativa sui libri di testo dalla riforma Gentile alla fine della seconda guerra mondiale (1923-1945)*, Macerata, Ed. Alfabetica, 2009; R. Sani, *La «bonifica fascista» dei testi scolastici dalla riforma Gentile alla Carta della Scuola di Bottai*, in Id., *Sub specie educationis. Studi e ricerche su istruzione, istituzioni scolastiche e processi culturali e formativi nell'Italia contemporanea*, Eum, Macerata 2011, pp. 409-448.
- ⁶² G. Ricuperati, *Storia della scuola in Italia*, cit., p. 141.
- ⁶³ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., p. 107.
- ⁶⁴ O. Cerquiglini, *La migliore operaia del mondo. L'ape italiana*, «La Domenica del Corriere», 41, 1927, cit. in V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, cit., p. 52.
- ⁶⁵ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., pp. 101-106.
- ⁶⁶ *Vita delle formiche*, codice filmato D058705, <https://patrimonio.archivioluca.com/luce>.
- ⁶⁷ Sul cinema educatore durante il fascismo si veda A. Mariani, «Per la comprensione del buon film». *Sulla germinazione del film culturale e la diffusione della cinematografia educativa in Italia (1926-1934)*, «Immagine – Note di Storia del Cinema», n. 11, 2015, pp.105-131.
- ⁶⁸ B. Mussolini, *Discorso dell'ascensione*, Libreria del Littorio, Roma-Milano 1927, p. 12.
- ⁶⁹ G. Vecchio, *Profilo storico della famiglia italiana (secoli XIX-XX)*, in G. Campanini (a cura di), *Le stagioni della famiglia. La vita quotidiana nella storia d'Italia dall'unità agli anni Settanta*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994, pp. 108-109.
- ⁷⁰ Cfr. S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit.
- ⁷¹ Questi alcuni titoli: *La tignola del grano (Sitotroga cerealella oliv.) - La vespetta del grano (brachys boucheanus)* del 1924-1931, codice filmato: M000304, *L'iceria di Purcase, La cimice del grano o Nemici del grano (1924-1931)*, codice filmato: M008205, <https://patrimonio.archivioluca.com/>.
- ⁷² *Mosca delle olive (Dacus oleae rossi) ed il suo endofago: Opius africanus szepel (1931)*, codice filmato: M014503, *La Mosca (1935)* codice filmato: D04310, <https://patrimonio.archivioluca.com/>.
- ⁷³ *La vita della zanzara*, codice filmato: D058603, *La zanzara*, codice filmato: M003302, <https://patrimonio.archivioluca.com/>.
- ⁷⁴ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., p. 109.
- ⁷⁵ *La lotta contro la tubercolosi*, codice filmato: M015002, <https://patrimonio.archivioluca.com/>. La pellicola era stata prodotta su specifico incarico della Direzione Generale della Sanità Pubblica. Cfr. E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila*, cit., p. 36.
- ⁷⁶ Sull'opera Balilla si veda C. Betti, *L'Opera Nazionale Balilla e l'educazione fascista*, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- ⁷⁷ M. Morello, *Donna, moglie e madre prolifica. L'Onmi in cinquant'anni di storia italiana*, Il Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 7. Cfr. S. Inaudi, *A tutti indistintamente: l'Ente opere assistenziali nel periodo fascista*, CLUEB, Bologna 2008.
- ⁷⁸ Si fa riferimento al documentario che Omegna produsse insieme a Pietro Francisci dal titolo *Alle madri d'Italia*, il primo film realizzato per la preparazione della donna al parto, codice filmato: M023702, <https://patrimonio.archivioluca.com/>. E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila*, cit., p. 36.
- ⁷⁹ Cfr. S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., pp. 108-109. Altri documentari riguardanti l'ambito sanitario sono: *Emanazione del radio (1931)*, codice filmato: M013901, <https://patrimonio.archivioluca.com/>, che illustra i procedimenti adottati per estrarre l'emanazione del radio, effettuati presso il Laboratorio fisico della Direzione generale della Sanità Pubblica, che sarebbe stato poi distribuito negli ospedali per la cura dei tumori maligni; *Elioterapia (1935)*, prodotto in collaborazione con la Croce Rossa Italiana.
- ⁸⁰ V. Tosi, *Il pioniere Omegna*, cit., p. 52.
- ⁸¹ Cfr. H. Dittrich Johansen, *Le professioniste del Pnf. Un'aristocrazia del comando agli ordini del Duce*, «Studi Storici», 42, 1, 2001, pp. 181-201.
- ⁸² Cfr. P. Meldini, *Sposa e madre esemplare. Ideologia e politica della donna e della famiglia durante il fascismo*, Guaraldi, Rimini-Firenze 1975; E. Girotto, *Donne in divisa, Donne, politica e famiglia nei cinegiornali Luce degli anni Trenta*, «Officina della Storia», <https://www.officinadellastoria.eu/it/2018/01/04/donne-in-divisa-donne-politica-e-famiglia-nei-cinegiornali-luce-degli-anni-trenta/>.
- ⁸³ Si vedano *Un mondo meraviglioso (1938)*, codice filmato: D026602, dedicato alle riprese di un fondale marino e ad una comunità di cavallucci marini, *Dall'uovo alla gallina (1931)*, codice filmato: M022401, *Il canarino (1938)*, codice filmato: D030302, *Vita della pianta (1923-1925)*, codice filmato: D031104, *L'intelligenza dei fiori: disseminazione e fecondazione (1933)*, codice filmato: M013701, <https://patrimonio.archivioluca.com/>.
- ⁸⁴ *La vita dei topolini bianchi o Vita dei topi bianchi (1924-31)*, codice filmato: M003601, *I topi (1939)* codice filmato: D059401, *Topi in trappola (1939)* codice filmato: D027804, <https://patrimonio.archivioluca.com/>.
- ⁸⁵ Cfr. P. Meldini, *Sposa e madre esemplare*, cit.
- ⁸⁶ Cfr. P. Corsi, *La tutela della maternità e dell'infanzia in Italia*, Società editrice di Novissima, Roma 1937; M. Monnanni, *Per la protezione della stirpe: il fascismo e l'Opera nazionale maternità e infanzia*, Sallustiana, Roma 2005; M. Bettini, *Stato e assistenza sociale in Italia: l'Opera nazionale maternità e infanzia, 1925-1975*, Erasmò, Livorno 2008. Si veda anche il documentario già ricordato *Alle madri d'Italia*, strumento di propaganda promosso e ideato dall'Onmi, che insegnava alle madri come conservare la salute e l'efficienza della propria persona durante la gravidanza e dopo il parto, il metodo e l'igiene dell'allattamento, e le cure per proteggere il fragile organismo del bambino durante i primi anni di vita.

⁸⁷ Il suo lavoro fu peraltro apprezzato e riconosciuto più volte: nel 1934 il documentario *I Fiori* (codice filmato: D040407, <https://patrimonio.archivioluca.com/>) ebbe molti consensi durante la Mostra del Cinema di Venezia, dove nel 1936 vinse la Coppa per il miglior film scientifico con *Uno sguardo al fondo marino* (codice filmato: D060302, <https://patrimonio.archivioluca.com/>) ripetendo la vittoria nel 1938 con la Targa per il miglior film educativo e scientifico assegnata a *Un mondo meraviglioso* (codice filmato: D026602), ex-equo col tedesco *Der Bienenstadt* di Ulrich K. T. Schulz, suo concorrente e direttore del laboratorio di cinema scientifico dell'U.F.A. Cfr. E. G. Laura, *Le stagioni dell'aquila*, cit., p. 35.

⁸⁸ S. Sperduto, *Roberto Omegna e l'Istituto Luce*, cit., pp. 128-143. Cfr. L. Caminati, *Una cultura della realtà. Rossellini documentarista*, Mimesis, Milano 2011; Id., *Alberto Cavalcanti e il "documentario narrativo": il ruolo della tradizione documentaristica nella formazione del cinema neorealista*, «Bianco e Nero», 567, pp. 57-71.

⁸⁹ Per una breve storia del documentario si veda A. Aprà, *A proposito del film documentario*, «Annali dell'Archivio audiovisivo del movimento operaio e democratico», 1, Roma, 1998, pp. 40-67.

La svolta a destra dei maestri cattolici. L'ingloriosa fine dell'Associazione magistrale italiana "Nicolò Tommaseo"

The turn right of Catholic teachers. The inglorious ending of the Italian Teachers' Association "Nicolò Tommaseo"

ANDREA DESSARDO

Despite the excellent results achieved by the Italian Teachers' Association "Nicolò Tommaseo" during the First World War as for activities, number of members and public presence, the association of catholic teachers went towards a sudden break up. The crisis preconditions, as the paper proves, are previous to the power seizure of the fascism and lie in the different opinions expressed about the minister Gentile's school reform by the catholic teachers and by their political representatives of the Popular Party. In 1924 the "Nicolò Tommaseo" definitively lined up on the fascist side, remaining isolated in the catholic movement.

KEYWORDS: TEACHERS, CATHOLIC MOVEMENT, FASCISM, TRADE UNIONISM, AFTERWAR

Divergenze sulla libertà d'educazione

All'indomani della Grande Guerra sembrava pacifico che l'Associazione magistrale italiana "Nicolò Tommaseo"¹ divenisse un satellite del neocostituito Partito popolare²: vi aderì il suo presidente Giuseppe Micheli³, nel 1920 nominato ministro dell'Agricoltura nel governo Nitti, e vi aderirono tanti degli uomini politici che avevano sostenuto l'associazione dei maestri cattolici fin dalla sua nascita nel 1906: Filippo Meda⁴, Livio Tovini⁵, Cesare Nava⁶, Luigi Montresor⁷, Antonio Baslini, Angelo Mauri⁸, per citarne solo alcuni in ordine sparso; e anche lo stesso don Luigi Sturzo⁹, che della "Tommaseo" presiedeva la federazione siciliana. Quel matrimonio invece non resse. Può dunque essere di qualche interesse indagare sulle motivazioni di questo inatteso divorzio e sulle conseguenze che ebbe dopo che i maestri cattolici – mal consigliati dai loro dirigenti – preferirono aggiungere la loro associazione al carro del fascismo che, in breve tempo, la soffocò fino a costringerla a sciogliersi nel 1930.

All'indomani della Grande Guerra sembravano esservi tutte le premesse per la piena e durevole affermazione

della "Nicolò Tommaseo" nel mondo sindacale. Diversamente dalla sua principale concorrente, l'Unione magistrale nazionale¹⁰ da cui era nata per scissione, la "Tommaseo" durante la guerra non solo era cresciuta nel numero degli iscritti (tra il 1913 e il 1915 passò da circa quattordicimila soci a circa ventimila¹¹, mentre l'Umn scese contestualmente da ventottomila a poco più di diciottomila), ma aveva saputo accreditarsi come una forza di popolo e patriottica, pienamente leale alle istituzioni dello Stato, ottenendo il pubblico riconoscimento da parte delle autorità. Per la prima volta, infatti, nel 1916 un ministro del Regno, Francesco Ruffini, titolare della Pubblica istruzione, aveva preso parte a un suo congresso¹², quello regionale del Piemonte, tenuto a Torino il 15 e 16 ottobre, dedicando ai maestri cattolici parole di stima e fiducia che non erano di semplice circostanza. Per contro l'Unione magistrale era lacerata al suo interno, con la componente socialista che andava vieppiù radicalizzandosi su posizioni non solo antireligiose, ma spesso antinazionali.

Il grande sciopero dei maestri italiani proclamato nel giugno 1919 rese più duro il contrasto fra le due

associazioni. Esso fu dichiarato dall'Umn l'11 giugno mentre la "Tommaseo", reduce dal congresso nazionale terminato appena due giorni prima, il 9, era impegnata a Roma per discutere con il ministro Berenini la rimodulazione delle tabelle stipendiali: e questa dichiarazione unilaterale fu giudicata dai maestri cattolici, non proprio a torto, un atto di slealtà. E tuttavia, fallite le trattative al Ministero, anche i tommaseisti aderirono allo sciopero, protraendolo anzi per due giorni più a lungo dei colleghi laici, e lottando per l'aumento degli stipendi anche ai maestri dei piccoli centri. La possibilità che i maestri scioperassero aveva da sempre avuto «un sostrato poco meno che osceno»¹³: che poi a farlo fossero i cattolici, era addirittura inconcepibile¹⁴. Ma invece che essere la premessa per la conquista di un ruolo di primo piano nella scena politica italiana, fu forse il canto del cigno, l'ultimo atto degno di nota di un'associazione professionale che sarebbe morta di lì a pochi anni; a causa del fascismo, certo, ma con esso complice, quasi vittima di un complesso di Stoccolma.

Il congresso nazionale del 1919, che si tenne a Modena dal 7 al 9 giugno, chiuse infatti quella che in seguito fu ricordata come l'età dell'oro della "Tommaseo", cioè la presidenza di Giuseppe Micheli¹⁵, iniziata nel 1911 in un momento di grave crisi identitaria dell'associazione e conclusa, come si è detto, portando i cattolici alla guida del movimento magistrale italiano e alla perfetta integrazione nella società, superando il dissidio che aveva per decenni contrapposto i cattolici alle istituzioni del Regno sabauda, e particolarmente sentito in campo educativo. Fin dai primi mesi della sua presidenza Micheli era stato un abile tessitore di relazioni trovando alla "Tommaseo" copertura politica in Parlamento, sostegno organizzativo e finanziario da parte delle associazioni di Azione cattolica e personalmente dal papa¹⁶, e il riconoscimento sostanziale da parte dei vescovi; ma Micheli non ebbe, nella "Tommaseo", eredi alla sua altezza. Dopo la sue dimissioni al congresso di Modena, si susseguirono presidenze brevi e poco incisive che aprirono la strada all'imporsi, come figura forte, di Adelfo Negretti, il segretario generale che Micheli aveva fatto assumere all'inizio del 1912, e che presto, avendo sull'associazione un'influenza addirittura deleteria, si rivelò favorevole al fascismo portando alla rottura col Partito popolare e col movimento cattolico.

Giuseppe Micheli indicò come suo successore Cesare Nava. Ma il deputato milanese dovette subito rinunciare perché già il 26 giugno 1919 fu nominato ministro per le Terre Liberate, venendo temporaneamente sostituito da un comitato di parlamentari amici della "Tommaseo"¹⁷ coordinati da Livio Tovini, il quale nell'ormai lontano 1900 s'era fatto promotore della fondazione della Lega magistrale nazionale¹⁸ che, a dispetto del nome, era però limitata a poche sezioni nel Nord Italia. Poteva dunque sembrare che la "Nicolò Tommaseo" tornasse nell'alveo di quel cattolicesimo lombardo che l'aveva sostenuta all'inizio della sua storia, all'ombra dell'Editrice La Scuola e del settimanale «Scuola italiana moderna»¹⁹. Ma presto nello stesso mondo cattolico si affermarono punti di vista tra loro divergenti.

A opporre i maestri della "Tommaseo" ai loro naturali protettori del Partito popolare fu la posizione da prendere sulla libertà d'educazione²⁰. Per il Ppi costituiva uno dei cardini del suo programma, dai maestri, al contrario, era considerata pericolosa: la grandissima maggioranza di loro, infatti, era composta di dipendenti pubblici, impiegati nelle scuole dello Stato (anche sull'avocazione²¹, nel 1910-11, s'erano verificati nella "Tommaseo" dei duri contrasti che, come accennato, avevano portato l'associazione in una crisi che solo la nomina di Micheli aveva saputo ricomporre), e vedeva perciò con preoccupazione la concorrenza che avrebbero potuto fare le scuole private. È questa una situazione che vale la pena di sottolineare: paradossalmente proprio dai maestri cattolici si alzò l'opposizione a uno dei punti principali della dottrina sociale della Chiesa, una delle ragioni di scontro più duro tra la Chiesa e lo Stato, la libertà d'educazione. Una posizione di una sorprendente laicità, anche se mossa da ragioni piuttosto pragmatiche e materiali.

Il problema emerse a partire dal 1920, fin dal congresso che la "Nicolò Tommaseo" celebrò a Trento alla presenza di Luigi Credaro²², in quel momento commissario generale civile per la Venezia Tridentina²³, ma nel 1901 fondatore e primo presidente dell'Unione magistrale nazionale e dal 1910 al 1914 ministro della Pubblica istruzione, autore della legge che, avocando le scuole elementari allo Stato, le aveva in molti casi sottratte all'influenza dei parroci e delle comunità religiose.

Tema principale di quel congresso fu appunto la libertà d'insegnamento, caposaldo del programma del Ppi, sicuro di poter cavalcare la "Tommaseo" per farne un suo satellite. La libertà d'insegnamento era una vera e propria «questione di principio e di diritto», che «aveva trovato il consenso di tutti i cattolici italiani, intransigenti e transigenti, cattolici democratici e moderati, che su altri problemi erano invece fortemente divisi»²⁴. L'educazione dei figli infatti, secondo quello che G. Tognon chiama il «buon senso cristiano»²⁵, spettava indubitabilmente ai genitori, ed esso era «inalienabile e intangibile». Eppure proprio la "Tommaseo" – non tutta, ma una sua componente non trascurabile – vi si oppose.

L'opportunità di votare un ordine del giorno che sostenesse le posizioni in merito del Partito popolare fu duramente contrastata soprattutto dalle sezioni piemontesi, quelle tradizionalmente più schierate per una rigorosa laicità dell'associazione, pur ovviamente nella cornice della comune ispirazione religiosa. L'avevano in particolare dimostrato quando, nel 1909, era stato eletto presidente nazionale della "Tommaseo" il torinese Felice Mattana²⁶, un maestro di scuola elementare (mentre fino ad allora – e anche dopo, da Micheli nel 1911 e poi coi suoi successori fino al 1924 – la presidenza era sempre spettata a un deputato; parimenti per l'Umn); la breve presidenza Mattana s'era caratterizzata per il deciso rifiuto di ogni supporto sia dalla politica che dalla Chiesa gerarchica, lottando per la piena autodeterminazione dei maestri cattolici e dunque orientando la linea della "Tommaseo" in chiave strettamente sindacale, apolitica e aconfessionale. Non è questa la sede per parlarne, ma Mattana fu sfiduciato già nel 1910 proprio perché l'*élite* del cattolicesimo lombardo, bresciano in particolare, che aveva guidato la nascita della "Tommaseo", lo isolò, gettando l'associazione magistrale in una crisi risolta, come detto, soltanto con l'elezione di Giuseppe Micheli. Questa parentesi per spiegare che la diversità di sensibilità religiose e politiche era sempre stata una caratteristica della "Tommaseo" e la sua principale debolezza.

Ma torniamo al 1920. Nelle settimane precedenti all'apertura del congresso di Trento sull'argomento della libertà d'educazione insisté molto «Scuola italiana moderna»²⁷, il settimanale dell'Editrice La Scuola (che per anni era stato il megafono della "Tommaseo", provando pure a dettarne la linea), con l'obiettivo di

preparare il terreno al dibattito congressuale a favore di quel "modello bresciano"²⁸ che era nel frattempo confluito nel Ppi: diversi furono gli interventi anche a firma di Maria Magnocavallo²⁹, attesa a Trento con una delle relazioni principali (*L'indirizzo della scuola e l'esame di Stato*, che risentiva molto della lezione di Giuseppe Lombardo-Radice).

A contestare la relazione della Magnocavallo a Trento fu soprattutto il delegato della sezione di Torino Pasquale Milone: egli trovava che un regime di libertà scolastica avrebbe introdotto gravi sperequazioni nel trattamento economico e giuridico degli insegnanti, tradendo così la missione principale della "Tommaseo", che egli concepiva – così come il suo amico e collega Mattana – rigorosamente sindacale e indipendente da influenze politiche di qualunque tendenza: Milone, contestando Maria Magnocavallo, sostenne che «con la propaganda per la scuola libera perderemo proseliti»³⁰. Contro di lui parlarono Orlando Gastaldelli di Verona e Carlo Zandoni³¹ di Milano («La libertà della scuola è un corollario della libertà di stampa e di coscienza, è il patrimonio delle nazioni più civili»), ma poi intervenne Felice Mattana: «Le critiche alla scuola di Stato si fanno e si stampano a titolo di studio, ma un congresso di maestri non vi deve sottoscrivere». L'inopportunità di trattare sulla libertà d'insegnamento aveva, oltre a motivazioni politiche, anche ragioni tattiche, in quanto avrebbe alienato alla "Tommaseo" i consensi di quanti – magari un po' freddi dal punto di vista dell'adesione alla fede – erano delusi dall'Umn e dal Sindacato socialista, e ciò proprio alla vigilia delle elezioni per il rinnovo dei consigli scolastici provinciali. La laicità procedurale di Mattana giungeva fino al punto di chiedere, con straordinario senso democratico, che anche le assunzioni nelle scuole private fossero operate attraverso concorsi pubblici.

Mattana espresse il suo pensiero sulla libertà d'insegnamento anche in un'interessante lettera al presidente della sezione romana Everardo Andreasi Bassi in preparazione del congresso di Trento, il 28 aprile 1920: «Oltre ad essere questione ideale, è anche questione pratica, di carriera»³². Mattana si diceva in linea di principio assolutamente a favore della libertà d'insegnamento, «corollario e complemento di tutte le altre libertà statutarie: libertà di pensiero, di parola, di

stampa ecc.», ed era pure contrario al monopolio statale dell'istruzione, che considerava addirittura «la più intollerabile delle tirannie», poiché «l'educazione e l'istruzione non possono monopolizzarsi come il sale e il tabacco». Eppure la “Tommaseo”, secondo lui, avrebbe fatto meglio a non occuparsene, per non essere costretta ad agire sul terreno politico, da cui doveva rimanere estranea, limitandosi a difendere i diritti economici e giuridici anche dei maestri delle scuole private, senza alcuna differenza con quelli delle pubbliche.

Il congresso di Trento si chiuse con l'approvazione di un ordine del giorno di compromesso presentato congiuntamente da Mattana e dalla Magnocavallo, dai contenuti piuttosto vaghi:

riconoscendo che la funzione educativa spetta anzitutto ai genitori per diritto preconstituito di natura e allo Stato come funzione integrativa e costitutiva vincolata dall'obbligo di rispettare gli indirizzi morali informanti la coscienza sociale; riconoscendo che la libertà morale del figlio non può affermarsi se non attraverso il rispetto della libertà di coscienza del genitore, e che quindi la scuola deve essere come il prolungamento e la continuazione dell'educazione della famiglia e il maestro rappresentante del padre, suo mandatario, per perfezionare e compiere la funzione educativa; invoca opportuna riforma dell'ordinamento scolastico tendente a superare le frequenti discontinuità direttive religiose morali tra la scuola di Stato e famiglia sicché sia l'efficacia e il prestigio della scuola e del maestro per il rispetto ai diritti imprescrittibili dei genitori nell'educazione della loro prole e delibera di riservare il suo giudizio sull'esame di stato quando sarà fatto di pubblica ragione il relativo progetto.

Si trattava di una sintesi che, riconfermando la posizione cattolica ufficiale, riconosceva tuttavia pragmaticamente un qualche ruolo anche allo Stato, che gli intransigenti avrebbero voluto invece semplice spettatore davanti all'iniziativa privata.

Mattana uscì sostanzialmente sconfitto, ma riuscì a evitare il boicottaggio delle sezioni piemontesi, che avevano addirittura minacciato di abbandonare il congresso. Le divergenze in seno alla “Tommaseo” non passarono inosservate e l'associazione magistrale fu aspramente criticata da «La Civiltà cattolica». La rivista dei gesuiti riteneva infatti che «sinora la direzione della “Tommaseo” non ha fatto nulla per difendere l'educazione cristiana nella scuola primaria pubblica, e la necessaria libertà della scuola cristiana e nessuna

determinazione pratica su questo riguardo è stata presa dal Congresso»³³. Le critiche mosse dalla rivista all'ordine del giorno votato dalla “Tommaseo” confermano il giudizio espresso da G. Tognon a proposito del crescere delle aspettative e delle pressioni dell'intransigentismo cattolico attorno al Partito popolare, a poco a poco che esso aumentava i suoi consensi, affinché esso potenziasse il contenuto confessionale delle sue rivendicazioni e approfondisse i suoi indirizzi ideologici: «Il cartello delle scuole private trovava certamente nell'esame di stato l'occasione per un riconoscimento indiretto della propria funzione»³⁴. Posizioni più progressiste ed eterodosse come quelle di Mattana e delle sezioni piemontesi rischiavano così di trovare sempre meno posto nella “Tommaseo”, che si percepiva ormai sempre più come “braccio” del Ppi nel mondo della scuola, quasi un'organizzazione collaterale al partito.

A Trento fu riconfermato alla presidenza Cesare Nava, tornato disponibile dopo la fine della sua breve esperienza di governo. Per la prima volta nella storia della “Tommaseo” la presidenza, fino ad allora sempre votata in maniera plebiscitaria o direttamente per acclamazione, parve davvero contendibile: Cesare Nava vinse su Antonino Anile³⁵ (nel 1922 ministro della Pubblica istruzione – primo cattolico in tale veste – in entrambi i governi Facta, e nel 1919 sottoscrittore dell'*Appello per un Fascio di Educazione nazionale* di Giuseppe Lombardo-Radice) con 6498 voti contro 4899. Anticipiamo che Nava già nel 1921 entrò in contrasto con il Ppi, che alle elezioni politiche anticipate di quell'anno preferì non ricandidarlo poiché, in occasione delle amministrative di Milano, si era schierato a favore di un blocco dei moderati in chiave antisocialista non condiviso dal partito. Un problema per la “Tommaseo”, evidentemente.

Il congresso di Palermo e la rottura col Ppi

Nonostante il compromesso raggiunto a Trento, la questione della libertà d'insegnamento rimase aperta, come si vide in occasione del congresso nazionale celebrato nel 1921 a Palermo. Il nuovo presidente della sezione di Torino, Bartolomeo Vogliolo, con una lettera aperta a «Scuola italiana moderna» diffidò dal riproporre il tema a Palermo, un tema caro in particolare alle sezioni lombarde, arrivando persino a minacciare la secessione

della federazione piemontese. E scrisse inoltre personalmente al segretario generale dell'associazione, Adelfo Negretti, eletto deputato nel 1919 e nel 1921 (le elezioni si tennero a settembre, pochi giorni dopo la chiusura del congresso): «La scuola libera è questione politica e la trattino i partiti politici. Certamente noi Piemontesi siamo pronti a scindere le responsabilità, l'avvenire dirà chi ha ragione. Finché nei nostri congressi non è entrata la politica, furono sempre esemplari per serietà, unanimità, ecc. Se la politica ci porterà la disgregazione, faremo buon giuoco ai nostri avversari. Lei sa che la maggior parte dei maestri è avversa a queste questioni»³⁶. Aggiungendo sibillinamente: «Se il P.P.I. osteggia le nostre questioni, noi abbiamo buone persone che militano in altri partiti pronte a favorirci» e «in caso di... scissione, abbiamo già persone in vista che ci proteggeranno in Parlamento».

Nonostante i patti – nel programma non compariva alcun cenno alla libertà della scuola – in sede di congresso lo stesso Negretti, senza nemmeno averne titolo in quanto, come segretario, era dipendente e non socio della “Tommaseo”, presentò un ordine del giorno sul tema. È verosimile che lo fece su pressione – magari anche soltanto implicita – di don Sturzo, presidente della federazione siciliana e generoso finanziatore del congresso con una donazione personale di ben 5.000 lire³⁷; certo è che, alla vigilia delle elezioni politiche in cui era candidato, ci teneva a mettersi in mostra con la dirigenza del suo partito, come in molti sottolinearono. «Vita magistrale», la rivista della sezione di Torino, commentò infatti: «Il segretario generale volle servirsi di questo mezzo per rialzo delle sue azioni presso gli amici politici, e parecchi delegati vollero preoccuparsi più di interessi di natura politica che di quelli della classe»³⁸. Conseguentemente le sezioni piemontesi decisero di disertare il congresso nazionale del 1922, che si tenne a Lucca.

A Lucca si concluse l'evanescente presidenza di Cesare Nava, mai davvero incisivo nella vita dell'associazione, e nel 1921 scaricato dal Ppi. A succedergli fu eletto Angelo Mauri, che però rifiutò l'incarico, in quanto da poco nominato ministro dell'Agricoltura. Così prese definitivamente il sopravvento il segretario Adelfo Negretti, che usò la “Tommaseo” ai fini della propria

carriera politica: dapprima nel Ppi, poi nei ranghi del nascente regime.

Il congresso di Zara e l'abbraccio del fascismo

Dopo il vano congresso di Lucca, nel 1923 non fu possibile convocarne alcuno per i dissidi apertisi nel frattempo in seno al Partito popolare che, in quell'anno, al congresso di Torino³⁹, decise di togliere il sostegno al Partito nazionale fascista al governo. Altri vivaci motivi di contrasto tra Ppi e “Tommaseo” riguardavano la riforma Gentile⁴⁰. Il partito, com'è noto, la contestò rilevandone l'impostazione fondamentalmente areligiosa pur nascosta dietro la strumentale reintroduzione dell'obbligo dell'insegnamento della religione cattolica; viceversa i maestri della “Nicolò Tommaseo” riservarono al ministro della Pubblica istruzione un'accoglienza più che buona e a tratti persino entusiastica, come si può leggere sulla stampa associativa dell'epoca. Le divergenze, insomma, andavano crescendo, rendendo assai complicata la conduzione ordinata e coerente di un congresso di maestri cattolici, di cui il Ppi intendeva fermamente rimanere il riferimento parlamentare.

Il rapporto si ruppe definitivamente quando, nel febbraio 1924, il Partito popolare rese nota l'esclusione di Adelfo Negretti dalle sue liste elettorali in vista delle consultazioni del 6 aprile. Negretti protestò che la sua esclusione fosse da ricondurre principalmente, se non unicamente, alla sua piena approvazione, in qualità di segretario generale della “Nicolò Tommaseo”, della riforma della scuola, in effetti appoggiata dalla gran parte dei maestri cattolici, e per questo, con una lettera aperta a Giulio di Rodinò pubblicata su «Il Popolo» il 16 febbraio 1924, rassegnò platealmente le sue dimissioni da quel partito «in cui l'equivoco, l'intrigo e la faziosità sono elevati a sistema»⁴¹. L'indomani il giornale rispose spiegando che il motivo per cui egli non veniva ricandidato era che non aveva seguito la linea concordata nella discussione sulla legge Acerbo⁴², accodandosi a Cavazzoni. Proprio il dibattito sulla nuova legge elettorale portò infatti alle dimissioni di don Sturzo dalla segreteria del partito, dimissioni caldamente raccomandate dalla Santa Sede per la non più sanabile spaccatura del Ppi tra coloro che avevano votato per la fine della collaborazione con Mussolini e gli altri, i filofascisti⁴³. Era chiaro che

ormai la “Tommaseo” stava con i secondi: con Filippo Crispolti⁴⁴, Egilberto Martire, Stefano Cavazzoni.

Fu così che, espulso dal Partito popolare, Adelfo Negretti cercò la sua rivalse, provando a cattivarsi le simpatie del fascismo. L’occasione gli venne dal congresso nazionale del 1924, che fu organizzato letteralmente senza badare a spese. Come fu infatti reso noto al consiglio nazionale del 6-8 gennaio 1925, l’anno sociale 1924 si chiuse con un passivo di oltre 50.000 lire (al 30 giugno 1924, prima del congresso, il disavanzo era già comunque di quasi 30.000 lire, per l’esattezza 29.972,90)⁴⁵.

Il 14 marzo 1924 la commissione esecutiva dell’associazione magistrale cattolica deliberò di tenere il congresso a Zara, cogliendo l’occasione del cinquantenario della morte del dalmata Nicolò Tommaseo⁴⁶, nativo di Sebenico (città assegnata dal trattato di Rapallo al Regno dei Serbi, Croati e Sloveni). La motivazione storica, legata al nome dell’associazione e ai valori cui essa si rifaceva nel ricordo dell’intellettuale dalmata, cattolico ed eroe del Risorgimento, sfumava però nella rivendicazione irredentista, mostrandosi da subito fin troppo esposta al rischio di contaminazione nazionalista, come intuirono le sezioni toscane che, avendo votato contro la proposta, decisero poi di disertare l’appuntamento. E in effetti quel congresso rappresentò solennemente una scelta di campo: la “Tommaseo” aveva preferito i fascisti ai popolari.

L’impostazione e la stessa organizzazione logistica del congresso zaratino⁴⁷ danno conferma dell’indirizzo sconsiderato preso dall’associazione. La *Guida ricordo agli ospiti congressisti*⁴⁸ edita da Remo Sandron – che già aveva omaggiato in modo analogo i congressisti di Palermo nel 1921 – in occasione del «pellegrinaggio magistrale a Zara» (così veniva definito l’appuntamento) ce ne dà un’idea esaustiva. «La manifestazione – si annunciava nella presentazione, simbolicamente datata 24 maggio – dovrà assurgere a rito di celebrazione patriottica, perché i maestri italiani, recandosi nella capitale della Dalmazia, per rendere omaggio alla memoria di Niccolò [*sic*] Tommaseo, intendono di riaffermare l’italianità di tutta quella terra, e del suo grande figlio e, soprattutto, vogliono affermare che tutta la Scuola italiana deve informarsi ai principi spirituali del Cristianesimo e riscaldarsi allo splendore del più puro amore di Patria». Il comitato d’onore, che riempiva per

intero le pagine 5 e 6 dell’opuscolo, era presieduto da Mussolini, vicepresidente ne era Gentile insieme al suo successore Alessandro Casati⁴⁹ (che a Zara fu rappresentato dal sottosegretario Balbino Giuliano⁵⁰). Seguiva l’elenco di tutti i membri del governo, sottosegretari compresi, delle autorità civili, militari e religiose della Dalmazia, di buona parte dei provveditori agli studi d’Italia. L’adesione al nascente regime non sarebbe insomma potuta essere più totale. Colpisce in particolare la presenza, nel comitato, anche di Edmondo Rossoni, segretario generale della Corporazione fascista della scuola, evidentemente non avvertita come un’organizzazione concorrente, ma piuttosto un’alleata (a riprova il fatto che l’Unione magistrale nazionale, ben più significativa per numero di soci, non vi compariva).

Le partenze per Zara erano fissate da Ancona o da Trieste nella giornata di sabato 6 settembre con piroscafi speciali; «il Governo, in via del tutto eccezionale, per l’alto significato che assume in questa occasione la manifestazione» aveva concesso sconti del 75% su tutti i treni per le due città d’imbarco a tutti gli iscritti. Il tetto massimo di iscritti, per motivi organizzativi, era di millecinquecento persone: un traguardo ambizioso che fu comunque raggiunto. Il pellegrinaggio (diversamente dal congresso, riservato ai soci) era aperto a «tutti indistintamente gli insegnanti italiani», lasciando dunque intendere – come l’adesione di Rossoni sembra rivelare – una volontà di avvicinamento a colleghi aderenti ad altre associazioni: alla Corporazione fascista in particolare.

La domenica mattina, 7 settembre, i maestri sfilarono in corteo per le strade della città sostando in visita ufficiale al municipio e alla prefettura per lo scoprimento di una targa commemorativa⁵¹, che Balbino Giuliano commentò con toni smaccatamente sciovinisti:

Concepita l’Italia come organismo spirituale ci può esser dato che l’Italia risorga e allora la figura di Nicolò Tommaseo ritorna e grandeggia nella nostra coscienza nazionale, e l’aquila romana torna a librarsi alta nel cielo d’Europa, e l’anima nostra si sente più italiana, più latina, più umana. Questo il significato della celebrazione di oggi. Segni forieri di tempi meravigliosi si manifestano. L’Italia è in cammino; ha ripreso la marcia, l’opera sua grande di civiltà, come nel passato.⁵²

Adelfo Negretti però riuscì a superarlo spiegando «che il mal segnato confine d'oggi, che non è per noi definitivo, ci impedisce di porgerla [la targa] in consegna a Sebenico. Ma la lapide che si inaugura reca in alto il Leone di S. Marco che attende. In basso Zara desolata perché le mancano le minori sorelle e ai lati due di esse: Sebenico e Spalato⁵³. Il marmo e il bronzo che oggi l'Associazione consegna al Comune di Zara [...] rappresentano un programma». Il programma del congresso proseguì con la messa solenne al duomo in suffragio e onore di Tommaseo e, nel pomeriggio, con l'inaugurazione ufficiale al teatro comunale, dove il senatore Isidoro Del Lungo, che in quegli anni stava pubblicando il carteggio fra Tommaseo e Gino Capponi, tenne una *lectio* sul tema *L'italianità dalmatica di Nicolò Tommaseo*. L'indomani mattina, lunedì, visita alla città: l'opuscolo offerto ai congressisti era in effetti anche una breve guida storico-turistica ai principali monumenti di Zara, con elenco di ristoranti e caffè consigliati.

Nel pomeriggio e nella giornata di martedì 9 settembre si sviluppava la vera e propria assise congressuale. Era quasi poco più che una breve parentesi, perché il ricco programma turistico riprendeva mercoledì con una crociera attraverso le isole dell'arcipelago dalmata, partendo in serata alla volta di Fiume. Giovedì visita alla città quarnerina (ufficialmente annessa all'Italia, in virtù del trattato di Roma, appena il 27 gennaio di quello stesso 1924) e ai suoi dintorni, con ricevimento ufficiale in municipio, e quindi gita alle grotte di Postumia. Venerdì 12 settembre il "pellegrinaggio" proseguì verso Trieste e poi, per chi l'avesse desiderato, sabato c'era pure l'occasione per una visita all'Esposizione biennale di Venezia, alla città e alla laguna, ricongiungendo simbolicamente Zara e la Dalmazia ancora irredenta sotto le insegne di san Marco, per cui Nicolò Tommaseo aveva attivamente combattuto. Un vasto programma, dunque, che si proiettava sull'intero Adriatico orientale, celebrando la vittoria militare passata e preconizzando quella futura, quella definitiva. Tuttavia, bisogna segnalare che, in sede di dibattito, la relazione del vicepresidente Alfonso Ciavarella (un presidente non c'era, considerato il rifiuto di Mauri nel 1922) fu contestata, in particolare da don Giuseppe Pugno di Genova (ma altri congressisti gli diedero man forte)⁵⁴, che gli rinfacciò soprattutto lo strapotere di Adelfo Negretti, il

quale aveva impresso all'associazione un inaccettabile scivolamento a destra che la stava staccando dal ramo del moderatismo cattolico da cui era stata generata.

Processo ad Adelfo Negretti

Dal congresso di Zara, nonostante la sua fastosa grandiosità, Negretti raccolse principalmente critiche. Le sezioni della Toscana, che già avevano boicottato il congresso, il 7 dicembre 1924 arrivarono ad annunciare la loro uscita dalla "Tommaseo"⁵⁵. La protesta toscana fu invero un fuoco di paglia: alla seduta del Consiglio nazionale del 6-8 gennaio 1925 – appena un mese dopo – giunse l'immediato rientro nei ranghi di tutte le sezioni minori della regione (Livorno, Carrara, Pistoia, San Miniato, Viareggio, Prato e Casentino); Firenze, Lucca e Siena⁵⁶ confermarono invece la loro protesta.

Al di là di ogni valutazione di natura politica, un dato sicuro, che già abbiamo segnalato, è che quella manifestazione, organizzata con lo sfarzo che abbiamo descritto, aprì una voragine nei conti, che l'associazione non fu mai più in grado di colmare. Durante la prima riunione del 1925, infatti, il consiglio direttivo dovette decretare la chiusura del foglio di collegamento «L'Istruzione primaria», in passivo di 2500 lire. Adelfo Negretti fu richiamato alle sue responsabilità: il consiglio dei delegati regionali, riunito in primavera, ne chiese l'espulsione. Le misure adottate dalla presidenza l'8 marzo 1925 sono sintomatiche: le tessere non sarebbero state più inviate in bianco alle sezioni, ma già debitamente compilate coi dati dei sottoscrittori; i pagamenti, inoltre, andavano fatti con vaglia postale direttamente alla presidenza nazionale, senza la mediazione delle federazioni regionali. Nella seduta del 28 maggio 1925 il consiglio direttivo deliberò quindi di abolire la funzione di segretario generale sostituendola con un organo collegiale alla cui presidenza fu posto il maestro trentino Mario Lazzari, con l'esplicito incarico di sanare i conti⁵⁷. Altre importanti deliberazioni furono assunte dal consiglio nazionale nella riunione dell'8-10 aprile 1925⁵⁸. Su proposta del bresciano Paolo Segnali si modificò lo statuto in maniera da dare ai delegati regionali un voto solamente consultivo e non più deliberativo in seno al consiglio direttivo; e si diffidavano i soci, in ossequio all'apoliticità dell'associazione, dal cumulare cariche politiche e cariche sociali.

Il 10 aprile 1925 Negretti rassegnò le dimissioni. L'ovvia impressione è che egli preferisse farsi da parte da sé piuttosto che subire l'onta dell'espulsione, che fu invocata dal consiglio nazionale ma poi scongiurata dal personale intervento proprio di Mario Lazzari. L'onore di Negretti fu salvato ponendolo alla direzione del nuovo ufficio di consulenza legale: in fin dei conti la sua più che decennale esperienza come segretario, le sue competenze e, non ultime, le sue aderenze politiche erano troppo importanti per rinunciarvi del tutto. Si dimise pure, nonostante il voto di fiducia ricevuto dai delegati regionali, il nuovo presidente nazionale Ugo Pezzato, eletto appena sette mesi prima a Zara, una figura sempre rimasta nell'ombra (anche se nel 1920, al congresso di Trento, si era segnalato per aver contestato a Negretti la scarsa puntualità della rivista sociale: e forse le sue dimissioni vanno lette come l'ammissione di non essere riuscito a mettere freno al segretario).

Così proprio Mario Lazzari assunse pro tempore la reggenza come facente funzioni. Conseguenza di questo terremoto fu il pronto ritorno nel seno della "Tommaseo" della sezione di Siena già il 6 maggio 1925⁵⁹, cui seguirono anche quelle di Firenze il 18 giugno e di Lucca il 12 luglio. Su queste basi fu indetto il congresso del 1925, fissato a Orvieto per invertire la direzione di marcia e tentare di riportare la "Tommaseo" su posizioni democratiche. Forse Mario Lazzari ci sarebbe riuscito se il quadro politico, tra 1925 e 1926, non fosse precipitato nella dittatura.

«Il XIV Congresso Nazionale significhi fin d'ora e sia: Concordia d'intenti, lealtà di propositi, ascesa verso la meta!»⁶⁰ auspicò Lazzari convocando per settembre il congresso: come primo atto del suo mandato significativamente stabilì d'abolire l'ufficio di segretario generale, sostituendolo con un "segretariato magistrato centrale" di tipo collegiale; una scelta che condannava, nemmeno troppo velatamente, l'operato di Adelfo Negretti. Negretti, tuttavia, non uscì di scena: non solo divenne il consulente legale, ma fu posto – forse per uno scrupolo eccessivo - alla direzione proprio di quel segretario magistrato centrale che avrebbe dovuto riparare ai suoi errori.

L'operazione di austerità ebbe come corollario la messa in locazione di parte della sede sociale e l'incarico a Lazzari

di predisporre una bozza di nuovo statuto e regolamento da approvare al congresso di Orvieto.

Il fallimento del progetto di riforma di Mario Lazzari

«In una parola, a Orvieto vogliamo liquidare il passato, a base di fatti»⁶¹: queste erano le premesse, estremamente eloquenti e schiette, con cui fu convocato il nuovo congresso. A tale proclama seguirono precise azioni tutte miranti a una maggior disciplina nella tenuta contabile e al rigoroso contenimento di iniziative personali non concordate con la presidenza. Il lodevole impegno profuso da Mario Lazzari, tuttavia, doveva scontrarsi nuovamente con alcune incomprensioni e, soprattutto, con il fascismo, che andava mostrando il suo volto più autoritario. Così, nonostante che le uscite in bilancio fossero diminuite di ben 20.000 lire rispetto all'anno precedente – come segnale d'austerità i pasti furono a carico dei trecento congressisti – e nonostante una modifica statutaria che avrebbe potuto garantire un maggiore controllo sia economico che democratico, l'associazione non riuscì a trarsi fuori dal tunnel che aveva imboccato. Il congresso elesse presidente Alfonso Ciavarella, vicepresidenti Maria Magnocavallo e lo stesso Mario Lazzari.

Le più rilevanti proposte di riforma avanzate da Lazzari erano quelle comprese negli articoli dal 35 al 40 del regolamento, che trattavano della figura del segretario generale o, per essere più precisi, del direttore del Segretariato magistrato centrale, la cui nomina «spetta[va] al Consiglio Direttivo su proposta del presidente generale» (art. 35). La figura era descritta con tale larghezza di particolari che risultava tagliata esattamente sulla persona di Negretti, limitando, nelle intenzioni, notevolmente la sua libertà d'azione, legata strettamente al rapporto di fiducia con il presidente. Recitava infatti l'art. 36:

Il Direttore del Segretariato magistrato centrale può non essere maestro elementare. Deve però vivere lo spirito dell'Associazione e curare nel disimpegno del suo ufficio di tenerne sempre alto il prestigio. Starà sempre agli ordini del presidente generale e serberà su tutto quanto è a sua conoscenza il segreto d'ufficio. Settimanalmente fornirà al presidente generale comunicazione scritta sulle questioni scolastiche trattate o risolte. Per eventuale delega del presidente generale

egli rappresenta ufficialmente l'Associazione nelle trattative col Ministero. Nella vita interna dell'Associazione il Direttore del Segretariato magistrale centrale non ha ingerenza alcuna.

La debolezza di un simile dettato, a ben guardare, stava però proprio nel rapporto con la figura del presidente, che Lazzari aveva disegnato misurandola su se stesso: ma un'altra persona, meno capace di disciplinare il segretario, avrebbe finito per ricadere nei medesimi errori del passato.

Proseguiva l'art. 37:

Il Direttore del Segretariato magistrale centrale non può allontanarsi dalla sede dell'Associazione senza darne avviso al presidente generale o a chi ne fa le veci. In caso di dimissioni è obbligato a comunicarle al presidente generale almeno tre mesi prima dell'abbandono definitivo dell'ufficio. Così in caso di licenziamento ne avrà il preavviso di tre mesi. Tanto nell'uno caso come nell'altro al Direttore del Segretariato magistrale centrale non compete nessun diritto economico o d'altra natura.

L'art. 40 escludeva cautelativamente l'assunzione di altro personale stipendiato al di fuori del direttore del Segretariato magistrale, il cui stipendio veniva fissato dal consiglio direttivo, cui era imposto d'usare carta intestata e sigillo propri. Il consiglio direttivo, convocato subito dopo il congresso nazionale il 9 settembre 1925⁶², riconfermò Lazzari nella funzione di amministratore generale e Negretti in quella di direttore del segretario generale.

Il salvataggio della "Tommaseo"

Quanto stabilito a Orvieto ebbe però vita breve, brevissima. Il 26 novembre 1925 fu infatti convocato d'urgenza a Milano un nuovo congresso nazionale, stavolta a ranghi ridotti, solo per consiglieri nazionali, delegati regionali e presidenti di sezione. L'orizzonte politico stava velocemente mutando.

Così, lì a Milano, Adelfo Negretti, tornando nuovamente in sella dopo il disarcionamento, sottopose un ordine del giorno per cui l'associazione, professando piena e leale adesione al regime, rinunciava a ogni attività di tipo sindacale offrendo la sua collaborazione alla Corporazione fascista della scuola⁶³. Poiché molti fra i presenti si dissero contrari alla proposta (evidenziando il perdurare di sentimenti democratici tra i maestri cattolici), si decise di non metterla ai voti, dando mandato al presidente Ciavarella di prendere contatti con la

Corporazione: evidentemente null'altro che un *escamotage* per poter stringere l'accordo sopra le teste dei delegati. Fu, quello, l'atto di morte di ogni residuo di pluralismo nella "Tommaseo".

Di lì a pochi giorni, il 5 dicembre 1925, Benito Mussolini, intervenendo a Roma al primo congresso della Corporazione fascista della scuola, tolse ogni dubbio su quale futuro si prospettava per la scuola italiana:

Il governo esige che la scuola si ispiri alle idealità del fascismo, esige che la scuola non sia non dico ostile, ma nemmeno estranea al fascismo, agnostica di fronte al fascismo; esige che la scuola in tutti i suoi gradi ed in tutti i suoi insegnamenti educi la gioventù italiana a comprendere il fascismo, a rinnovarsi nel fascismo ed a vivere il clima storico creato dalla rivoluzione fascista.⁶⁴

Mentre l'Unione magistrale nazionale chiese alla Corporazione di potersi fondere con essa e, vistasi dettare condizioni umilianti, decise di sciogliersi chiudendo entro la primavera del 1926 tutte le sue sezioni⁶⁵, al contrario la "Tommaseo" tentò d'imitare l'Azione cattolica, mostrando di essere un'associazione dai fini unicamente apostolici, estranea a qualsiasi attività di carattere sindacale e avulsa dalla politica, nonostante che la sua storia, anche recente, dimostrasse un'innegabile vicinanza al Partito popolare e a molti dei suoi dirigenti più illustri, a partire da don Sturzo, e un'attiva presenza nei movimenti professionali.

La "Tommaseo" riuscì però a salvarsi dallo scioglimento. Più che per la pretesa apoliticità, per l'intercessione di alcuni personaggi potenti. Uno fu fratel Alessandro Alessandrini, religioso delle Scuole cristiane⁶⁶, direttore del segretario *Pro schola libera* dell'Azione cattolica e perciò assai ben introdotto negli ambienti ministeriali, con una chiara delega da parte dei vescovi; l'altro, il cui ruolo fu determinante, fu il gesuita padre Pietro Tacchi-Venturi⁶⁷, l'abile tessitore delle relazioni fra la Santa Sede e lo Stato, principale attore della Conciliazione e, nel 1931, mediatore nella crisi che contrappose il regime e l'Azione cattolica⁶⁸.

Padre Tacchi-Venturi il 21 dicembre 1925 prese carta e penna per scrivere direttamente a Benito Mussolini una lunga supplica⁶⁹ per risparmiare la "Tommaseo" da quella che pareva una morte certa, presentando al duce tutte le benemerite dell'associazione nei confronti del fascismo,

specie nei riguardi dell'applicazione della riforma Gentile, dichiarandola «pienamente aderente al regime». La lettera ricalcava l'ordine del giorno presentato il 26 novembre al congresso straordinario di Milano da Adelfo Negretti, il cui ruolo veniva enfatizzato tacendo sul fatto che solo pochi mesi prima, nel corso della seduta di aprile, il consiglio nazionale ne aveva chiesto addirittura l'espulsione. Scrisse il negoziatore gesuita: «Fedele al suo programma la N.T. si rifiutò di aderire al Partito Popolare, nonostante gli inviti del Segretario Politico Prof. Don Sturzo, alienatosi per questa cagione dal Segretario Generale dell'Associazione, l'on. Avv. Adelfo Negretti». Dunque, nonostante la profonda revisione condotta da Mario Lazzari al congresso di Orvieto, tesa a neutralizzare proprio la nefasta influenza di Negretti, egli non aveva affatto perso il suo potere, e anzi, veniva riabilitato.

La lettera sortì l'effetto. Già nel gennaio 1926 Adelfo Negretti poté comunicare ai soci che la "Tommaseo" avrebbe potuto continuare a svolgere le sue attività «a pari delle altre associazioni congeneri che agiscono nel regime e per il regime»⁷⁰. Ma, francamente, non era chiaro a quali associazioni la "Tommaseo" fosse a questo punto "congenere", se a quelle dell'Azione cattolica o non piuttosto alle organizzazioni fasciste: l'associazione smise qualsiasi attività di tipo sindacale, appoggiandosi per queste alla Corporazione fascista della scuola; in compenso quest'ultima avrebbe sostenuto la "Tommaseo" nell'opera di formazione religiosa dei maestri e nella diffusione della dottrina cattolica nelle scuole. Un accordo evidentemente sbilanciato. La "Tommaseo" poté dirsi salva, ma era ormai tutt'altra cosa rispetto a quella nata nel 1906. La "Tommaseo" era diventata praticamente un'associazione di catechisti governativi.

Il consiglio nazionale si riunì di nuovo a Milano il 17 e 18 febbraio 1926 votando la necessità di apportare nuove modifiche allo statuto⁷¹ per allinearlo a quanto previsto dalla nuova legge sulle associazioni: esso entrò in vigore già il 1° marzo 1926, approvato e adottato in tempi davvero strettissimi. Le modifiche statutarie sancivano la completa resa della "Tommaseo" alle richieste fasciste, annullando vent'anni di battaglie a sostegno dei maestri.

Tra le modifiche più evidenti vi era quella all'art. 3. Nella sua forma originaria esso suonava secco e lapidario: «L'Associazione è apolitica». Dopo il salvataggio, nel

1926 questa formula fu ampliata fino a recitare, con una plateale contraddizione *in terminis*: «L'Associazione è apolitica e svolge la sua attività secondo lo spirito e le norme del Governo, di cui vuole essere efficace collaboratrice per il miglioramento e per l'elevazione della scuola e dell'educazione nazionale».

Un lungo declino

Questa scesa a patti con il fascismo alienò alla "Tommaseo" ogni possibile residua sponda con l'Azione cattolica, che di fatto la disconobbe. Si ebbe, nel corso del 1926, uno scambio di lettere⁷² tra la vicepresidente della "Tommaseo" Maria Magnocavallo e la presidente dell'Unione delle Donne cattoliche Maddalena Patrizi: la maestra milanese, vedendo dissolversi attorno a sé l'associazione magistrale (il calo di adesioni fu verticale), chiese a più riprese di poter far confluire la "Tommaseo" nella grande organizzazione del laicato cattolico italiano, ma ottenne sempre dei secchi, anche se magari sofferti, dinieghi. Maddalena Patrizi spiegò chiaramente che la "Nicolò Tommaseo" si era troppo compromessa per poter entrare senza creare imbarazzi nei ranghi dell'Azione cattolica, l'unica associazione ufficialmente riconosciuta dal papa. L'unica possibilità era quella di sciogliersi e d'invitare i soci ad aderire personalmente, uno a uno, all'Ac. La Magnocavallo rifiutò sdegnata. S'aprì così per la "Tommaseo" una lunga agonia di quattro anni, al termine della quale, l'8 giugno 1930, i pochi soci rimasti (ormai meno di cinquecento) dovettero riconoscere impossibile proseguire, votando per lo scioglimento del sodalizio.

Nel 1926 l'associazione mostrò i suoi ultimi segni di vitalità organizzando, in occasione del sesto centenario francescano, il suo congresso ad Assisi (5-9 settembre)⁷³, caratterizzandolo con delle vere e proprie lezioni sulla vita di san Francesco e sull'insegnamento della religione a cura di alcuni frati e di altri docenti di buona fama come lo stesso sindaco di Assisi, Arnaldo Fortini, cultore di studi sul Poverello; da segnalare anche la presenza tra i relatori di Egilberto Martire⁷⁴, tra gli intellettuali cattolici più vicini al fascismo. Alla luce della riforma Gentile e delle limitazioni poste alla libertà d'associazione, sembrava quella la via da battere per la "Tommaseo", offrire ai suoi soci una formazione di qualità per affermarsi come la voce cristiana della scuola fascista; più

che un congresso, quello di Assisi fu una *summer school*, come oggi si direbbe, un corso d'aggiornamento.

Dai resoconti pare che l'iniziativa ebbe una buona riuscita, ma non riuscì ad avere seguito negli anni successivi. Nel 1927 si provò a replicare lo stesso *format* a Como, in occasione del centenario della morte di Alessandro Volta e dell'apertura del primo asilo d'infanzia a cura di Ferrante Aporti a Cremona, ma le adesioni furono scarsissime e il programma dovette essere drasticamente ridotto⁷⁵.

Nel 1928 la presidenza fu assunta da Maria Magnocavallo, che aveva fatto parte degli organi direttivi quasi ininterrottamente fin dal 1906: non fu lei a proporsi, ma piuttosto tutti gli altri a dileguarsi⁷⁶. Il presidente uscente Alfonso Ciavarella non si presentò nemmeno al congresso⁷⁷, che si tenne a Torino sotto la protezione di don Bosco (beatificato nel 1929), mentre ad agosto Adelfo Negretti si dimise senza consegnare alla nuova presidente alcun archivio e lasciando l'associazione in balia dei suoi ancora molti creditori. Nelle testimonianze che di quel periodo ha lasciato la Magnocavallo emerge tutta la sua desolazione: la "Tommaseo" aveva perso ogni contatto con il *milieu* da cui era originata – il Partito popolare, l'Azione cattolica, il movimento sindacale cattolico – e il regime la schiacciò fino a soffocarla, negandole anche quel pur marginale posto nei suoi ranghi, di cui l'aveva illusa. Il suo tradimento non era dunque servito a nulla.

Il 27 agosto 1929, nell'ultima assemblea tenuta prima dello scioglimento, la presidente ammise la sconfitta nella relazione morale di fine anno sociale. Dopo aver ricordato con gioia la recente firma dei Patti Lateranensi, Maria Magnocavallo puntò il dito sui suoi predecessori, che le avevano lasciato un'associazione disarticolata, dispersa e in condizioni economiche disastrose:

Chi ha assistito alla riunione di Torino, chi da anni segue la vita dell'Associazione, ha dovuto persuadersi che, mentre nel 1923, la Riforma scolastica trovava la nostra Associazione in piena efficienza [...] e ricca di attività fattiva, tale efficienza numerica, tale attività fattiva, venivano, per una di quelle contraddizioni che non si possono spiegare, ma che s'incontrano sovente nella realtà della vita, minate da quelli stessi che riconoscevano santi e buoni i principi difesi dall'Associazione, e che di tali principi facevano pure la parte fondamentale del

nuovo orientamento spirituale nella scuola, la ragione principe della riforma stessa.⁷⁸

Maria Magnocavallo, che pure aveva dimostrato in molte occasioni un'adesione entusiastica al fascismo, sembrava finalmente avanzare qualche dubbio nei confronti della lealtà del regime. Il cadere di Associazioni che l'avevano sempre contrastata, il sorgere di una nuova associazione al tutto affine per lo spirito di Fede e di Patria, invece che segnare il trionfo della Tommaseo, la quale, per la prima, e in ore torbide di pericolo, aveva additato ai maestri il loro dovere di educatori e cattolici e italiani, segnarono il principio di una rapida discesa.

Ma il tradimento più doloroso, ovviamente, era quello subito per mano dell'Azione cattolica, che la presidente della "Tommaseo" affermava con insolito coraggio, riconoscendo con franchezza come l'associazione da lei diretta avesse ormai esaurito il suo compito storico:

Né meno favorevole, alla ormai minata vita della Tommaseo, fu l'incremento sempre forte, l'espansione sempre più ampia, di quelle Associazioni cattoliche che pur, alle ben preparate reclute della Tommaseo, richiesero i loro primi propagandisti, e richiedono ancor oggi quelle forze che sono le più capaci a guadagnare le masse alla nuova attività.

La Tommaseo, è pur dovere riconoscerlo, nel suo sincero amore per la Religione e per l'Italia, nel sempre vivo desiderio di far la scuola realmente tempio di buona educazione (non era sorta proprio per quello?) guardò subito con viva simpatia alla nuova associazione sorella, e tutte le migliori sue forze generosamente prestò all'incremento delle associazioni cattoliche, ma... con sorpresa dolorosa, dovette in breve persuadersi che, se pur dall'uno e dall'altro campo si riconoscevano i suoi passati meriti, se pur si domandavano alle sue file, ben preparate, aiuti di propaganda, si riteneva però dai più avere la Tommaseo compiuta ormai la sua giornata di lavoro ed essere per lei giunto il momento di rientrare dignitosamente nel silenzio e nell'ombra.

Il 2 aprile 1930 una circolare annunciò la convocazione, per il seguente 8 giugno a Milano, dell'assemblea che avrebbe sancito lo scioglimento. Vi si opposero le sezioni di Vercelli e Reggio Emilia, quella di Genova si astenne, tutte le altre votarono per chiudere la più che ventennale storia della "Tommaseo". Entro il mese di ottobre la

commissione liquidatrice concluse i suoi compiti. Fu una fine senza gloria.

Damnatio memoriae

È anche a motivo di questa conclusione ingloriosa che, a giudizio di chi scrive, in seguito la storia della “Tommaseo” non fu mai scritta integralmente. L’Associazione italiana dei maestri cattolici (Aimc)⁷⁹ fondata nel 1946, di fatto, non riconobbe nella “Nicolò Tommaseo” le proprie radici ideali, nonostante alcuni episodici richiami ad essa; e comunque, quei richiami si riferivano sempre alla “Tommaseo” delle origini, quella dell’età giolittiana, del grande scontro tra maestri cattolici e maestri laici e socialisti d’inizio secolo, che nella temperie politica del secondo dopoguerra poteva colorarsi ancora di qualche significato. Riflesso di questa operazione più o meno consapevole di rimozione si ha nella ricerca storiografica. Non è casuale che essa ne abbia indagato piuttosto esaustivamente i primi anni, dalla fondazione alla crisi del 1909-10, trascurandone il seguito: essa – non potendo contare su un archivio organizzato, dato che Negretti lo disperse (e fu segretario per quasi diciassette anni, dal 1912 al 1928, sui ventiquattro complessivi dell’associazione, 1906-1930) - si basò infatti, inizialmente, soprattutto sulle testimonianze dei suoi protagonisti, che ovviamente non avevano motivo, nel dopoguerra, di ricordare la deriva filofascista seguita dalla loro associazione, per insistere invece sui suoi maggiori meriti, risalenti perlopiù agli anni lontani della fondazione. I primi tentativi di indagine storiografica s’imbattono in questi limiti: quello che risulta essere il primo studio, l’articolo di F. Manzotti, *Il movimento magistrale cattolico e lo Stato liberale*⁸⁰, si ferma infatti alle soglie del fascismo, condizionando gran parte degli studi successivi. La “Tommaseo” perciò fece in seguito capolino in quasi tutte le ricerche sui maestri e la scuola all’inizio del Novecento che si svilupparono a partire dai primi anni Ottanta, dagli studi di Ester De Fort⁸¹ in avanti, ma rimanendo sempre un soggetto semiconosciuto, di cui si parlava quasi per sentito dire.

Lo studioso che le ha riservato maggiore attenzione e il saggio finora più informato è senz’altro Luciano Pazzaglia, autore nel 1999 di più di sessanta pagine molto dense⁸², che avrebbero dovuto costituire la premessa a una monografia che è purtroppo rimasta solo in progetto; a

esso si può accostare il volume *Maestri, educazione popolare e società in «Scuola italiana moderna», 1893-1993*⁸³, curato da Pazzaglia con Mario Cattaneo per celebrare i cent’anni della rivista bresciana, che spesso aveva dato voce ai maestri cattolici. È proprio nelle more di quel progetto di ricerca che prese corpo l’ipotesi di uno studio interamente dedicato alla “Nicolò Tommaseo”, sollecitato anche dai saggi di Antonio Fappani su mons. Angelo Zammarchi⁸⁴ e di Carla Ghizzoni su Maria Magnocavallo⁸⁵, alla vita e all’opera della quale nel 2005 l’autrice dedicò la monografia *Cultura magistrale nella Lombardia del primo Novecento*⁸⁶. Tuttavia, nonostante il moltiplicarsi degli studi, la natura della “Tommaseo” rimaneva difficile da cogliere nella sua evoluzione storica complessiva, soprattutto per l’assenza di un fondo archivistico ordinato.

È probabilmente per l’inconfessabile colpa di Negretti che dopo la Liberazione, tornata la democrazia, con i cattolici al potere in politica ed egemoni nelle lotte sindacali dei maestri elementari, il ricordo della “Tommaseo” non venne coltivato come ci si sarebbe forse attesi. Piuttosto si consolarono con l’alibi autoindulgente e assolutorio, vero a metà, di un’associazione un tempo gloriosa, strozzata poi dalla deriva autoritaria del regime. In una lunga memoria⁸⁷ resa da Maria Magnocavallo a Vittorino Chizzolini⁸⁸ nel dopoguerra, non vi è infatti alcun cenno alle scelte politiche assunte dall’associazione, facendo al contrario passare la versione per cui la “Tommaseo” fu vittima innocente del totalitarismo. Questo saggio tenta modestamente di colmare la lacuna, svelando il volto meno nobile dell’impegno associativo dei cattolici durante il fascismo; ma anche la loro cocente delusione.

ANDREA DESSARDO
 LUMSA University

- ¹ A. Dessardo, *L'associazione magistrale "Nicolò Tommaseo". Storia di maestri cattolici, 1906-1930*, Ave, Roma 2018. Al volume si rimanda per gli approfondimenti.
- ² G. De Rosa, *Il Partito Popolare Italiano*, Laterza, Bari 1976; S. Jacini, *Storia del Partito popolare italiano*, La Nuova Cultura, Napoli 1971; F. Malgeri, *Partito popolare italiano*, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Enciclopedia italiana, Roma 2011, vol. I, pp. 1109-1122.
- ³ G. Vecchio, M. Truffelli (a cura di), *Giuseppe Micheli nella storia d'Italia e nella storia di Parma*, Carocci, Roma 2002; C. Pelosi (a cura di), *Dall'intransigenza al governo. Carteggi di Giuseppe Micheli dal 1891 al 1926*, Morcelliana, Brescia 1978. Un'ampia bibliografia in G. Gonzi, *Giuseppe Micheli presidente dell'Associazione magistrale "Nicolò Tommaseo", 1911-1919*, in G. Gonzi, A. Giacomantonio, L. Salvarani (a cura di), *Avventure dell'educazione. Studi in onore di Enver Bardulla*, Anicia, Roma 2016, pp. 199-220.
- ⁴ V. ad vocem A. Canavero in *DBI* (2009).
- ⁵ F. Molinari, ad vocem, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, vol. III/2, pp. 858-859; L. Zambotti, ad vocem, in G. Chiosso, R. Sani (a cura di), *Dizionario biografico dell'educazione (DBE)*, Editrice Bibliografica, Milano 2013.
- ⁶ A. Possieri, ad vocem, in *DBI*, 2013.
- ⁷ Gaetano Salvemini ne commentò l'azione in questi termini: «L'on. Montesor si guarderà bene dal presentare apertamente e sistematicamente alla Camera il programma scolastico dei clericali. Egli lavorerà molto nei corridoi e negli uffici della Minerva. Impetrerà concessioni di sedi di esami e di pareggiamenti alle scuole clericali, prenderà sotto la sua protezione i pochi professori clericali e i molti professori desiderosi di buoni trasferimenti, e cercherà di costituire con essi una controfederazione; farà nominare supplenti il maggior numero possibile, e poi si darà un gran da fare per una leggina pro-supplenti. Lavorerà, insomma, molto e parlerà poco. E dopo quattro o cinque anni appariranno i frutti del suo lavoro sistematico» (L. Borghi, B. Finocchiaro (a cura di), *Gaetano Salvemini. Scritti sulla scuola*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 854; anche in A. Gaudio, *Scuola, Chiesa e fascismo. La scuola cattolica in Italia durante il fascismo (1922-1943)*, La Scuola, Brescia 1995, p. 17). Vedi anche L. Lombardi, ad vocem, in *DBE*.
- ⁸ A. Cova, ad vocem, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol. II, pp. 347-349; Angelo Mauri 1873-1936. Contributi per una biografia, in «*Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia*», XXIII (1988), 1.
- ⁹ Per un approfondimento circa il contributo di don Sturzo in campo educativo, vedi L. Todaro, ad vocem, in *DBE*.
- ¹⁰ A. Barausse, *L'Unione Magistrale Nazionale. Dalle origini al fascismo, 1901-1925*, La Scuola, Brescia 2002.
- ¹¹ Nuove conquiste nelle terre redente, in «*L'Istruzione primaria*», marzo 1919.
- ¹² Si vedano a tal proposito le lettere di Adelfo Negretti al presidente conservate tra la corrispondenza di Giuseppe Micheli nell'archivio della Biblioteca Palatina di Parma (MIC POL/I/10).
- ¹³ M. Dei, *Colletto bianco, grembiule nero. Gli insegnanti elementari tra l'inizio del secolo e il secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 1994, p. 225.
- ¹⁴ Un'ampia cronaca in *L'atteggiamento della N. Tommaseo prima e durante lo Sciopero. Un po' di storia*, in «*L'Istruzione primaria*», giugno 1919.
- ¹⁵ S. Spadea, ad vocem, in *DBE*; R. Lasagni, *Dizionario biografico dei parmigiani*, Parma, PPS, 1999, p. 530-535.
- ¹⁶ Biblioteca Palatina di Parma, Archivio Micheli-Mariotti, MIC POL/I/10, fasc. 89: lettera 11 novembre 1912, R. Zileri Dal Verme a G. Micheli.
- ¹⁷ Ne facevano parte Alessandro Stoppato, Angelo Valvassori Peroni, Antonio Baslini, Carlo Calisse, Giuseppe Micheli, Luigi Montesor, Giulio di Rodinò, Marcello Grabau, Luigi Federzoni, Agostino Camerani, Cesare Nava, Ferdinando Nunziante, Giuseppe De Capitani, Angelo Passerini, Girolamo Coffari.
- ¹⁸ Cfr. L. Pazzaglia, *L'associazionismo magistrale cattolico: la vicenda della Nicolò Tommaseo*, in Id. (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, La Scuola, Brescia 1999, pp. 529-593.
- ¹⁹ M. Cattaneo, L. Pazzaglia (a cura di), *Maestri, educazione popolare e società* in «*Scuola italiana moderna*», 1893-1993, La Scuola, Brescia 1997.
- ²⁰ Cfr. G. Tognon, Benedetto Croce alla Minerva. *La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, La Scuola, Brescia 1990, pp. 255-265.
- ²¹ C. Betti, *La prodiga mano dello Stato. Genesi e contenuto della legge Daneo-Credaro (1911)*, Centro editoriale toscano, Firenze 1998.

- ²² M.A. D’Arcangeli, *Luigi Credaro e la Rivista Pedagogica (1908-1939)*, Pioda, Roma 2000; P. Guarnieri (a cura di), *Luigi Credaro nella scuola e nella storia*, Bettini, Sondrio 1986; Ead., *Luigi Credaro tra filosofia e pedagogia*, Le Monnier, Firenze 1979.
- ²³ Cfr. A. Dessardo, *Le ultime trincee. Politica e vita scolastica a Trento e Trieste, 1918-1923*, La Scuola, Brescia 2016.
- ²⁴ G. Tognon, Benedetto Croce alla Minerva, cit., p. 243.
- ²⁵ Ibidem.
- ²⁶ G. Chiosso, ad vocem, in *Dizionario storico del movimento cattolico*, vol. III/2, pp. 528-529; Id., ad vocem, in *DBE*.
- ²⁷ M. Cattaneo, L. Pazzaglia (a cura di), *Maestri, educazione popolare e società in «Scuola italiana moderna», 1893-1993*, La Scuola, Brescia 1997.
- ²⁸ F. De Giorgi, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, il Mulino, Bologna 2012, p. 16.
- ²⁹ C. Ghizzoni, *Cultura magistrale nella Lombardia del primo Novecento. Il contributo di Maria Magnocavallo (1869-1956)*, La Scuola, Brescia 2005.
- ³⁰ «L’Istruzione primaria», febbraio 1921.
- ³¹ A. Comi, ad vocem, in *DBE*.
- ³² Archivio ISACEM, Fondo Tommaseo b. 3 fasc. 16; F. Mattana a E. Andreasi Bassi, 28 aprile 1920.
- ³³ Giudizio critico de “*La Civiltà cattolica*” nell’indirizzo della “*Nicolò Tommaseo*”, in «*La Civiltà cattolica*», IV, 1920, p. 178.
- ³⁴ G. Tognon, Benedetto Croce alla Minerva, cit., p. 261.
- ³⁵ A. Barausse, ad vocem, in *DBE*.
- ³⁶ Archivio storico della Camera dei Deputati (ASCD), Carte di deputati, Adelfo Negretti, fasc. 3.1, Lettera personale di Bartolomeo Vogliolo, 20 luglio 1921.
- ³⁷ ASCD, Carte di deputati, Adelfo Negretti, fasc. 1.6. Lettera 18 febbraio 1921.
- ³⁸ «*Vita magistrale*» il 20 gennaio 1922 citava il «*Corriere magistrale*», che a sua volta aveva ripreso alcuni testi dalla rivista torinese, sulla quale abbiamo ricostruito l’intera vicenda.
- ³⁹ F. Malgeri (a cura di), *Gli atti dei Congressi del Partito popolare italiano*, Morcelliana, Brescia 1969.
- ⁴⁰ L. Pazzaglia, *Consensi e riserve nei giudizi dei cattolici sulla riforma Gentile*, in G. Chiosso (a cura di), *Opposizioni alla riforma Gentile*, Centro studi sul giornalismo piemontese “C. Trabucco”, Torino 1985; Cfr. L. Ceci, *Il dibattito sull’insegnamento della religione tra le due guerre*, in L. Caimi, G. Vian (a cura di), *La religione istruita. Nella scuola e nella cultura dell’Italia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 117-142; G. Tognon, *La riforma Gentile*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l’Europa*, Enciclopedia italiana, Roma 2016; Id., *La riforma scolastica del ministro Gentile (1922-1924)*, in G. Spadafora (a cura di), *Giovanni Gentile. La pedagogia, la scuola*, Armando, Roma 1997, pp. 319-340; M. Galfré, *Una riforma alla prova. La scuola media di Gentile e il fascismo*, Franco Angeli, Milano 2000; J. Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime, 1922-1943*, La Nuova Italia, Firenze 1996.
- ⁴¹ La vicenda è descritta in A. Mirizio, *I buoni senesi. Cattolici e società in provincia di Siena dall’Unità al fascismo*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 630-631. Negretti era stato infatti eletto nel collegio di Siena-Arezzo-Grosseto.
- ⁴² Il gruppo aveva deliberato di astenersi, ma un manipolo – oltre a Negretti, spiccavano Cavazzoni, Martire, Mattei Gentili – votò a favore. Cfr. R.A. Webster, *La croce e i fasci*, Feltrinelli, Milano 1946, pp. 125ss.
- ⁴³ Cfr. A. Guasco, *Cattolici e fascisti. La Santa Sede e la politica italiana all’alba del regime (1919-1925)*, Il Mulino, Bologna 2013; A. Guasco, R. Perin, *Pius XI: Keywords*, Lit Verlag, Münster, 2010; *Pio XI nella crisi europea. Pius XI im Kontext der europäischen Krisis*, Ca’ Foscari, Venezia 2016.
- ⁴⁴ I. Palombi, ad vocem, in *DBE*.
- ⁴⁵ Entrate lit. 44.870,05; Uscite lit. 95.904,90. Cfr. «*Scuola italiana moderna*», n. 13 a. XXXIV 17 gennaio 1925.
- ⁴⁶ C. Desinan, ad vocem, in *DBE*.
- ⁴⁷ Amplessima la cronaca in Il pellegrinaggio magistrale a Zara e il XIII Congresso Naz. della “N. Tommaseo” dal 7 al 9 settembre 1924, in «*Scuola italiana moderna*» n. 39-40 a. XXXIII.
- ⁴⁸ XIII Congresso nazionale della “Nicolò Tommaseo”. Guida ricordo agli ospiti congressisti, Sandron, Palermo 1924.
- ⁴⁹ C. Ghizzoni, ad vocem, in *DBE*.
- ⁵⁰ G. Chiosso, ad vocem, in *DBE*.
- ⁵¹ Il discorso di Balbino Giuliano tracciava chiaramente gli indirizzi della politica interna ed estera del fascismo che si apprestava a diventare dittatura, (in). *Il discorso di Negretti, dalla cronaca della rivista magistrale trentina «Diritti e doveri», chiaramente rivendicava all’Italia l’intera Dalmazia:*

- ⁵² Il pellegrinaggio magistrale a Zara, cit., p. III.
- ⁵³ Il riferimento è allo stemma della Dalmazia: tre teste di leopardo coronate disposte a triangolo col vertice in basso.
- ⁵⁴ Il pellegrinaggio magistrale a Zara, cit., p. XI.
- ⁵⁵ Cfr. «*Scuola italiana moderna*» n. 10 a. XXXIV, 20 dicembre 1924.
- ⁵⁶ «*Scuola italiana moderna*», n. 13 a. XXXIV 17 gennaio 1925.
- ⁵⁷ Comunicazioni del Presidente centrale, in «*Scuola italiana moderna*», n. 31 a. XXXIV (1925).
- ⁵⁸ «*Scuola italiana moderna*», n. 25, 25 aprile 1925.
- ⁵⁹ «*Scuola italiana moderna*», n. 29, 23 maggio 1925.
- ⁶⁰ «*Scuola italiana moderna*», n. 35 a. XXXIV, 15 luglio 1925.
- ⁶¹ «*Scuola italiana moderna*», n. 36 a. XXXIV, 31 luglio 1925.
- ⁶² Nella “Nicolò Tommaseo”, in «*Scuola italiana moderna*», n. 2 a. XXXV 20 ottobre 1925.
- ⁶³ Il testo dell’ordine del giorno è pubblicato in F. Margiotta Broglio, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione. Aspetti politici e giuridici*, Laterza, Bari 1966, pp. 484-485.
- ⁶⁴ Cfr. J. Charnitzky, *Fascismo e scuola. La politica scolastica del regime, 1922-1943*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 293.
- ⁶⁵ Vedi A. Barausse, *L’Unione Magistrale Nazionale*, cit., p. 609ss.
- ⁶⁶ La biografia a cura di M. Sborchia, *Un educatore apostolo. Fratel Alessandro E. Alessandrini delle Scuole cristiane*, AeC-AEI, Roma 1963 ha toni e finalità quasi agiografiche; per informazioni più obiettive, anche se meno circoscritte, v. A. Gaudio, *Scuola, Chiesa e fascismo. La scuola cattolica in Italia durante il fascismo (1922-1943)*, La Scuola, Brescia 1995.
- ⁶⁷ G. Castellani, *Notizie biografiche del P. Pietro Tacchi Venturi S. I.*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1958
- ⁶⁸ Cfr. P. Pennacchini, *La Santa Sede e il fascismo in conflitto per l’Azione cattolica*, LEV, Città del Vaticano 2012.
- ⁶⁹ F. Margiotta-Broglio, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione*, cit., pp. 479-481.
- ⁷⁰ «*Scuola italiana moderna*», n. 15 a. XXXV, 30 gennaio 1926.
- ⁷¹ Associazione Magistrale Italiana “Nicolò Tommaseo”, Statuto sociale, Pietro Graziano, Napoli 1926. Lo statuto era firmato dal Consiglio direttivo: Alfonso Ciavarella (presidente), Maria Magnocavallo, Mario Lazzari (vicepresidenti), Luigi Evangelisti, Carlo Regalli, Elia Fabbri, Lazzaro Schivardi (amministratore).
- ⁷² Diverse sono riprodotte in appendice a C. Ghizzoni, *Cultura magistrale nella Lombardia del primo Novecento*, cit.; vedi in particolare p. 471.
- ⁷³ «*Scuola italiana moderna*», n. 36 a. XXXV 31 luglio 1926 e n. 37, 15 agosto 1926; Per la scuola e per la vita. Relazione morale Assisi, in «*Scuola italiana moderna*», n. 39-40 a. XXXV, 20 settembre 1926.
- ⁷⁴ G. Ignesti, Martire Egilberto, in *DBI*, vol. 71 (2008), ad vocem; D. Sorrentino, *La Conciliazione e il «fascismo cattolico». I tempi e la figura di Egilberto Martire*, Morcelliana, Brescia 1980; Id., *Egilberto Martire, religione e politica: il tormento della «conciliazione»*, Studium, Roma 1993.
- ⁷⁵ «*Scuola italiana moderna*», n. 36 a. XXXVI, 30 luglio 1927 e n. 38, 31 agosto 1927.
- ⁷⁶ Resoconto dell’anno sociale 1928-1929, in «*L’Educazione nazionale*» a. XI n. 10, ottobre 1929.
- ⁷⁷ Da un verbale della direzione della sezione di Trieste del 29 dicembre 1927 si viene però a sapere di una sua grave malattia («è di nuovo gravemente ammalato»), tale da risultare inutile lo scrivergli (ASE, AMI Tommaseo, Sezione di Trieste, Quaderno di protocollo 15 novembre 1923 – 20 giugno 1929: 29 dicembre 1927). È perciò verosimile che non fosse stato presente nemmeno a Como, di fatto rinunciando alla presidenza.
- ⁷⁸ Ivi.
- ⁷⁹ L. Pazzaglia, *L’Aimc nella storia del movimento cattolico*, in *AIMC (a cura di), 50 anni al servizio della scuola e del Paese*, AIMC, Roma 1997, pp. 92-136.; R. Sani, *Le associazioni degli insegnanti cattolici nel secondo dopoguerra, 1944-1958*, La Scuola, Brescia 1990.
- ⁸⁰ F. Manzotti, *Il movimento magistrale cattolico e lo Stato liberale*, in «*Rassegna storica del Risorgimento*», a. 52, fasc. 4., 1965, pp. 463-488.
- ⁸¹ E. De Fort, *L’associazionismo magistrale dall’inizio del secolo alla Prima guerra mondiale*, in AA.VV., *Storia della scuola e storia d’Italia dall’Unità ad oggi*, De Donato, Bari 1982, pp. 191-205; Ead., *I maestri elementari italiani dai primi del Novecento alla caduta del fascismo*, in «*Nuova Rivista Storica*», 68 (5-6), (1984), pp. 527-576; Ead., *Maestri e maestre in Italia dalla fine dell’antico regime alla salita al potere del fascismo. Nascita e sviluppo di una professione*, in «*Historia y Memoria de la Educación*» 1 (2014), pp. 113-129;

- ⁸² L. Pazzaglia, *L'associazionismo magistrale cattolico: la vicenda della Nicolò Tommaseo*, in Id. (a cura di), *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, La Scuola, Brescia 1999, pp. 529-593.
- ⁸³ M. Cattaneo, L. Pazzaglia (a cura di), *Maestri, educazione popolare e società* in «*Scuola italiana moderna*», 1893-1993, La Scuola, Brescia 1997.
- ⁸⁴ A. Fappani, Mons. *Angelo Zammarchi, un sacerdote a servizio della scuola*, in M. Cattaneo, L. Pazzaglia (a cura di), *Maestri, educazione popolare e società* in «*Scuola italiana moderna*», 1893-1993, cit., pp. 323-346.
- ⁸⁵ C. Ghizzoni, *Dall'aula alla redazione. Il contributo di Maria Magnocavallo*, M. Cattaneo, L. Pazzaglia (a cura di), *Maestri, educazione popolare e società* in «*Scuola italiana moderna*», 1893-1993, cit., pp. 347-387.
- ⁸⁶ Ead., *Cultura magistrale nella Lombardia del primo Novecento. Il contributo di Maria Magnocavallo (1869-1956)*, La Scuola, Brescia 2005.
- ⁸⁷ ASE (Arch. Storia Educazione in Italia), Fasc. Tommaseo, “*Sulla storia della Tommaseo*”, *Quaderno “Preziosissimo” 1906-1930 (Maria Magnocavallo a Vittorino Chizzolini)*, s.d., p. 19. Recentemente pubblicata in appendice a A. Dessardo, *L'associazione magistrale “Nicolò Tommaseo”. Storia di maestri cattolici, 1906-1930*, Ave, Roma 2018, pp. 270-279.
- ⁸⁸ L. Caimi, *Modernità educatrice. Cattolici tra fascismo e democrazia*, ELS La Scuola, Brescia 2017

Tra fascismo, guerra e ricostruzione. Il cammino di don Carlo Gnocchi alla ricerca dell'uomo

Among fascism, war and reconstruction. The path of father Carlo Gnocchi searching for the man

EMILIO CONTE

The research aims at highlighting the spiritual and experiential path of father Carlo Gnocchi in a crucial historical period for contemporary Italy like the one among the advent of fascism, war and afterwar. From this path comes a pedagogical vocation whose purpose is the integral restoration of the human being wounded by the war in body and soul.

KEYWORDS: SORROW, WAR, RECONSTRUCTION, PEDAGOGY, REHABILITATION.

L'umanesimo esperito

La vita di don Carlo Gnocchi si snoda attraverso uno dei periodi più complessi della storia dell'Italia unita. La presente ricerca non intende tuttavia comporre un profilo biografico del sacerdote ambrosiano, tentativo che ha già fruttato apprezzabili risultati, quanto piuttosto ripercorrere un suo cammino di stampo maggiormente spirituale¹. Questo percorso, che abbracciò praticamente tutta la vita di don Carlo, fu contrassegnato da una costante ricerca protesa verso l'uomo e la scoperta di esso in ogni sua sfaccettatura. È in questa chiave che molteplici e contraddittorie esperienze trovano la loro unità. Tale concezione, per quanto certamente debitrice nei confronti del coevo personalismo francese cui il sacerdote ambrosiano entrò in contatto attraverso la lettura di Maritain, prende in don Carlo una piega del tutto particolare, mutuata com'è da esperienze che nella loro tragicità assumono un carattere rivelatore. È in quest'ottica che, volta per volta, don Gnocchi interpretò il presente attorno a lui e la storia che gli si svolge davanti: in questo modo, anche la guerra cui partecipò ha una sua necessità storica.

Nato a San Colombano al Lambro il 25 ottobre 1902 da una modesta famiglia che traeva le sue origini da Gallarate, all'epoca in provincia di Milano, Carlo crebbe nel più classico degli ambienti lombardi di inizio secolo, in un

contesto pio e laborioso, seppur funestato da numerosi e precoci lutti tra cui quello del padre e dei suoi due fratelli. Questi tragici eventi ebbero nel giovane ripercussioni a lungo termine, determinandone in qualche modo il suo futuro: la madre Clementina Pasta, con la quale ebbe un legame molto forte fino alla di lei morte nel 1939, assecondò sin da subito il suo desiderio di entrare in seminario, vedendo in ciò la una sorta di oblazione dell'unico figlio scampato alla morte. Terminati gli studi con la consacrazione sacerdotale del 1925, don Carlo venne dapprima nominato coadiutore, presso la parrocchia milanese di san Pietro in Sala, ed in seguito, con un notevole salto in avanti, cappellano dell'Opera nazionale Balilla, nel 1928. Si trattò del primo di una lunga serie di incarichi come direttore spirituale di istituti che lo portarono a contatto con il mondo giovanile e che curvarono la sua vocazione sacerdotale verso tematiche di stampo educativo². In questo senso, le esperienze che maturò più avanti presso la Seconda legione universitaria della Milizia di Milano, all'Istituto Gonzaga e, nel dopoguerra, all'Università Cattolica di Milano rappresentarono tappe fondamentali nel suo percorso di vita, non tralasciando naturalmente le esperienze di guerra come cappellano degli alpini, dapprima nei Balcani e, soprattutto, sul fronte russo. Il don Carlo che si affacciava nell'Italia repubblicana, dunque, e che diverrà il protettore dei bambini invalidi tramite la

Fondazione Pro infanzia mutilata e la successiva Fondazione *Pro juventute*, era un uomo contemporaneamente nuovo ed antico. Le esperienze maturate nei tribolati anni del conflitto e della resistenza ne hanno forgiato il pensiero all'insegna di un nuovo umanesimo volto ad una restaurazione complessiva della persona umana: esse tuttavia si innestano allo stesso tempo su una riflessione pedagogica di lungo corso la cui origine si può rinvenire a livello istituzionale nell'incarico presso l'Opera nazionale Balilla, ma a livello pratico sin dalla sua ordinazione sacerdotale, quando curava, nella parrocchia cui era stato destinato, la sezione giovanile dell'Azione cattolica ed il locale oratorio³.

È in quest'ambito che intende focalizzarsi il presente studio, cercando di delineare l'umanesimo di don Gnocchi a partire dalle sue esperienze durante il ventennio fascista, la guerra, ed i primi anni dell'Italia repubblicana: una ricerca che sottintende l'unitarietà di pensiero in una figura che ha vissuto esperienze di vita così differenti, in una tragicità dalla quale tuttavia il sacerdote ambrosiano ha sempre tratto indicazioni per il suo agire futuro.

I primi passi del cammino

Il contesto storico nel quale il giovane Carlo Gnocchi si mosse è assai significativo. In questo senso si può elevare Milano a specchio della tumultuosa Italia di inizio secolo scorso: in uno spazio urbano in continua evoluzione e dalle mille sfaccettature convivevano fianco a fianco cattolici intransigenti e moderati, accesi nazionalisti e liberali patriottici, socialisti anticlericali ed anarchici⁴. Nel 1925, quando lo studente Gnocchi divenne don Carlo, la diocesi era retta dal cardinale Eugenio Tosi, ma occorre rifarsi al lungo episcopato del suo predecessore Andrea Carlo Ferrari per comprendere la fisionomia culturale nella quale il giovane chierico muoveva i suoi primi passi⁵. Questi aveva dato una precisa fisionomia al seminario diocesano chiamandone all'insegnamento validi docenti in linea con le più avanzate innovazioni nell'ambito della ricerca teologica, tanto da dover subire, proprio in relazione alle modalità di gestione del seminario, un'accusa di modernismo da parte della stampa cattolica maggiormente legata all'ala intransigente⁶. Seppur con qualche smussatura, l'impostazione di fondo fu mantenuta dai successori di

Ferrari, fra cui il precitato Tosi, ed è difficile pensare che insegnanti del calibro di Giacinto Tredici o Adriano Bernareggi, futuri presuli rispettivamente di Brescia e Bergamo, non abbiano avuto un'influenza sul giovane studente Gnocchi⁷. Secondo alcuni furono proprio le aperture di cui poté godere durante gli studi al seminario ad introdurlo

Al pensiero del personalismo cristiano di Mounier e di Maritain, con qualche incursione corsara nelle idee "eretiche" di Teilhard de Chardin⁸.

Affascinanti supposizioni a parte, è tuttavia innegabile il clima fecondo in cui don Gnocchi condusse i suoi studi, muovendo i primi passi all'interno di una diocesi che tentava di coniugare il nuovo con l'antico, affiancando alle tradizionali cure pastorali, di ispirazione borromaica, le nuove istanze della società in mutamento: si spiega così, ad esempio, l'apertura del cardinal Ferrari alle organizzazioni laicali e l'attenzione che si cominciava a rivolgere al mondo del lavoro industriale, tramite l'istituzione dei cappellani del lavoro o la vicinanza al sindacalismo bianco⁹.

La consacrazione sacerdotale ed il conseguente inserimento nel clero diocesano, con la nomina a coadiutore presso la parrocchia di Santa Maria Assunta a Cernusco sul naviglio, permisero a don Carlo di entrare in contatto con l'uomo, quell'uomo di cui aveva tentato di scrutare il guazzabuglio del cuore leggendo avidamente l'«amato Manzoni» negli anni di seminario¹⁰. Presso tale parrocchia iniziò a dedicarsi all'attività educativa, sussumendosi l'incarico della gestione dell'oratorio e lasciando tra i fedeli impressioni molto positive¹¹.

I due incarichi successivi, che come già accennato lo videro nei ruoli di coadiutore presso la parrocchia milanese di San Pietro in Sala e, dal 1928, di cappellano dell'Opera nazionale Balilla, rappresentarono assieme allo scoppio della guerra ed all'attività nell'Italia repubblicana uno dei tre punti di svolta fondamentali della sua biografia, sebbene all'epoca della nomina a cappellano don Carlo avesse appena ventisei anni. Questi incarichi posero il giovane sacerdote davanti alle problematiche più pregnanti dell'epoca, da un lato affinando il suo ruolo di educatore negli oratori, dall'altro ponendolo a contatto con il regime fascista che nel frattempo andava consolidando in Italia la

sua onnipresenza sociopolitica¹². In questo senso, la sostanziale adesione che don Gnocchi riservò nei confronti del regime, o quantomeno delle sue emanazioni sociali, può lasciare di primo acchito interdetti, tanto più che il suo ruolo nella resistenza è ampiamente riconosciuto in sede storiografica tanto quanto dai successivi governi repubblicani, che non esitarono a conferirgli riconoscimenti di sorta¹³. Forse, allora, è corretta l'analisi di Giorgio Rumi: non si tratta solo di necessità contingente, per cui il fascismo c'è ed in qualche modo, per continuare un'opera di apostolato, bisogna entrarvi nelle dinamiche, bensì del fatto che il terreno in cui si muove don Gnocchi, quello della borghesia milanese, interpreta il regime e le sue istituzioni in una maniera del tutto particolare. Nella Milano del tempo, in sostanza, mancando la rudezza e la violenza del fascismo agrario o ancora la competizione con il cattolicesimo in sede di formazione delle future classi dirigenti, don Carlo non si trasforma in un Primo Mazzolari o in un Agostino Gemelli: rimane un sacerdote figlio della Conciliazione del 1929, speranzoso e tranquillo, immerso in un clima di serena condivisione e mancanza di necessità, almeno fino al momento disvelatore della guerra, nel quale tutti i nodi vennero al pettine per lui come per altri¹⁴.

Su questo occorre soffermarsi ulteriormente per sottolineare un punto chiave che si ritroverà costante nelle ulteriori esperienze del sacerdote ambrosiano: tutte le più importanti scelte di don Carlo, infatti, si ricollegano alla sua volontà di seguire quello che lui considera a tutti gli effetti il suo gregge. Una caratteristica prettamente pastorale che si intreccia con una ricerca, spirituale ma anche squisitamente teologica, del volto di Cristo nell'uomo, in ogni uomo che don Carlo incontra sul suo cammino: un uomo che non può non essere seguito ovunque vada, in una sorta di rinnovata sequela di Cristo. Il cammino è dunque la cifra esperienziale e teologica nella quale inquadrare correttamente la biografia di don Gnocchi: un cammino conoscitivo che, si vedrà, verrà reso concreto dalla terribile marcia di ritorno degli alpini di Russia, quando l'allora cappellano militare ammise di aver scorto nei soldati il volto sofferente di Cristo¹⁵.

Ricostruire il lavoro del giovane sacerdote presso le organizzazioni giovanile del regime non è semplice, ostando a ciò precise lacune documentarie¹⁶. Si dispone tuttavia di

una dettagliata relazione, datata ottobre 1929 ed indirizzata da don Carlo al novello arcivescovo di Milano cardinal Alfredo Ildefonso Schuster, relativa al primo anno di servizio del giovane sacerdote presso l'Opera nazionale Balilla¹⁷. Si evince un lavoro metodico e per ceti versi fruttuoso, ma anche la difficoltà di operare, pur a Conciliazione avvenuta, nelle organizzazioni giovanili del regime, dove il cappellano, che non gode del grado di ufficiale, è chiamato ad un servizio meramente di facciata e poco incisivo su morale e costumi: il contesto è quello di una religiosità spettacolare e cementificatrice dello spirito nazionale, nella quale a detta dei dirigenti dell'organizzazione

“La santa messa è quella funzione altamente suggestiva, che [sic] ogni tanto, specialmente nelle grandi parate, bisogna provvedere al sentimento religioso del giovane”¹⁸.

Significativo anche quanto don Gnocchi scrisse in un articolo pubblicato nel 1934 sulla «Rivista del clero italiano» di Agostino Gemelli, nel quale traccia un bilancio sull'assistenza religiosa nell'Opera nazionale Balilla, approntando riflessioni e proposte. Soprattutto, occorre sottolineare il suggerimento affinché

Il Cappellano non rimanga una cosa estranea all'organizzazione, ma operi da dentro. Solo a questo patto la sua azione può superare i confini della coreografia inutile, per entrare in quelli del vero apostolato. È un errore accontentarsi delle comparse ufficiali ed attendere di essere invitati. Bisogna vivere la vita dell'organizzazione, tenere costanti legami d'amicizia coi Comandanti dei reparti e col Comitato comunale dell'Opera, prender parte ai rapporti degli Ufficiali ed alle Adustrate dell'Opera per conoscere tempestivamente l'ordine e l'ora delle manifestazioni e per donare ai giovani quella buona parola «*al minuto*» che è sempre la più opportuna ed efficace¹⁹.

Nel passo, e nell'articolo in generale, è bene esplicitato il rapporto che don Gnocchi instaurò con il fascismo: l'adesione politica o meno non gli interessava perché semplicemente non rientrava nel suo orizzonte interpretativo della realtà. Ciò che al sacerdote sta a cuore è piuttosto la possibilità di apostolato che le organizzazioni del regime gli conferivano: la possibilità, dunque, di seguire l'uomo, non tanto l'uomo fascista quanto l'uomo nel fascismo. Si spiega così l'auspicio, poco più avanti nell'articolo, che nelle scuole medie ed elementari

l'insegnante di religione fosse anche il cappellano dell'Opera, o ancora la sottolineatura positiva del fatto che tutta la gioventù italiana fosse inquadrata in organizzazioni del genere e che i ragazzi potessero di conseguenza essere sistematicamente messi a contatto con un sacerdote al di fuori dei classici canali parrocchiali. È in tale ottica, nel contesto di maggior consenso attorno al regime, che deve essere letto un opuscolo edito da don Gnocchi a tiratura limitata, nel quale il sacerdote tentò, talvolta in maniera piuttosto maldestra, di coniugare alcune massime di Benito Mussolini con il messaggio cristiano²⁰.

Ma il cammino di don Gnocchi non si esaurì nelle organizzazioni di regime: egli cominciò ad avvertire

Le preoccupazioni di un giovane sacerdote – in questo realmente *prete ambrosiano* – che si sente chiamato a una peculiare responsabilità educativa e che anche per questo avverte l'esigenza di percorrere nuove strade. [...] Così, dopo aver accettato la possibilità di svolgere il servizio di assistenza religiosa presso l'Opera Nazionale Balilla e in seguito presso la Milizia universitaria, avviò discretamente i primi contatti con l'ambiente del Gonzaga²¹.

Questi «primi contatti» divennero sempre più frequenti culminando nella nomina da parte di Schuster alla carica di direttore spirituale dell'Istituto in sostituzione di Enrico Montalbetti, destinato a Trento come coadiutore dell'arcivescovo monsignor Celestino Endrici e successivamente alla sede episcopale di Reggio Calabria. Iniziò così il lungo sodalizio che legò don Gnocchi ai Fratelli delle scuole cristiane, l'istituto religioso fondato da san Giovanni Battista de la Salle nel XVII secolo e che, sin dall'apertura nel 1907, reggeva il Gonzaga²².

L'incarico rappresentò per don Gnocchi un'importante occasione di meditazione ed approfondimento di tematiche spirituali che stava già affrontando. Non a caso, al termine del primo anno di lavoro, egli pubblicò una delle sue più dense e pregnanti opere sul tema dell'educazione²³. In seguito a questa pubblicazione ed a collaborazioni editoriali e scientifiche con importanti personalità dell'associazionismo cattolico come Giuseppe Lazzati, don Carlo alla vigilia della guerra era uno dei sacerdoti più in vista e più promettenti della diocesi, nonostante non avesse neanche quarant'anni. Ma il conflitto scoppiato nel 1939 scompaginava le carte in tavola, pre-

parandogli un futuro molto diverso da quello che sembrava porglisi dinanzi²⁴.

Teofanie in guerra

L'iniziale anno di neutralità italiano, che terminò il 10 giugno 1940 con la dichiarazione di guerra alla Francia, consentì un normale inizio di lavoro scolastico per don Gnocchi, per quanto la morte della madre, avvenuta il 22 ottobre 1939, avesse gettato il giovane sacerdote nello sconforto, nella solitudine ed in una profonda seppur breve crisi. La quiete, però, era destinata a terminare presto. In costante cammino verso l'uomo ed i suoi bisogni, don Carlo, che già prima della guerra aveva inoltrato domanda per divenire cappellano militare delle camicie nere di Cuneo ed era stato accettato come riservista²⁵, chiese formalmente ai suoi superiori ecclesiastici ed all'Ordinariato militare di essere inviato al fronte in caso di mobilitazione: come si intuisce dalla successiva accorata reiterazione della domanda, correlata dalla disponibilità di rinuncia all'esonazione concessa dall'arcivescovo, inizialmente la risposta dovette essere stata negativa²⁶. Tra il 1940 ed il 1941, anno in cui don Carlo fu effettivamente inviato come cappellano degli alpini in Albania, le richieste furono innumerevoli.

Colpisce, oltre alla quantità di domande inoltrate a praticamente chiunque fosse in grado di esaudire la richiesta o quantomeno intercedere per essa, l'insistenza nel voler rinunciare all'esonazione, concessagli in virtù del suo impegno al Gonzaga, e l'accoramento che trapela dalle righe. Tutto ciò non può passare inosservato ed è meritevole di un approfondimento volto a comprenderne le cause. Come è stato acutamente osservato, vi è una differenza di approccio sostanziale per i consacrati tra Prima e Seconda guerra mondiale. Se nella Grande Guerra la legislazione italiana obbligava i religiosi a prestare servizio militare, anche in virtù del forte attrito tra Stato e Chiesa che non permetteva accordi in tal senso, la Conciliazione del 1929 aveva consentito di creare la figura del cappellano militare volontario. Se dunque la Prima guerra mondiale veniva vissuta con fatalismo, l'adesione alla Seconda era, viceversa, piena e convinta, almeno in linea generale: inoltre, se le domande per ricoprire l'incarico di cappellano militare erano nella Grande guerra volte principalmente ad

evitare la degradante condizione, sul piano materiale e psicologico, che viveva il prete soldato, nella Seconda si diventava cappellani per affermare qualcosa²⁷. Ma se questo ‘qualcosa’ in molti casi era un attaccamento alla patria in armi, in una convinzione di più o meno aperto nazionalismo che già aveva contagiato il clero durante la campagna d’Etiopia, per don Gnocchi la questione era decisamente differente. Significative le parole con cui spiegò ad un perplesso Schuster le motivazioni che lo avevano indotto a reiterare costantemente il proprio appello:

Mi creda, eminenza. Dopo cinque anni di assistenza spirituale al Gonzaga, in mezzo alla classe dei ricchi e dei borghesi, sento il bisogno urgente di un contatto più diretto col popolo, di una vita più sana e più vera, di un apostolato più concreto e conclusivo: e questo bisogno è diventato, in questi mesi di travaglio spirituale di fronte alla guerra, irresistibile e imperioso come una voce del Signore. Vostra eminenza sa che a questo passo non mi muovono ragioni passeggere o comunque umane, né tantomeno entusiasmi od esaltazioni politiche e patriottiche; ma solo l’insistenza di una voce interiore, che oserei chiamare vocazione, qualora vi accedesse l’approvazione di vostra eminenza. Sento che io non devo farmi assente in quest’ora tragica, là dove più acuta maturerà la crisi spirituale della guerra, per la fecondità a venire del mio ministero e per l’uso sempre più generoso della mia vita al servizio del Signore²⁸.

La lettera, molto densa e significativa, rappresenta una vera svolta nella vicenda biografica di don Gnocchi, tanto più che poco dopo il giovane sacerdote ricevette la sospirata nomina e poté partire insieme agli alpini alla volta dell’Albania. Ma forse la questione è più profonda ed andrebbe analizzata attentamente, a cominciare dal fatto che la lettera è ben più che una semplice richiesta, per quanto a cuore aperto. Lo stesso Gnocchi pareva ammetterlo, in apertura, scrivendo di «molto aver riflesso e pregato».

Alla luce di ciò, non sembra eccessivamente ardito supporre che in queste righe si celi *in nuce* quella sorta di concezione della guerra come momento conoscitivo dell’uomo, elaborata poi più compiutamente tra 1941 e 1943 e che si può considerare una sorta di apripista dell’operato futuro di don Carlo. Indizi di ciò sembrano essere anzitutto alcuni termini usati, quali «apostolato più concreto e conclusivo», «travaglio spirituale», «insistenza di una voce interiore», addirittura «vocazione»: terminologia non causale, teologica e meditata, soprattutto consi-

derando che la lettera è indirizzata ad un cardinale e fine pensatore benedettino, l’arcivescovo di Milano Schuster, che certamente conosceva il peso di quelle parole, e di cui non a caso se ne chiede timidamente «l’approvazione». Ma soprattutto, si parla esplicitamente di «voce del Signore». Ora, che il Signore parlasse in una guerra era all’epoca una convinzione diffusa. I più però, come ad esempio quel monsignor Angelo Bartolomasi vescovo castrense d’Italia ed ispettore centrale per l’assistenza religiosa dell’Opera nazionale Balilla, udivano la voce di Cristo nel cannone che chiamava a raccolta i soldati in difesa della patria e per la vittoria di una guerra sacralizzata²⁹. La prospettiva nella quale si colloca don Carlo, invece, è completamente diversa e ricorda l’approccio verso la guerra che aveva maturato don Primo Mazzolari, con cui Gnocchi fu in contatto epistolare proprio durante il conflitto, chiedendo guarda caso al parroco di Bozzolo la recensione su «L’Italia» al suo più intenso volume sull’uomo e la guerra, *Cristo con gli alpini*³⁰. Mazzolari, nato nel 1890, non partecipò alla Seconda guerra mondiale, ma si arruolò volontario nella Prima. Al termine del conflitto, dopo aver rigettato l’interventismo iniziale, si espresse lapidario sull’esperienza sua e dei confratelli sacerdoti:

Molti per la prima volta vedevano l’uomo. [...] Egli sa che Cristo non può relegarsi lontano dalla vita e dal soffrire di tanti uomini: che dove è la tempesta delle idee, delle passioni, delle libertà, dove si matura l’umanità di oggi e dove si prepara quella di domani, l’apostolo non può mancare³¹.

La guerra, dunque, come fattore conoscitivo dell’umanità, la guerra come un *ecce homo* di sapore cristologico: suggestioni che don Mazzolari portava con sé alla fine del primo conflitto mondiale e che don Gnocchi portava con sé iniziando il secondo. Ecco che si spiega la «vocazione» di don Carlo, ciò che questi disegnava a Schuster come l’«apostolato», sulla scia della convinzione di don Mazzolari, specularne finanche nella terminologia, il quale sosteneva che in guerra «l’apostolo non può mancare». Da qui l’insistenza di don Gnocchi per lasciare temporaneamente il Gonzaga e seguire il suo gregge nell’ora della prova più terribile. Da qui le richieste

Con tutto il cuore di non...imboscarmi. Se ho fatto volontariamente la domanda di essere assunto come Cappellano, è stato per il desiderio di essere più direttamente presente al vasto fenomeno spirituale della guerra, non solo per l'oggi, ma forse più per il domani. [...] Mi raccomando dunque un'ultima volta a Voi, con tutto il cuore, per un'assegnazione più proficua ai fini che mi proposi chiedendo la precettazione³².

Interessante notare, ancora una volta, come la prospettiva di don Carlo sia rivolta «più per il domani», quasi nella coscienza che il «vasto fenomeno spirituale della guerra» potesse in lui rivestire un carattere formativo per il suo essere sacerdote. Forse anche in ciò sono da ricercare quelli che don Gnocchi definiva «i fini che mi proposi chiedendo la precettazione», dato che è proprio in guerra che maturerà la «vocazione» tanto auspicata, da cui discenderà l'opera per i piccoli mutilati.

Poco dopo queste due lettere, l'insistenza di don Carlo venne ripagata con l'accettazione della domanda³³. A seguito di vari spostamenti³⁴, il 15 marzo fu decisa la sua assegnazione presso uno dei reggimenti degli alpini operativi in Albania ed otto giorni dopo un aereo con destinazione Tirana partiva da Foggia, recando come passeggero il nuovo tenente cappellano³⁵.

In Albania il cappellano ebbe il primo assaggio del conflitto e del conseguente animo dei soldati. Si trattava ancora di un approccio blando, in cui ai giorni di combattimento e di marce si alternano lunghi periodi di inazione, anche perché Grecia ed Albania capitolarono quasi subito. Don Gnocchi fu libero di curare l'attività spirituale delle truppe e mise in piedi un intelligente sistema di collegamento tra soldati e famiglie imperniato sui suoi allievi del Gonzaga, che non esitarono a mandare al fronte viveri di prima necessità³⁶. Anche don Carlo, come chi lo aveva preceduto soprattutto durante la Prima guerra mondiale, annotò la fede semplice e genuina dei soldati al fronte. La lettera a Schuster che contiene un resoconto piuttosto dettagliato di questi suoi primi mesi di attività è però poco più che una relazione, mancando di quell'approfondimento psicologico che connoterà le sue riflessioni nella successiva campagna di Russia. Anche le annotazioni sulla religiosità dei soldati non effettuano nessuno scavo introspettivo, sul modello per esempio di un Agostino Gemelli durante la Prima guerra mondiale, rimanendo nella superficie di una semplice constatazione:

le pagine russe sono ben di là da venire³⁷. E di questo don Carlo sembrò quasi accorgersene, comprendendo che l'uomo di cui era in cerca forse era altrove, non tra quei reparti in Albania che ormai si avviavano ad una funzione di mero presidio.

Non è un caso che il cappellano riprendesse in quel torno di tempo le sue accorate domande per un trasferimento, conscio anche del fatto che l'inazione cui era costretto avrebbe spinto il Gonzaga a richiederne il rientro a Milano, cosa che puntualmente avvenne. Fu nel giugno 1941, all'interno della corrispondenza con l'Ordinariato militare, che don Gnocchi ventilò per la prima volta l'ipotesi di seguire gli alpini nella campagna di Russia che si andava preparando³⁸. Questo reparto dell'esercito, in effetti, rappresentò il *trait d'union* nell'esperienza bellica di don Carlo, dal fronte balcanico a quello russo. Fu tra essi che il sacerdote scorse l'evangelico volto del Cristo uomo, auspicando di poter

Imparare anch'io dai miei alpini questa virtù sublime: di rendere naturale e quasi inavvertito il sacrificio! [...] La semplicità evangelica essi solo la possiedono: i poveri e gli umili³⁹.

La vicinanza agli alpini, ai suoi alpini, è qualcosa di molto più profondo che una semplice comunanza di interessi, come magari potrebbe far supporre la passione per gli sport di montagna nel don Gnocchi giovanile. Si tratta in questo caso di una condivisione di destino, un cammino comune foriero di sviluppi anche successivi alla guerra⁴⁰, determinato dallo scorgere tra essi l'Uomo, *Cristo con gli alpini* appunto, che a sua volta si manifesta solo tra «i poveri e gli umili» di evangelica memoria.

Come successo anche prima della partenza, le richieste di trasferimento di don Carlo caddero inizialmente nel vuoto, mentre il cappellano faceva di tutto per mettersi

Nella condizione di poter...respingere fra un mese gli attacchi che l'Istituto Gonzaga farà per la mia smobilitazione e per il ritorno a Milano, presso di me e presso l'Autorità Ecclesiastica Diocesana⁴¹.

Questi «attacchi» alla lunga fecero breccia nell'Ordinariato militare, che approvò il congedo. Don Gnocchi, che pure all'inizio non era del tutto convinto, finì per cedere soprattutto in seguito ad una tremenda

campagna militare in Montenegro, dove la guerra disvelò il suo volto più atroce fatto di rappresaglie, processi sommari, fucilazioni di massa. Così il cappellano si esprimeva al direttore del Gonzaga, nell'agosto del 1941:

Gli avvenimenti tristi ai quali in questi giorni sono costretto ad assistere e che sono così dolorosamente contrastanti con la mia professione di carità e con la mia particolare sensibilità, mi hanno dato l'ultimo colpo. Faccia pure i primi passi verso l'Ordinariato, visto che ormai il mio trasferimento è definitivamente tramontato⁴².

Dopo un necessario periodo di sosta fisica e spirituale dai drammi del conflitto, per i quali chiese anche l'aiuto di un veterano come l'amico don Primo Mazzolari, don Gnocchi ritornò tuttavia alla carica⁴³. Per vincere le resistenze soprattutto di Schuster, che avrebbe voluto tenerlo al Gonzaga, fece pervenire nella curia diocesana una lettera a cuore aperto che generalmente è considerata la pietra angolare sulla quale il sacerdote avrebbe costruito la sua opera nel periodo postbellico. Fa infatti capolino, in queste righe, una sorta di anelito alla missione che travalica l'esperienza stessa della guerra, anche se da essa ne trae forza vitale e spirituale: già l'attacco, in questo senso, è significativo, perché don Gnocchi si rivolgeva a Schuster

Assai più come al mio padre spirituale che come al mio Arcivescovo, perché mi pare che il problema che vi pongo riguarda soprattutto la mia vita interiore. Quattro mesi fa, per opera del Gonzaga, io sono rientrato dal servizio militare, ma da quel giorno l'ispirazione e la spinta a ritornare fra i soldati non mi ha più lasciato, anzi è andata sempre più aumentando fino a diventare impellente. [...] Ora, dovete sapere eminenza, che in questi 17 anni di sacerdozio, io ho sempre sentito aumentare la tendenza e la vocazione a darmi alla carità, e sono sempre rimasto in attesa che il Signore me ne indicasse il campo pratico. In questo momento di guerra, mi pare che il campo sia quello della vita militare, come esercizio di carità. Volesse il Signore, dopo la maturazione della guerra, di farmi vedere più chiaro e di assegnarmi un posto di lavoro in questo settore prediletto dell'apostolato. Questo intanto potrebbe essere un periodo di attesa, di preparazione, di chiarificazione. Aggiungete eminenza che nessun periodo della mia vita interiore fu più ricco di grazie soprannaturali quanto quello dei nove mesi di vita militare come cappellano⁴⁴.

Più che in altre lettere, è qui che don Gnocchi espresse la sua vera «vocazione». Non solo: è in queste righe che ancora una volta si legge l'importanza che la tragedia della guerra ebbe per il cappellano. Un valore meditativo, paradossalmente quasi un ritiro spirituale, «periodo di attesa, di preparazione, di chiarificazione», addirittura «ricco di grazie soprannaturali». Se non si ha una teologia di guerra, termine forse fuorviante sia perché don Gnocchi non fu mai teologo *strictu senso* sia soprattutto perché l'espressione non sembrerebbe etimologicamente applicabile al caso, quantomeno si registra un approccio teologico alla guerra in quanto disvelatrice dell'uomo intimo, del Cristo sofferente⁴⁵. Ed è qui che il bisogno conoscitivo si fa «impellente»: a fronte di chi, consacrato, nei conflitti arriva a perdere la fede, don Carlo la rafforza, la rielabora, la potenzia fino a farla confluire in un'opera di carità che nasce dalla guerra per superarla, per sanarla nelle sue ferite anche fisiche, per vincerla definitivamente.

Arrivò così anche la benedizione del cardinal Schuster, che don Gnocchi comunicò immediatamente all'Ordinariato militare, con la condizione impostagli dall'arcivescovo di partire ad anno scolastico terminato⁴⁶. Superato un piccolo incidente con i dirigenti fascisti di Milano, don Gnocchi poté finalmente raggiungere il fronte nel luglio del 1942 stesso⁴⁷.

La campagna di Russia, che si protrasse fino all'aprile 1943, quando i pochi reduci di una terribile marcia della morte rimisero piede sul suolo italiano, rappresentò per don Gnocchi il decisivo punto di svolta della sua vita. I primi mesi, come testimonia una comunicazione a Schuster, trascorsero senza scossoni, compatibilmente con il clima di guerra⁴⁸. Fu in questo torno di tempo, prima ancora della tragica ritirata del 1943, che don Carlo ebbe lo spazio e la tranquillità necessaria per meditare sul suo ruolo in guerra e su quella «vocazione» che così tante volte aveva già fatto capolino nelle lettere più a cuore aperto al cardinal Schuster. Se la ritirata del 1943 lo avrebbe spinto ad una riflessione d'impatto tramite quelle illuminazioni soprattutto di carattere visivo così magistralmente descritte nelle sue opere, l'attesa del 1942 lo esortava ad una meditazione incentrata più sul sé, sul suo compito e sulla sua presenza in quel luogo in quel momento. I due modi di procedere, lungi dall'essere contrapposti, trovano la loro unità in un *quid* teologico che li riassume e li con-

tinua nel dopoguerra. Don Carlo, a partire da una condizione che in sé avvertiva già da tempo, medita sul suo essere sacerdote, più avanti vede letteralmente ciò che ha meditato ed infine a guerra ultimata realizza, a partire da ciò che ha visto, quello che ha meditato: la sua è insomma una riflessione sull'essere sacerdote nel suo tempo che non lo abbandonerà mai e che rappresenta il *trait d'union* tra esperienze disparate.

Non è un caso allora che nel settembre di quello stesso 1942 don Gnocchi inviava a suo cugino Mario Biassoni una lettera, resa poi celebre dalla storiografia che in essa vi ha rintracciato il primo abbozzo sistematico dell'opera postbellica, in cui confessava di sognare

Dopo la guerra di potermi dedicare per sempre ad un'opera di Carità – quale che sia, o meglio quale Dio me la vorrà indicare. Desidero e prego dal Signore una sola cosa: servire per tutta la vita i Suoi poveri. Ecco la mia "carriera". [...] Allora avrei trovato la mia via definitiva.

Si tratta di una profonda riflessione come naturale conseguenza del fatto che

Dio è tutto qui – nel fare del bene a quelli che soffrono ed hanno bisogno di aiuto materiale o morale. Il cristianesimo, e il Vangelo, a quelli che lo capiscono veramente, non comanda altro. Tutto il resto vien dopo e vien da sé⁴⁹.

Il periodo di calma fu tuttavia di breve durata. Accerchiate dal nemico russo, il 17 gennaio 1943 le truppe italiane ricevettero l'ordine di abbandonare il fronte in quella che finirà per essere una rotta disordinata. La marcia forzata, mietendo numerose vittime nel corpo e nello spirito, fu una rivelazione per don Gnocchi, che pure rischiò seriamente la vita ed una volta in Italia si autodefinisce davanti al cardinal Schuster come «miracolosamente salvo»⁵⁰. La ritirata disvelò al sacerdote anzitutto il vero volto della guerra, che tutto sommato nell'esperienza balcanica ma anche nella prima parte di quella russa gli si era presentato edulcorato da una sostanziale immobilità. Come si desume leggendo i suoi scritti del periodo, per quanto fosse proprio questo che andasse cercando con le numerose richieste di arruolamento volontario, don Gnocchi rimase sconvolto davanti a ciò che vide e che forse mai si sarebbe immaginato di poter vedere. Lo stacco fu ancora più

notevole in quanto l'assalto nemico era stato assolutamente improvviso, ed anzi, come lo stesso cappellano scriveva, si era abbastanza sicuri che con il tempo si avrebbe avuto ragione dei Russi⁵¹. Inoltre, la marcia della morte disvela agli occhi di don Carlo il male e l'iniquità: anzi, la stessa guerra è l'incarnazione del male nel mondo⁵². Essa trasforma gli uomini, deforma gli uomini nati con l'impronta di Dio nel volto, tanto che ci si arriva a domandarsi se

Uomini potevano dirsi ancora quei mucchi di stracci che si trascinavano ormai da quindici giorni, come larve inebetite dal freddo e dalla fame, decimate dai combattimenti e braccate dal nemico⁵³.

La domanda, che può apparire provocatoria, è altamente significativa, non solo perché dalla risposta che se ne darà scaturirà in don Gnocchi un'azione destinata a portar frutto nell'Italia del dopoguerra, ma anche e soprattutto perché si tratta di una questione maturata ed affrontata in seguito ad una precisa e tragica esperienza. Dunque la domanda è reale, non retorica, e la risposta non è scontata: veramente ci si pone l'interrogativo di cosa rimanga di umano in situazioni talmente tragiche. L'idea di uomo di don Carlo, infatti, non nasce da una meditazione magari solitaria e bibliografica, ma da un'esperienza vissuta nella quale si scopre il Cristo uomo nel corpo piagato degli alpini in Russia. Don Carlo stesso, dopo aver accompagnato alla morte un soldato, scrive:

Da quel giorno, la memoria esatta dell'irrevocabile incontro mi guidò d'istinto a scoprire i segni caratteristici del Cristo sotto la maschera essenziale e profonda di ogni uomo percosso e denudato dal dolore. Nel gregge cupo e macilento dei prigionieri di guerra, dallo sguardo vuoto e fuggitivo come di belva in cattività (quanta nuda umanità e quanto Cristo in tanta varietà di espressioni, di età e di condizioni!) sul volto sacro dei miei morti e dei miei feriti. Bastava che l'ala del dolore li sfiorasse e tosto le linee nude e forti di quelle facce popolane, l'espressione di quegli occhi, ordinariamente semplice e ignara, si componevano armoniosamente, come per una lenta dissolvenza, a quella somiglianza arcana⁵⁴.

È significativo di come il termine 'dolore' ricorra due volte in poche righe, tanto da essere il perno dell'intero ragionamento. Perché la ritirata russa ebbe un ruolo disvela-

tore, per don Carlo, anche riguardo al dolore⁵⁵. Questo diviene un mezzo di riscatto in quanto accomuna l'uomo a Dio, che ha sofferto ed è morto in croce. Tutto ciò che di male capita all'uomo, dunque, acquista una sua spiegazione storica e teologica: in Russia don Carlo capì che ciò a cui era chiamato sarebbe stato

Trovare un senso a tanta sofferenza, fare in modo che essa non vada perduta⁵⁶.

Sono questi i prodromi di una vera e propria pedagogia del dolore, tema che darà il titolo all'ultima opera di don Gnocchi, scritta letteralmente sul letto di morte e dunque da leggersi come una sorta di testamento spirituale⁵⁷. Una sofferenza, vista come collante universale degli uomini fra loro e degli uomini con Adamo, volta a spiegare in chiave cristiana soprattutto il dolore degli innocenti⁵⁸. Innocenti che a quest'altezza di tempo erano rappresentati dagli alpini impegnati in una guerra che certamente non avevano voluto e di cui probabilmente ignoravano anche le cause: più avanti saranno i piccoli mutilati per i quali si profonderà l'impegno di don Gnocchi.

Nella resistenza per ricostruire

Il ritorno in Italia vide un don Carlo completamente diverso rispetto all'uomo che era partito. Provato nel corpo e nello spirito, egli aveva accumulato dentro di sé un tesoro notevole di esperienze e meditazioni, ma che ancora non era in grado di far fruttare sia per la vicinanza agli eventi, che impediva una chiara rielaborazione, sia per un'oggettiva e comprensibile stanchezza che obbligò il sacerdote ad un periodo di congedo dall'esercito, dove di fatto non ritornerà più anche a causa del collasso statale, e di lontananza finanche dal Gonzaga⁵⁹. A rendere ancora più complesse le cose intervenne l'8 settembre 1943 e tutto ciò che ve ne conseguì a livello politico e sociale, soprattutto dopo la creazione nel nord della Penisola della Repubblica sociale italiana. Formalmente, l'armistizio fece terminare per l'Italia la guerra mondiale in quello stesso 1943: di fatto però quella tregua le condusse la guerra in casa, con la Penisola che si spaccò divenendo territorio di contesa tra le varie Potenze in campo. Davanti ad una guerra civile è praticamente impossibile non schierarsi: la creazione di due Stati paralleli, a nord la Repubblica fan-

toccio della Germania nazista ed a sud il Regno riconosciuto e sostenuto dagli Alleati, impose ad ogni singolo abitante, soprattutto nelle zone dell'alta Italia, una dolorosa presa di posizione.

Don Gnocchi fu di fatto costretto a schierarsi, lui che pure sulla carta era ancora un soldato dell'Esercito italiano, quindi del Regno, ma che viveva in un centro nevralgico della Repubblica, istituzione alla quale è invitato più volte ad aderire con la ripresa delle operazioni militari. Le richieste del governo di Mussolini, però, caddero nel vuoto, trovando un don Carlo più occupato che mai nel lavoro. Ma quale lavoro? Sin dall'autunno di quello stesso 1943 l'attività al Gonzaga era ripresa, frenetica ed a suo modo ordinata, pur compatibilmente con il clima di guerra sempre più livido. Ma tornare a ricoprire il ruolo di assistente spirituale nell'istituto, continuare la vita come se nulla fosse successo, come se la Russia fosse un ricordo, non era oggettivamente possibile: don Carlo espletava l'incarico nella maniera più coscienziosa possibile, ma era ben consapevole di stare ormai cercando altro. Ed il nuovo campo di apostolato che gli si prospettava era, ormai, strettamente legato alla sua esperienza in guerra: don Carlo sognava

Di poter prendere cura particolare degli ex combattenti, dei giovani che avevano fatto la guerra e di quelli che maggiormente ne avevano sofferto: gli orfani, i mutilati, le famiglie dei caduti⁶⁰.

Tuttavia è evidente come a quest'altezza di tempo ancora

Don Gnocchi era incerto a proposito del suo stesso futuro e l'*opera di carità* non aveva ancora contorni definiti, che non fossero quelli, già presenti dopo il ritorno dall'Albania, di un sostegno alle famiglie dei caduti e dei dispersi, alle quali portava un messaggio, un ricordo, un ultimo saluto⁶¹.

A spargliare le carte in tavola, come si è detto, gli eventi dell'8 settembre: don Carlo si avvicinò passo dopo passo agli ambienti della resistenza. Si ricongiunse così ad antichi amici, tessè nuovi legami, tra cui quello solido con il duca Visconti di Modrone che patrocinava la ricostituzione sotterranea dei Regi carabinieri nell'Italia repubblicana, ma anche con Teresio Olivelli e don Giovanni Barbareschi, punti di riferimento dei partigiani cattolici afferenti

alle Fiamme verdi, e persino alcuni collaboratori del Gonzaga, fra tutti frate Beniamino Bonetto. Avvicinandosi al movimento, tuttavia, don Carlo non faceva alcuna ammissione politica, semplicemente esplicitava la sua professione sacerdotale, avvertendo la stessa «vocazione» che lo aveva spinto in guerra, di essere vicino agli ultimi⁶². Tanto più che, come lo stesso don Barbareschi afferma in occasione del processo di beatificazione, don Gnocchi non aveva un ruolo operativo di primo piano negli espatri dei ribelli, limitandosi ad ospitarli in rifugi sicuri⁶³. La sua, dunque, non era una mossa politica o ideologica, ma squisitamente sacerdotale: in questo senso, difficile definirlo un antifascista, come per lo stesso motivo i precedenti incarichi presso l'Opera nazionale Balilla, la Milizia e l'esercito non fanno di lui un fascista. Lo stesso don Carlo diede al vescovo di Lugano monsignor Angelo Jelmini una simile interpretazione dei fatti:

Premesso che non si può e non si deve, in buona fede, ritenere «politica» l'azione strettamente religiosa di un sacerdote in seno alle organizzazioni giovanili di Stato (alle quali doveva necessariamente appartenere tutta la gioventù italiana in regime fascista) più di quanto si possa chiamare militare l'assistenza religiosa del cappellano militare ai soldati o... «criminale» l'azione sacerdotale del prete nelle carceri, io, non solo non intendo nascondere, davanti a chicchessia, la mia attività «quindicennale» nelle organizzazioni giovanili del Partito, Opera Balilla e Milizia Universitaria, ma ne sono fiero e riconoscente al Signore come uno dei campi più fecondi di apostolato che la Provvidenza mia abbia offerto nei miei anni di sacerdozio⁶⁴.

Leggere la vicenda biografica di don Carlo secondo i criteri dicotomici di fascismo e antifascismo significherebbe non comprendere appieno il senso di una vita: l'unica etichetta che gli si potrebbe affibbiare rimane proprio quella della «vocazione» che lo spinse a decisioni apparentemente contrastanti e che si spiegano solo a partire da questa volontà di affiancamento degli uomini in ogni circostanza. Ecco perché anche nelle organizzazioni di regime si vedono luoghi «fecondi di apostolato»: ciò che conta è solamente l'uomo, la dignità della persona umana che non viene meno mai, neanche innanzi ad una posizione politica. In base a questo, il cappellano aderì alla resistenza pur non potendo essere definito *stricto sensu* un partigiano proprio per la sua mancanza di presa di posizione politica.

Don Carlo rimane sostanzialmente un partigiano dell'uomo⁶⁵.

Dopo i tragici anni russi egli comprese bene come l'uomo, pur recando in sé l'impronta del volto di Cristo, se viene

Spogliato, per la violenza degli eventi più grandi di lui, da ogni ritengo e convenzione.

può dare luogo a comportamenti di rara disumanità,

In totale balia degli istinti più elementari paurosamente emersi dalle profondità dell'essere⁶⁶.

Da qui la sua missione all'interno della resistenza: evitare che l'uomo precipiti in tali abissi, trasformandosi nell'*homini lupus* di hobbesiana memoria, per salvare la società e ricostituirla secondo un progetto cattolico, in linea con la dottrina sociale della Chiesa⁶⁷. Non sembra essere allora un caso che in questi anni si intensificasse la collaborazione di don Gnocchi con la stampa cattolica, in particolare con il quotidiano milanese «L'Italia», presso le cui colonne usciranno numerosi articoli incentrati sui temi della ricostruzione della società e della persona umana⁶⁸, poi confluiti in un intenso volume uscito nell'immediato dopoguerra⁶⁹. Il fatto che:

qualunque cosa accada, la società non sarà più quella che noi lasciamo irrimediabilmente dietro le spalle.

era per don Gnocchi «l'unica cosa certa in tante penose incertezze»: ed era anche sprone per iniziare una ricostruzione morale, perché la guerra ne ha, paradossalmente e tragicamente, generata l'occasione⁷⁰.

Sempre in questi anni, che lo vedranno anche brevemente in carcere a San Vittore proprio a causa di alcune posizioni pubbliche giudicate troppo ostili al regime, don Carlo iniziò a comprendere la duplice valenza della restaurazione della persona umana che andava prospettando. Si trattava certamente di un progetto di marcato stampo spirituale, ma che necessitava di non tralasciare lo spazio fisico. Ecco perché, anche nell'ambito della resistenza, don Carlo assunse compiti via via sempre più assistenziali nei confronti di coloro che erano stati colpiti dalla guerra: in particolare, a Milano collaborò con la Croce rossa nella

distribuzione di viveri, mentre si recò in Svizzera sotto falso nome per portare conforto materiale e spirituale ai soldati italiani internati dopo l'armistizio. Questi, assieme all'incarico che brevemente aveva ricoperto tra il 4 giugno ed il 2 luglio 1943 presso l'ospedale militare di Merano, sono i primi compiti che lo portarono a contatto con i reduci di guerra. Fu una vera e propria teofania, in verità una delle tante del periodo, per don Carlo. In queste esperienze egli percepì il problema dell'Italia futura: la necessità e contemporaneamente la difficoltà del ricostruire, il dramma delle macerie umane e materiali. Comprese, peraltro, che forse la sua strada era proprio quella, accanto a chi con la guerra ha perso tutto⁷¹. Fu per questo che, nell'aprile del 1944, accettò l'incarico di direttore dell'Istituto grandi invalidi di Arosio, di fatto il primo compito che lo pone a contatto con il fenomeno sociale dei mutilati di guerra⁷². E fu per questo stesso motivo che, nel luglio dello stesso anno, accettò il lasciapassare offertagli dal vescovo di Lugano monsignor Jelmini con l'obiettivo di recarsi a Mürren, dovendo prestare assistenza ad un migliaio di soldati italiani internati⁷³. Le numerose esperienze di vicinanza alle vittime di guerra, che a causa di precise contingenze storiche sembrano succedersi senza soluzione di continuità nella biografia di don Carlo durante il biennio 1943-1944, contribuirono a far maturare in lui la decisione definitiva. Il sacerdote scelse così di scoprire le carte nei confronti del cardinale Schuster, confessando, nell'estate del 1944, la maturazione di un pensiero che risaliva direttamente alla campagna russa. Da un ritiro spirituale presso gli orionini di Sassello, di cui sentiva «bisogno», don Carlo rivelò:

Un fatto intimo della mia vita spirituale. Quando il 18 gennaio dell'anno scorso, in Russia, io mi trovai accerchiato dal nemico e già in procinto di cadere prigioniero dei russi, feci un voto. Che se il Signore mi avesse liberato (come miracolosamente avvenne) avrei dedicato tutta la mia vita ad un'opera di carità⁷⁴.

E se era vero che, come don Carlo sostenne più avanti,

il voto corrispondeva ad un disegno da lungo tempo accarezzato al Gonzaga,

tuttavia la maturazione del pensiero aveva alle spalle la terribile esperienza russa. Questo non è affatto un tratto

secondario, perché impronterà sin da subito l'attività caritativa e pedagogica di don Carlo a guerra terminata: non è infatti un caso che questi si indirizzerà immediatamente verso gli orfani degli alpini ed i mutilati, legando indissolubilmente in tal maniera la sua esperienza bellica a ciò che sarà la sua attività al termine del conflitto⁷⁵. In quest'ottica allora si possono inquadrare le attività presso l'ospedale militare di Merano ed il reparto invalidi di Arosio e, poco dopo la lettera a Schuster, il tentativo di valicare le alpi svizzere per recare conforto ai soldati italiani internati. Significativamente il 3 aprile 1944, a poco più di una settimana dall'accettare l'incarico ad Arosio, don Gnocchi, sempre su «L'Italia», scriveva che:

Troppo e troppo fiduciosamente si va parlando di riforma delle leggi e delle istituzioni, come di una panacea che guarirà il mondo di domani dai mali morali che hanno profondamente compromesso la vita economica, l'ordine politico e le relazioni sociali tra gli individui e le nazioni. Ogni tentativo di bonifica della società che non parta dalla bonifica delle coscienze è destinato miseramente a fallire; le leggi più perfette e la migliore forma di governo, senza l'onestà individuale sono minate alla radice; come una costruzione di perfetta architettura fatta con materiale avariato. [...] Più che mai in quest'ora di tragedia, che coinvolge individui e famiglie in un unico destino, così come il torrente trascina nel suo gorgo i detriti del monte, noi sperimentiamo questa legge di solidarietà che lega gli uomini in un'unica sorte, questa corresponsabilità nel bene e nel male, questa immensa corralità degli atti umani sul piano della storia⁷⁶.

La sua prospettiva, dunque, si colloca in un orizzonte più ampio di quello, pur lodevole ma semplicistico, dell'assistenza ai bisognosi. La carità elaborata da don Gnocchi non è carità-assistenza. È viceversa carità che si fa pedagogia. È carità che guarda alla persona, nella consapevolezza del fatto che l'Italia avrebbe dovuto fare i conti non solo con macerie di edifici, ma con macerie di uomini. Ed è qui che l'educazione assume un ruolo fondamentale, per evitare di costruire «con materiale avariato» e di crollare nuovamente: rischio quest'ultimo che era peraltro ben presente nel mondo a cavallo tra anni '40 e '50, ovvero mentre don Gnocchi implementava le riflessioni in tal senso. La questione di fondo era su come si giocasse la ricostruzione di un Paese dilacerato da una guerra civile di cui non si vedeva la fine: don Carlo dimostrava di aver ben presente l'idea di una collettività in

comunità di destino, conscio del fatto che forse l'unica cosa buona scaturita da tutto quel trambusto fosse la solidarietà che legava i vinti. Una sana restaurazione della persona umana avrebbe dunque aiutato l'Italia intera: la carità che diviene pedagogia e la pedagogia personale che diventa pedagogia comune, per la ricostruzione morale e fisica dello Stato. Inserirsi, tramite la propria «vocazione», in un processo di salvazione di popolo: ecco l'idea che don Carlo matura tra guerra, resistenza e dopoguerra.

Restaurare l'uomo in un'Italia ferita

Il ritorno alla pace e ad una vita più o meno normale, pur fra le macerie di una guerra civile, coincise in don Gnocchi con un periodo profondamente meditativo, nel quale ricollocare in un piano storico e spirituale la moltitudine di esperienze maturate. Don Carlo, pur se ancora in maniera confusa e disordinata, comprese essere giunta l'ora di dare attuazione pratica alla «vocazione» che aveva sperimentato nel suo intimo⁷⁷. L'occasione gli giunse mentre era ad Arosio, quando conobbe Giorgio, un malandato orfano di sei anni che poco dopo il ricovero sarebbe morto. Le pagine scritte da don Carlo per l'occasione, significativamente poste al termine di *Cristo con gli alpini*, certificano, oltre al dolore che la guerra anche se terminata continuava a causare, il fatto che don Gnocchi comprenda la necessità di collegare intimamente l'opera che intendeva iniziare al problema dei reduci ed alla ricostruzione morale e civile dell'Italia⁷⁸. Cominciava a maturare l'idea che il dolore sperimentato non solo non dovesse andare perduto, ma potesse in qualche modo essere la chiave di una redenzione morale della nazione, sul modello della sofferenza cristiana redentrice della crocifissione, tema che come si è visto è al centro dell'ultimo scritto di don Gnocchi, *Pedagogia del dolore innocente*⁷⁹. Che dunque il problema dei sinistrati dalla guerra, siano essi reduci, mutilati od orfani, rappresentasse una questione riguardante l'Italia intera e non solo i singoli soggetti interessati lo si deduce anche dal fatto che don Carlo tentasse di coinvolgere nei suoi progetti il Gonzaga⁸⁰. E non lo fece solo a livello istituzionale, nonostante i buoni rapporti con la congregazione dei Fratelli delle scuole cristiane: come è stato per la campagna di Russia, quando propose una sorta di adozione a distanza per ciascun alpino, anche in

questo caso furono gli studenti ad essere coinvolti. Il progetto

Ha uno scopo *educativo*, creare nei giovani la coscienza della solidarietà cristiana verso le vittime della guerra ed uno scopo *caritativo*, far sentire a questi infelici che il loro sacrificio non è dimenticato dal Paese.

Il tutto nella convinzione che «la guerra è finita, ma per le sue vittime la guerra comincia!»⁸¹. Tutto ciò ben dimostra sia l'idea di sublimazione della sofferenza per una ricostruzione morale e spirituale del Paese, sia la convinzione che di questo lavoro se ne dovesse far carico la società intera, perché essa stessa ne avrebbe tratto beneficio.

Il continuo lavoro ad Arosio però, con le incombenze anche finanziarie che si prospettavano, alla lunga spinse don Gnocchi alla rottura con il Gonzaga. La questione si presentava complessa, tanto più che don Carlo intendeva non solo mantenere il suo ruolo presso l'istituto, ma anche ad esso appoggiarsi tramite iniziative come quella di cui sopra, volte a sensibilizzare la società civile e soprattutto le giovani generazioni che non avevano vissuto la guerra al fronte ma che ora ne entravano in contatto con le conseguenze. Escludendo dunque la volontà di don Gnocchi a lasciare l'istituto, è evidente che si sia trattato di un licenziamento, seppure sottovoce. Non è da escludere che sia stato proprio l'eccessivo protagonismo delle iniziative di don Carlo a far propendere i superiori del Gonzaga per l'allontanamento, anche se è da sottolineare come i rapporti con i lasalliani siano rimasti buoni ed alla lunga si sia instaurata una sorta di collaborazione tra la congregazione ed il sacerdote ambrosiano⁸². Ad ogni modo, la fine della collaborazione non fu gradita dal cardinal Schuster, il quale si attivò per cercare una soluzione che inquadrasse a livello diocesano don Carlo. Questi a sua volta si sentì in dovere di scrivere una lettera affranta all'arcivescovo, pregandolo di comprendere la profondità della sua scelta di Arosio, definita opera di carità «che la Provvidenza sembrò offrirmi», e di non assegnargli altri incarichi, men che meno parrocchie. Don Carlo non pretendeva che il cardinale lo potesse capire, infatti:

bisogna aver sofferto con loro quello che io ho sofferto in Russia ed altrove per comprendermi e giustificarmi⁸³.

Lo stesso incarico di assistente spirituale presso l'Università Cattolica di Milano, fortemente voluto dallo stesso rettore Agostino Gemelli ed avallato da Schuster che ne spinse il conferimento per il novembre 1946, naufragò dopo appena due anni accademici per gli stessi motivi per i quali si era avuto l'allontanamento dal Gonzaga, uniti forse ad una divergenza di opinioni sulla modalità di intendere l'educazione⁸⁴. Questi rocamboleschi addii fecero comprendere a don Carlo che non era più tempo di procrastinare una «vocazione» che avrebbe avuto innegabilmente un carattere totalizzante, sia a livello di vita che di tempo da spendere.

È così che si avviò un progetto volto a far lentamente mutare fisionomia ad Arosio, il cui centro operativo si stava ingrandendo in maniera esponenziale, con un tentativo di coinvolgere gli orionini e secondo le intenzioni dello stesso don Carlo che avrebbe voluto conferire alla sua opera una fisionomia più marcatamente religiosa. Nel torno di pochi anni, tuttavia, anche la collaborazione con il Piccolo Cottolengo di Milano venne meno a causa di insanabili differenze di vedute e comprensibili difficoltà nate dal fatto che una congregazione religiosa strutturata come quella degli orionini non avrebbe potuto sobbarcarsi un'opera, come quella di Arosio, che vi crescesse collateralmente, gestita peraltro da un membro esterno: queste difficoltà posero le basi per un riavvicinamento di don Carlo ai Fratelli delle scuole cristiane, la cui struttura laicale era più consona alla collaborazione che il sacerdote andava cercando⁸⁵.

Tra la fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50, quindi, iniziò un periodo di attività frenetica per don Carlo, che egli ironicamente avrebbe icasticamente sintetizzato nel passaggio «dal guzzino alla giardinetta», ovvero dai piccoli spostamenti in motocicletta Guzzi alle maggiori distanze che iniziava a coprire a bordo di un'automobile regalatagli dalla Fiat di Torino⁸⁶. Il 1948 divenne così un anno chiave, nel quale maturò compiutamente l'idea di don Carlo anche grazie al supporto morale ed economico delle autorità vaticane, nella persona soprattutto di Giovanni Battista Montini, futuro arcivescovo di Milano e poi pontefice col nome di Paolo VI, che intercedeva per lui presso papa Pio XII. Sovvenzionato ed incoraggiato anche dalle autorità della Democrazia cristiana al governo⁸⁷, don Carlo poté così dare fondare la Federazione pro infanzia

mutilata in quello stesso 1948, anche se il riconoscimento ufficiale sarebbe stato conferito solo l'anno successivo: nasceva così un organo federativo volto a raccogliere sotto un'unica amministrazione i principali istituti riabilitativi del centro-nord della Penisola⁸⁸.

Nel 1951 la Federazione mutò significativamente, divenendo Fondazione *Pro juventute*: a determinare il cambio di nome l'apertura dei centri riabilitativi non solo ai piccoli mutilati di guerra, ma anche ai bambini affetti o resi inabili dalla poliomielite, vera e propria piaga per l'Italia di quegli anni. Un cambiamento sostanziale, accennato da don Carlo sin dal 1949, che recava con sé la necessità di nuove strutture e nuovi approcci pedagogici e psicologici rispondenti ad esigenze volta per volta diverse⁸⁹. La modifica, riconosciuta dallo Stato italiano nel 1952, era significativa non solo dal punto di vista di ciò che comportava a livello pratico, ma anche per l'idea di fondo che ne era alla base. La «vocazione» di don Carlo si sganciava dalla guerra, dalla contingenza, per abbracciare la sofferenza in senso generale. Questa visione si innestava per un verso sull'antico tronco della carità cristiana, di cui la cura degli ammalati è un pilastro, ed anche in una tradizione squisitamente ambrosiana, da sempre fautrice di un cristianesimo popolare che andasse incontro ai bisognosi⁹⁰. Ma, per un altro senso, l'opera di don Gnocchi superava tutto questo, arrivando a reinterpretare e rinnovare queste tradizioni alla luce di un insegnamento ancora più antico. Nella sua riflessione il *pauper Christi* medievale diventa, anzi ritorna, il *pauper Christus* evangelico, Colui che non si limita a proteggere la vittima, ma se ne identifica totalmente⁹¹. Ne consegue che la riabilitazione di mutilati e poliomielitici, il lor ritorno alla vita, assume il carattere della Risurrezione che si rinnova ogni giorno:

Come Cristo ha sconfitto la morte attraverso la resurrezione che l'ha riportato in vita, così il disabile può sconfiggere e superare il suo limite riappropriandosi della propria esistenza. A immagine e somiglianza della *resurrezione cristiana*, la riabilitazione del disabile è ideata e realizzata da don Gnocchi come *resurrezione laica*. È un'idea o un'ideale di portata rivoluzionaria, tradotto in un progetto innovatore, realizzato in un'opera precorritrice. La scelta di intendere in modo nuovo la realizzazione cristiana alla carità coincide con l'intuizione di concepire e attuare in modo altrettanto nuovo il percorso medico-assistenziale della riabilitazione⁹².

Un progetto nuovo, dunque, che si inserisce pienamente in un clima di Italia in ricostruzione. Quando don Gnocchi morì, il 28 febbraio 1956 in seguito ad una breve malattia, la sua Fondazione era già avviata e si era posta la prima pietra, a Milano, di quello che sarà dal 1960 il Centro pilota, un ricovero specializzato per mutilati e poliomielitici, il quale diverrà sin da subito l'istituzione coordinante tutta l'attività dell'opera. La «vocazione» di don Carlo aveva così trascorso la sua stessa vita.

Tirando le somme

Si è tentato, in queste pagine, di delineare una biografia spirituale di don Carlo Gnocchi assumendo come punto di riferimento una sua personale ricerca dell'uomo e, maggiormente, del volto del Cristo nell'uomo. A voler essere più precisi, questa ricerca non è tanto la ricostruzione biografica di don Carlo, quanto piuttosto quella della genesi di una «vocazione», maturata nei momenti più convulsi e drammatici dell'Italia e dell'Europa tutta. A sua volta, questa «vocazione» si è incarnata in un percorso biografico caratterizzato da una continua ricerca e meditazione sul tema dell'uomo, che ha spinto don Carlo a prese di posizione disparate e, talvolta, apparentemente contraddittorie.

Dalle organizzazioni giovanili del regime all'assistenza spirituale presso l'Istituto Gonzaga, dalla partenza volontaria al fronte come cappellano degli alpini alla breve parentesi presso la Cattolica di Milano, infine la presenza ad Arosio ed accanto a mutilati e poliomielitici nelle opere da lui stesso fondate, attorno a giovani studenti, soldati destinati al macello, vittime della guerra e delle condizioni del dopoguerra: c'è tutto questo nella vita di don Carlo

Gnocchi, dichiarato Beato nel 2009. Situazioni nelle quali l'uomo era presente, ma andava cercato, riconosciuto e, poi, restaurato, riabilitato nella sua dignità. Dalla vita della Milano fascista alla morte nei campi di battaglia, in un percorso che si inverte nei mutilati e poliomielitici, portati dalla morte alla vita, una risurrezione che richiama la Risurrezione.

Un progetto, inoltre, che si inserisce in un'operazione più ampia di riscatto del dolore innocente, il quale, come la morte sul campo di battaglia, non viene dimenticato ma assurto a ruolo salvifico, conferendo al conflitto se non una necessità storica quantomeno una sua collocazione nel *continuum* temporale. L'Italia si poteva ricostruire a partire dalla lezione pedagogica del dolore e della morte, come testimoniava l'ultimo scritto di don Carlo, *Pedagogia del dolore innocente*. È qui, dunque, che la «vocazione» di don Carlo trova la sua linfa: l'uomo cercato e trovato, da restaurare, per a sua volta ricostruire una società martoriata materialmente e spiritualmente. Un'Italia distrutta, ma non priva di speranza, affacciata al *boom* economico con una pesante eredità bellica di uomini disorientati, che però trovavano in questo modo una loro ricollocazione nel tessuto sociale⁹³.

EMILIO CONTE

University of Bergamo

¹ Per un profilo biografico di don Carlo Gnocchi cfr. G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi. Vita e opere di un grande imprenditore della carità*, Mondadori, Milano 2002.

² Sulla concezione spirituale dell'educazione in don Gnocchi cfr. E. Bolis, *Con cuore di padre. La spiritualità di don Carlo Gnocchi*, Ancora, Milano 2001, pp. 19-65.

³ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 44-47.

⁴ *Milano nell'età liberale 1898-1922*, a c. d. G. Rumi – A.C. Buratti – A. Cova, Cariplo, Milano 1993.

⁵ Su don Gnocchi in rapporto alla diocesi guidata dal cardinal Ferrari cfr. E. Apeciti, *Seminatore di speranza. Don Gnocchi, i suoi papi, i suoi arcivescovi*, Ancora, Milano 2002, pp. 27-44.

⁶ N. Raponi, *Milano «capitale morale» e chiesa ambrosiana. L'età del cardinal Ferrari (1894-1921)*, in *Diocesi di Milano*, vol. II, a c. d. A. Caprioli – A. Rimoldi – I. Vaccaro, La Scuola, Brescia 1990 (Storia religiosa della Lombardia, 10), pp. 803-812.

⁷ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 37-40.

⁸ A. Bazzari – O. Arzuffi, *Il sogno. Don Gnocchi e la sua Fondazione*, Centro ambrosiano, Milano 2018, p. 21.

⁹ L'associazionismo laico si presentava come una peculiarità di alcune diocesi del nord Italia, tra cui quella di Milano, ma talvolta era guardato con sospetto dalle gerarchie ecclesiastiche. Il cardinal Ferrari invece si appoggiò molto a questo tipo di istituzioni, riscontrandone la caratteristica di gettare ponti tra il mondo dei consacrati e quello dei fedeli, un legame che con il tempo era andato sfilacciandosi nella società sempre più secolarizzata. In particolare, la diocesi milanese si appoggiò molto all'operato dell'Azione cattolica, pubblicando con continuità sul suo bollettino ufficiale i resoconti delle adunate. Per un quadro d'insieme cfr. G. Formigoni – G. Vecchio, *L'Azione cattolica nella Milano del Novecento*, Rusconi, Milano 1989, mentre per il rapporto tra il cardinal Ferrari e la medesima istituzione cfr. G. Formigoni, *Il cardinal Ferrari e l'«Azione cattolica»*, «Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia», xxxii, 2, 1988, pp. 187-221.

¹⁰ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., p. 68.

¹¹ Lo si deduce da alcuni stralci del bollettino parrocchiale «Voce Amica» del luglio 1925, cit. in E. Semenza – A. Colombo, *Don Carlo Gnocchi. Un uomo del suo tempo*, Logos International, Pavia 1987.

¹² Gli anni precedenti la nomina a direttore spirituale dell'Istituto Gonzaga a Milano, risalente al 1936, rappresentarono per don Gnocchi un periodo molto intenso sul piano lavorativo, anche a causa di una non trascurabile visibilità pubblica. Il suo nome cominciò a circolare negli ambienti milanesi soprattutto in seguito ad un ciclo di conferenze tenute per la Fondazione Oratori Milanesi e raccolte in volume nel 1934: cfr. C. Gnocchi, *Andate ed insegnate. Conferenze per educatori nell'Oratorio e nell'Azione cattolica*, in Id., *Gli scritti (1934-1956)*, Ancora, Milano 1993, pp. 9-168. Fu durante questo denso periodo che don Gnocchi entrò in contratto con la Piccola opera della Divina Provvidenza di don Luigi Orione: «il primo impatto coi derelitti», secondo la testimonianza di Giuseppe Natale datata 3 novembre 1985 e riportata in E. Semenza – A. Colombo, *Don Carlo Gnocchi*, cit., p. 61.

¹³ Sul ruolo di don Gnocchi nel fenomeno della resistenza, cfr. D. Corbetta, *Ribelle per amore. Don Gnocchi nella Resistenza*, Oltre, Sestri Levante 2015.

¹⁴ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 27-29.

¹⁵ C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, in Id., *Gli scritti*, cit., pp. 527-530. È utile qui ricordare in breve la storia editoriale di *Cristo con gli alpini*, opera che ebbe numerose edizioni con significative varianti, le quali corrispondono generalmente a precisi eventi della biografia e del pensiero di don Gnocchi. La prima redazione risale al 1942, in stampa presso l'editore Stefanoni di Lecco: si presenta come un agile testo di corrispondenza di guerra, composto perlopiù da articoli già pubblicati in vari luoghi e rifacentisi in buona parte all'esperienza nei Balcani. La seconda, editata nel 1943 sempre da Stefanoni, comprende gli appunti della ritirata in Russia, i quali fanno compiere al testo il salto di qualità non solo dal punto di vista narrativo, ma anche sotto l'aspetto più meditativo e spirituale. La terza, infine, risalente al 1946 ed editata da La Scuola di Brescia, contiene una significativa appendice sull'esperienza assistenziale presso gli invalidi e gli orfani, collegando spiritualmente il conflitto all'operato di don Gnocchi nel dopoguerra. Le successive edizioni e ristampe, spesso postume, non aggiungeranno nulla di significativo all'edizione del 1946: questa è quella che si seguirà da qui in avanti, non solo in quanto maggiormente completa rispetto alle altre, ma soprattutto perché rappresenta, unendo di fatto l'esperienza russa a quella con i sinistrati di guerra, la chiave di lettura necessaria per gli eventi biografici di don Gnocchi che si sta tentando di ricostruire.

¹⁶ Per una ricostruzione il più precisa possibile sull'operato di don Gnocchi in questo periodo cfr. G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 48-58.

¹⁷ Sul cardinale Schuster cfr. G. Rumi – A. Majo, *Il cardinal Schuster e il suo tempo*, Massimo, Milano 1996.

¹⁸ Gnocchi a Schuster, ottobre 1929, in Archivio della Fondazione don Carlo Gnocchi (d'ora in poi AF), faldone III, cartella A, doc. 1. Ringrazio la dott.ssa Claudia Dorini ed il personale dell'Archivio tutto per l'accesso alle fonti e l'aiuto nel reperimento del materiale su cui si basa il presente studio.

¹⁹ C. Gnocchi, *L'insegnamento religioso nell'Opera nazionale Balilla*, in AF, faldone III, cartella A, doc. 3. Corsivo originale.

²⁰ [Id.], *I valori dello spirito. Pensieri estratti dagli scritti e discorsi di Mussolini*, Scuola tipografica Pio X, Roma 1936.

²¹ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., p. 47. Corsivo originale.

²² G. Bonetto, *Riscatto del dolore innocente. Don Carlo Gnocchi e i Fratelli delle scuole cristiane*, Rivista lasalliana, Torino 1967. I Fratelli delle scuole cristiane sono comunemente conosciuti come lasalliani, dal nome del loro fondatore.

²³ C. Gnocchi, *Educazione del cuore. Dall'infanzia al matrimonio*, in Id., *Gli scritti*, cit., pp. 219-378.

²⁴ Per una disamina più approfondita dell'attività bellica di don Gnocchi cfr. G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 70-87.

²⁵ La domanda per divenire cappellano militare fu inoltrata il 10 ottobre 1936 ed è reperibile in AF, faldone II, cartella B, doc. 18.

²⁶ «Ho visto il primo Elenco dei Cappellani Ausiliari e con dispiacere non ho letto il mio nome. Non Le nascondo che ci tengo assai e che la nomina sarebbe per me il miglior premio alle attività svolte fino ad ora per la Milizia. [...] Potrebbe essere una difficoltà quella di essere stato io esentato dal servizio militare in caso di mobilitazione, come ho saputo pochi giorni fa dalla Curia di Milano. Ma il provvedimento è stato preso dall'Autorità Religiosa a mia insaputa ed io sono ben pronto e ben contento di rinunciarvi» (Gnocchi a monsignor Carlo Rusticoni, vicario generale castrense presso la diocesi di Milano, 21 maggio 1939, in AF, faldone II, cartella B, doc. 29).

²⁷ M. Franzinelli, *Il riarmo dello spirito. I cappellani militari nella seconda guerra mondiale*, Pagus, Paese 1991. Per quanto riguarda la figura dell'ecclesiastico nella Prima guerra mondiale cfr. R. Morozzo Della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti soldati*, Gaspari, Udine 2015.

²⁸ Gnocchi a Schuster, 12 gennaio 1941, in AF, faldone III, cartella A, doc. 6.

²⁹ La tematica era stata sviscerata da monsignor Bartolomasi durante la Prima guerra mondiale ed esposta in varie occasioni. Cfr. S. Lesti, *Autorità, dovere, sacrificio. Il discorso di guerra di mons. Angelo Bartolomasi (1915-1918)*, «Rivista di storia del cristianesimo», VIII, 1, 2008, pp. 45-61, che analizza in particolare gli appunti preparatori per il terzo convegno eucaristico diocesano di Milano, tenutosi nell'oratorio di San Carlo il 18 novembre 1915.

³⁰ Un'approfondita analisi tematica e stilistica di *Cristo con gli alpini* in D. Corbetta, *Ribelle per amore*, cit., pp. 81-120.

³¹ P. Mazzolari, *Diario 1905-1945*, vol. II, a c. d. A. Bergamaschi – G. Vecchio, Dehoniane, Bologna 2015, pp. 163-164. Le riflessioni di Mazzolari trovano la loro spiegazione nel fatto che la Chiesa cattolica a cavallo dei due secoli si teneva fortemente separata dal mondo, giudicato corruttore e nemico. Un'impostazione del genere era quella nella quale venivano educati molti seminaristi o novizi, arroccati nei loro edifici con rarissimi contatti con l'esterno: dopo la consacrazione, diversi novelli sacerdoti rimanevano spaesati di fronte ad un mondo sostanzialmente sconosciuto e percepito negativamente, sperimentandone una distanza nociva all'apostolato stesso (cfr. M. Guasco, *Seminari e clero nel Novecento*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 72-75). Si capisce allora come la Grande guerra, pur nella sua tragicità, abbia letteralmente aperto al mondo la Chiesa a cominciare dalle sue istituzioni educative, essendo molti seminaristi e novizi arruolati. Su queste tematiche cfr. anche le dense pagine di A. RICCARDI, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari 1996.

³² Gnocchi a Rusticoni, 19 febbraio 1941, in AF, faldone II, cartella B, doc. 44.

³³ La risposta di Rusticoni era arrivata appena due giorni dopo la succitata lettera di don Carlo. Le richieste erano state accettate e l'ordine di presentazione era stato fissato per il 3 marzo successivo. Cfr. Rusticoni a Gnocchi, 21 febbraio 1941, in AF, faldone II, cartella B, doc. 47.

³⁴ Inizialmente assegnato al battaglione Val Camonica, don Gnocchi viene spostato poco dopo presso il 105° battaglione complementi alpini, perché l'altro «ancora non si forma[va]» (Rusticoni a Gnocchi, 25 febbraio 1941, in AF, faldone II, cartella B, doc. 50).

³⁵ La comunicazione giunse a don Gnocchi una settimana prima della partenza. Cfr. Rusticoni a Gnocchi, 16 marzo 1941, in AF, faldone II, cartella B, doc. 56.

³⁶ Profondamente educativa sotto molti punti di vista l'iniziativa concertata dal direttore dell'istituto, frate Gioacchino, e da don Gnocchi stesso. Quest'ultimo scrive al primo che «appena in possesso dei nominativi dei miei Alpini li manderò al Gonzaga perché, come aveva progettato Lei, ogni ragazzo ne prenda uno da assistere spiritualmente e per la corrispondenza» (Gnocchi a frate Gioacchino Gallo, 27 marzo 1941, ora in G. Bonetto, *Riscatto del dolore innocente*, cit., p. 44).

³⁷ Gnocchi a Schuster, 6 giugno 1941, ora in C. Gnocchi, *Dio è tutto qui. Lettere di una vita*. Mondadori, Milano 2005, pp. 44-45.

³⁸ Gnocchi a Rusticoni, in AF, faldone II, cartella B, doc. 63.

³⁹ Gnocchi a frate Gioacchino Gallo, 20 aprile 1941, ora in G. Bonetto, *Riscatto del dolore innocente*, cit., pp. 48-49.

⁴⁰ Un forte nesso lega infatti le opere di carità di don Gnocchi nel dopoguerra con l'esperienza bellica accanto agli alpini. Come si intuisce da alcuni scritti del cappellano, in particolare dalla terza edizione di *Cristo con gli alpini*, datata 1946, le iniziative nascono originariamente proprio per prendersi cura dei figli degli alpini rimasti orfani. In tal modo don Carlo sentiva di saldare una sorta di debito contratto con i suoi soldati, i quali spesso gli affidavano i propri bambini in punto di morte. A tal proposito cfr. C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, cit., pp. 551-552, un paragrafo significativamente intitolato *Perché i caduti non muoiano*.

- ⁴¹ Gnocchi a Rusticoni, 20 luglio 1941, in AF, faldone II, cartella B, doc. 68.
- ⁴² Gnocchi a fratel Gioacchino Gallo, 10 agosto 1941, ora in G. Bonetto, *Riscatto del dolore innocente*, cit., pp. 66-67.
- ⁴³ Lo testimonia la stessa lettera a don Primo Mazzolari che oscilla tra sentimento di crisi e nostalgia, tra desiderio di riposo ed anelito di ritorno (Gnocchi a Mazzolari, 14 novembre 1941, in AF, faldone III, cartella D, doc. 2).
- ⁴⁴ Gnocchi a Schuster, 2 febbraio 1942, in AF, faldone III, cartella A, doc. 11.
- ⁴⁵ C'è chi ha messo in relazione le concezioni di don Gnocchi con il tema dell'Incarnazione, molto sviluppato dal magistero di Pio XI con l'obiettivo di recuperare alla riflessione teologica il mondo moderno, incarnando la Chiesa nella corporeità del presente, anche in relazione al dolore fisico. Cfr. E. Bolis, *Con cuore di padre*, cit., pp. 75-79.
- ⁴⁶ Gnocchi a Rusticoni, 31 marzo 1942, in AF, faldone II, cartella B, doc. 91.
- ⁴⁷ L'incidente, che assunse toni pericolosamente politici e per il quale dovette intervenire lo stesso Schuster, è analizzato in G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 79-80.
- ⁴⁸ Gnocchi a Schuster, 6 novembre 1942, in AF, faldone III, cartella A, doc. 14.
- ⁴⁹ Gnocchi a Mario Biassoni, 17 settembre 1942, in AF, faldone II, cartella A, doc. 48.
- ⁵⁰ Cit. in G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., p. 86.
- ⁵¹ C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, cit., p. 496.
- ⁵² E. Bolis, *Con cuore di padre*, cit., pp. 85-88.
- ⁵³ C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, cit., p. 491.
- ⁵⁴ Ivi, pp. 528-529.
- ⁵⁵ Nell'introduzione ad una recente edizione di *Pedagogia del dolore innocente*, l'allora presidente della Fondazione don Carlo Gnocchi monsignor Angelo Bazzari parlava dell'esperienza in Russia come di una «vera università del dolore» (A. Bazzari *Il dolore innocente. Enigma e/o mistero*, in C. Gnocchi, *Pedagogia del dolore innocente. Con riflessioni di Angelo Scola e Salvatore Natoli*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, p. 6).
- ⁵⁶ E. Bolis, *Con cuore di padre*, cit., p. 89.
- ⁵⁷ C. Gnocchi, *Pedagogia del dolore innocente*, in Id., *Gli scritti*, cit., pp. 751-770. Per comodità d'ora in avanti si farà sempre riferimento a questa edizione.
- ⁵⁸ L'episodio evangelico del cieco nato, nel quale Gesù sostiene che la di lui condizione è tale «perché si manifestino in lui le opere di Dio» (Gv 9, 1) è indicato da don Gnocchi a suggello della sua mistica del dolore. Ogni sofferenza trova sublimazione e compimento in una manifestazione superiore che le conceda il senso dell'oblazione, dell'offerta. Cfr. Ivi, p. 770.
- ⁵⁹ Con il cardinal Schuster, già destinatario di molte lettere a cuore aperto, don Gnocchi non nascose la sua stanchezza, adombrandola di ciò che potrebbe sembrare una piccola crisi, affermando che «una tragedia come quella del fronte russo non può non lasciare degli esiti spirituali, che qualche volta hanno sbocchi preoccupanti. I tempi poi sono tanto oscuri e chiusi. Approfitto della libertà per pensare alla cura dell'anima mia e a quella della mia salute. Dell'una e dell'altra ho particolare bisogno in questa sosta. Non ho particolari disturbi, ma mi sento molto stanco e vuoto» (Gnocchi a Schuster, 30 giugno 1943, ora in Id., *Dio è tutto qui*, cit., p. 51).
- ⁶⁰ Gnocchi a Schuster, 11 ottobre 1943, in ivi, p. 52.
- ⁶¹ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., p. 89. Corsivo originale.
- ⁶² A. Bazzari, *Un ribelle per amore*, in D. Corbetta, *Ribelle per amore*, cit., pp. 7-8.
- ⁶³ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 95-96.
- ⁶⁴ Gnocchi a Jelmini, 29 luglio 1944, ora in C. Gnocchi, *Dio è tutto qui*, cit., p. 140.
- ⁶⁵ A guerra appena finita, rievocando i giorni della resistenza con il cardinale Schuster, don Carlo scriveva significativamente: «dopo la guerra mi sono occupato della 'Resistenza' per una logica inerente alla guerra vissuta atrocemente al fronte russo e per una necessaria 'compagnia' con i miei ufficiali e soldati». Nessuna motivazione prettamente politica, dunque, quanto più una prosecuzione di vicinanza agli ultimi, come era stato in Russia, esperienza qui richiamata direttamente, tanto più che le Fiamme verdi, cui don Gnocchi risultava affiliato, erano l'espressione partigiana degli alpini: cfr. Gnocchi a Schuster, 7 novembre 1946, in ivi, p. 59.
- ⁶⁶ C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, cit., p. 488.
- ⁶⁷ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 99-100.
- ⁶⁸ D. Corbetta, *Ribelle per amore*, cit., pp. 95-102.

⁶⁹ C. Gnocchi, *Restaurazione della persona umana*, in Id., *Gli scritti*, cit., pp. 563-713. Interessante il fatto che la data di uscita del volume è il 1946, lo stesso anno che vede la traduzione italiana di *Umanesimo integrale* di Maritain, cui il volume di don Gnocchi sembra dovere molto. L'originale francese è del 1936.

⁷⁰ Le citazioni in Id., *Ritornare bambini*, ora in D. Corbetta, *Ribelle per amore*, cit., pp. 210-211.

⁷¹ Verso la fine del 1943 confida a monsignor Mario Busti, ex direttore de «L'Italia», di essere ancora impegnato al Gonzaga, ma di sentire sempre più forte la necessità di operare nell'apostolato presso gli sfollati in città e le vittime della guerra nel cosiddetto fronte interno: Gnocchi a Busti, 18 dicembre 1943, in C. Gnocchi, *Dio è tutto qui*, cit., pp. 139-140.

⁷² Gnocchi a Biassoni, 13 aprile 1944, in *ivi*, p. 125.

⁷³ D. Corbetta, *Ribelle per amore*, cit., pp. 214-226.

⁷⁴ Gnocchi a Schuster, 20 giugno 1944, in AF, faldone III, cartella A, doc. 23. Il luogo da cui la lettera è inviata non è affatto casuale. *In primis*, perché lo stesso don Gnocchi, nel prosieguo, lo sottolinea («mi pareva più facile dirlo alla vostra paternità spirituale da questa casa di don Orione, focolare di carità»), ma anche e soprattutto perché con la Congregazione della Piccola opera della divina Provvidenza (orionini, dal loro fondatore don Luigi Orione), don Carlo avrà sempre un legame particolare. Sin da giovane provò sempre il desiderio di entrare nell'istituto e, durante il dopoguerra, cercò di coinvolgerne i membri nella gestione delle sue fondazioni caritative, ottenendo tuttavia scarsi risultati.

⁷⁵ Non è un caso, allora, che un ragionamento di questo tipo trovi spazio nell'ultimo capitolo del volume, aggiunto solo a partire dalla terza edizione, quella del 1946, quando don Carlo rimeditava la guerra alla luce della sua nuova attività in tempo di pace. Questa appendice ha come titolo significativo *L'eredità dei morti* (C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, cit., pp. 549-554). È anche interessante sottolineare che don Gnocchi mandò quasi contemporaneamente in stampa, nello stesso anno, la terza edizione di *Cristo con gli alpini* e *Restaurazione della persona umana*, opere che per certi versi possono essere accomunate in una lettura simultanea o immediatamente consecutiva.

⁷⁶ C. Gnocchi, *Responsabilità dell'individuo*, ora in D. Corbetta, *Ribelle per amore*, cit., pp. 212-213.

⁷⁷ Sull'operato di don Gnocchi nel secondo dopoguerra cfr. G. Cosmacini, «La mia baracca». *Storia della Fondazione don Gnocchi*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁷⁸ C. Gnocchi, *Cristo con gli alpini*, cit., pp. 552-553. Naturalmente si fa riferimento in questo caso all'edizione del 1946, la terza, ovvero la prima uscita dopo l'episodio raccontato.

⁷⁹ Per una riflessione teologica sul dolore cfr. A. Scola, *L'umana sofferenza e l'opera del Redentore*, in J. Mimeault – S. Zamboni – A. Chendi, *Nella luce del figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, Edb, Bologna 2011, pp. 463-475.

⁸⁰ Che la questione del dolore innocente travalicasse sé stessa per fungere da chiave interpretativa della condizione umana lo confermava implicitamente anche don Gnocchi stesso il quale, proprio all'inizio del suo ultimo scritto, sottolineava come «quando si arriva a comprendere il significato del dolore dei bimbi, si ha in mano la chiave per comprendere ogni dolore umano» (C. Gnocchi, *Pedagogia del dolore innocente*, cit., p. 751).

⁸¹ Gnocchi a fratel Anacleto, direttore del Gonzaga, maggio 1946, ora in G. Bonetto, *Riscatto del dolore innocente*, cit., p. 102. Corsivo originale.

⁸² G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 128-129.

⁸³ Gnocchi a Schuster, 7 novembre 1946, ora in C. Gnocchi, *Dio è tutto qui*, cit., pp. 59-60.

⁸⁴ Lo afferma S. Zurlo, *L'ardimento. Racconto della vita di don Carlo Gnocchi*, Rizzoli, Milano 2006, p. 94, avvalendosi di una testimonianza di don Barbareschi. La versione di costui, che vedeva insanabili contrasti tra un don Carlo impegnato ad educare coscienze ed un padre Gemelli orientato a formare la nuova classe dirigente italiana, potrebbe non essere peregrina, dal momento che nello stesso torno di tempo don Gnocchi scriveva che «la scuola alta e bassa, primaria e universitaria, continua a essere una gigantesca matrice di intelligenze *in serie*, dove tutto il lavoro consiste nel far ingollare ai «pazienti» una porzione, quanto più possibile voluminosa, di nozioni e dove il piacere della scoperta, la soddisfazione dell'attività personale, lo sforzo di provarsi in altro campo che non sia quello strettamente meccanico della memoria, è pressoché assente; se non esplicitamente vietato, almeno impedito dalla mole opprimente dei programmi da svolgere sotto la spada di Damocle degli esami, per gli scolari, e quella delle ispezioni, per gli insegnanti» (C. Gnocchi, *Restaurazione della persona umana*, cit., p. 605).

⁸⁵ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 130-139.

⁸⁶ Cit. in G. Cosmacini, «La mia baracca», cit., p. 33.

⁸⁷ Molti forte in questi anni fu il rapporto con il giovanissimo sottosegretario alla presidenza del Consiglio Giulio Andreotti, per cui si rimanda a G. Andreotti, *Visti da vicino. Seconda serie*, Rizzoli, Milano 1983, pp. 123-130.

⁸⁸ G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 138-143.

⁸⁹ G. Cosmacini, «*La mia baracca*», cit., pp. 39-43.

⁹⁰ A tal proposito Rumi si spinge a ricordare quella sorta di primo brefotrofio aperto in terra ambrosiana nell’VIII secolo dal sacerdote Dateo: cfr. G Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., p. 32.

⁹¹ A tal proposito cfr. anche G. Cosmacini, «*La mia baracca*», cit., p. 28. Sull’identificazione evangelica tra Cristo e povero cfr. Mt 25, 31-46.

⁹² G. Cosmacini, «*La mia baracca*», cit., pp. 28-29. Corsivo originale.

⁹³ In questo senso non è un caso che le autorità della giovane Repubblica italiana abbiano dato il loro avallo, anche economico, alle iniziative di don Gnocchi. Sull’attività della Fondazione nel contesto italiano della ricostruzione cfr. G. Rumi – E. Bressan, *Don Carlo Gnocchi*, cit., pp. 135-243.

Guido Calogero. Il moralismo assoluto e il primato dell'educazione

Guido Calogero. The absolute moralism and the primacy of education

NICOLÒ VALENZANO

Guido Calogero was an important philosopher, a penetrating essayist and a politically committed intellectual. This paper analyses his intense civil activity, political and theoretical, which runs through fascism and characterizes his thinking as explicitly anti-fascist. His anti-fascism, and the Liberal-Socialist proposal, can be interpreted as a consequence of his ideas: democracy as an educational task; the theory of dialogue; the concept of limit, declined both in political and educational terms. In this framework, The school of man is the fulcrum around which revolve his intellectual path, from ancient philosophy to critic of epistemology, from the primacy of ethics to the centrality of education, up to the philosophy of dialogue and the debate on school issues.

KEYWORDS: GUIDO CALOGERO, ABSOLUTE MORALISM, ABSOLUTE PEDAGOGISM, EDUCATION AND DEMOCRACY, DEBATE ON SCHOOL

In questo saggio analizzo il percorso biografico di Guido Calogero soffermandomi su alcuni snodi teorici fondamentali per comprendere l'itinerario intellettuale di questo pensatore e il suo peculiare modo di attraversare il fascismo. Nel primo paragrafo esamino gli anni della formazione e dei primi interessi di filosofia greca, evidenziando come la sua convinzione epistemologica storiografica e l'incontro con la figura di Socrate rappresentino due elementi fondanti la successiva elaborazione teorica e il conseguente impegno antifascista. Nel secondo e nel terzo paragrafo affronto direttamente l'antifascismo e la proposta alternativa, il Movimento liberalsocialista da lui fondato, suggerendo che l'origine di queste convinzioni e di questo impegno siano da ricercare ne *La scuola dell'uomo* del 1939 che raccoglie le lezioni del corso di Pedagogia che Calogero tenne nell'anno accademico 1938/1939. Propongo inoltre di considerare quest'opera come il fulcro intorno a cui si snoda il percorso intellettuale successivo, dall'impegno

nella fondazione di una scuola per la formazione degli assistenti sociali (Cepas) nell'immediato dopoguerra alla formulazione della sua filosofia del dialogo (quarto paragrafo). Nell'ultima parte accenno al suo impegno nel dibattito pubblico sulle tematiche scolastiche, mostrando come fosse in grado di tenere insieme gli aspetti didattici con le convinzioni sulle finalità dell'educazione e sull'idea di scuola.

La formazione e l'attualismo gentiliano

Guido Calogero nacque a Roma il 4 dicembre 1904, in una famiglia di intellettuali: il padre, Giorgio, era professore di francese, la madre, Ernesta, era figlia di Luigi Michelangeli, professore universitario di letteratura greca e poeta carducciano¹. Se l'influenza materna indirizzò il giovane Guido verso interessi letterari in particolare verso il mondo classico, quella paterna stimolò in lui la passione per la dimensione politica, che come

vedremo in questo saggio ha avuto un'incidenza significativa nella maturità, ma già presente nella giovinezza². Dall'unione di questi due interessi emerge l'originalità dell'elaborazione teorica e della prassi calogeriana: l'idea di fondo è che questi non siano due momenti separati della vicenda biografica e intellettuale del filosofo, ma vadano interpretati nella loro unità per rendere conto della complessità del personaggio. Questa unione, si vedrà in queste pagine, già presente negli anni Venti e Trenta, emerse in maniera consistente a partire da *La scuola dell'uomo* del 1939 e in modo ancor più evidente negli anni Quaranta con l'impegno politico nel Movimento liberalsocialista e nel Partito d'Azione³. Dopo il ginnasio si iscrisse alla Facoltà di Lettere della Sapienza, avendo un amore spiccato per l'italiano, il latino e il greco. Il suo interesse fondamentale in questa fase era rivolto alla poesia di Pindaro e alla filologia classica. Ma la lettura di Croce e l'esperienza dell'insegnamento di Gentile lo portarono a mutare interessi verso gli studi filosofici. Il 1925 fu l'anno della laurea, ad appena ventun anni, e dell'inizio della collaborazione con la rivista diretta da Gentile *Giornale critico della filosofia italiana*, con recensioni e saggi, dedicati soprattutto alla logica antica e a quella di Aristotele in particolare. A quest'epoca risalgono due opere di grande successo, *I fondamenti della logica aristotelica* del 1927 e *Studi sull'eleatismo* del 1932, che testimoniano l'importanza di Calogero nel dibattito storiografico sul pensiero greco. A quest'epoca, precisamente a partire dal 1926, risale la collaborazione di Calogero con la rivista *Leonardo* diretta da Luigi Russo: in diversi articoli e recensioni il filosofo espose il proprio punto di vista idealista, mostrando precocemente una distanza sia dall'interpretazione crociana che da quella gentiliana⁴. Nello stesso anno, il 1927, ad appena ventitré anni, ottenne la libera docenza di storia della filosofia antica e si trasferì a Heidelberg per un anno di perfezionamento, seguendo le lezioni di Karl Jaspers, Heinrich Rickert e Ernst Hoffmann; conobbe Raymond Klibansky con il quale ebbe modo di collaborare negli anni successivi; infine entrò in contatto con l'opera di Ernst Cassirer. Questo periodo trascorso in Germania rappresentò per Calogero un importante momento per la riflessione sul pensiero antico all'interno di una

sostanziale continuità «fatta di rotture e di riprese»⁵. Oltre ad Aristotele, fu Platone, e di conseguenza Socrate, ad entrare nel profondo dell'interesse intellettuale ed umano di Calogero: nel 1928 curò l'edizione, con saggio introduttivo, del dialogo *Il Simposio*. Come si vedrà più nel dettaglio in seguito, Socrate rappresentò un altro elemento cardine nello sviluppo del pensiero calogeriano, su cui il filosofo romano ritornò a più riprese nella sua riflessione, modificandone però la propria cornice ermeneutica: negli anni Trenta, infatti, Socrate costituì la chiave di accesso decisiva per il superamento calogeriano della filosofia della conoscenza verso l'etica, testimoniata per esempio dal libro *La conclusione della filosofia del conoscere* del 1938, che raccoglie una serie di scritti precedenti, e presente ne *La filosofia e la vita* di due anni precedente⁶.

In questi anni la collaborazione con Gentile fu intensissima, specialmente in quella grande impresa culturale rappresentata dall'Enciclopedia Italiana, anche se tale relazione non fu priva di conflittualità e tensioni. Tuttavia, pur nella distanza di posizioni politiche e di prospettive filosofiche tra allievo e maestro, Calogero «doveva aver conservato ammirazione e gratitudine per chi lo aveva iniziato all'esercizio del pensiero»⁷. Ma il nostro, lontano da ogni forma di gentilianesimo ortodosso, fu l'unico dei 'gentiliani romani' ad avere interessi e rapporti con Croce e l'interpretazione crociana dell'attualismo⁸. Furono proprio i giudizi negativi di Croce, apparsi in una recensione sulla *Critica* nel 1935, su alcuni suoi articoli poi raccolti ne *La conclusione della filosofia del conoscere*, e la successiva presa di distanza di Gentile dalla risposta di Calogero apparsa sul *Giornale critico della filosofia italiana* a spingere il nostro a pensare di riunire in volume i suoi scritti filosofici più importanti⁹. Ma, al di là del debito intellettuale, nei saggi raccolti ne *La conclusione della filosofia del conoscere* Calogero si propose di inverare e al contempo superare l'idealismo. Questo annunciato superamento dell'idealismo, sia crociano che gentiliano, promosso da Calogero si configurò in realtà come una sua radicalizzazione: l'affermazione del soggettivismo assoluto e di quell'impossibilità di avere filosofia a proposito della conoscenza, perché «il conoscere oltrepassa ogni suo tentativo di definirsi», una concezione

che in un'opera successiva verrà definita «assoluta metaformalità del pensiero»¹⁰. In questa prospettiva proprio nell'opera del 1938 si assiste ad un allontanamento dalla filosofia attualista, verso una risoluzione pratica della stessa attività filosofica, che secondo Calogero l'idealismo gentiliano non era arrivato a compiere, pur indicandone la strada.

Il contrasto filosofico tra l'allievo e Gentile, però, non spezzò mai il legame personale e spirituale tra i due, come testimoniato dal fitto carteggio¹¹. D'altro canto, la lunga esperienza enciclopedica, della quale rimangono traccia le numerose voci redatte su invito di Gentile per l'Enciclopedia italiana, ha lasciato un'impronta indelebile nelle curiosità di ricerca di Calogero, contribuendo a rafforzare la sua capacità di portare a compimento con consapevolezza e scrupolo riflessioni in merito ai più disparati aspetti o eventi della quotidianità, come emergerà nella straordinaria e intensa collaborazione a giornali, settimanali, riviste¹².

Dal 1928 al 1929 Calogero fu professore incaricato di storia della filosofia antica all'Università di Roma, insegnando contemporaneamente storia e filosofia al liceo classico romano 'Tasso'. Dopo aver vinto la cattedra universitaria nel 1931, dapprima fu nominato professore straordinario di filosofia nell'Istituto Superiore di Magistero dell'Università di Firenze, poi passò a Pisa nel 1934, divenendo ordinario di storia della filosofia nel 1935. Gli interessi storico-filosofici di Calogero, che caratterizzarono in modo preponderante questa fase giovanile, muovevano però da un'esigenza di chiarezza e riflessione teorica sul presente. Con audacia storiografica si discostò dall'approccio storicistico di stampo crociano e da quello evolutivo portato avanti per esempio da Werner Jaeger e affrontò lo studio del passato in funzione del presente. Cercò cioè di costruire un circolo tra attività storiografica e attività teoretica, attribuendo un chiaro ruolo della storia della filosofia: per Calogero essa «ha il compito preciso di dare lumi per vedere più a fondo, e più correttamente, nella problematica contemporanea, mettendo a nudo antichi fraintendimenti ed errori, dissipando pseudo-problemi e mettendo a fuoco i problemi autentici»¹³.

L'antifascismo e il liberalsocialismo: un impegno etico ed educativo

Accanto a questa convinzione storiografica, altri elementi del profilo biografico e intellettuale portarono Calogero a posizioni apertamente antifasciste. In primo luogo influi su questa trasformazione di interessi e su questa svolta verso l'impegno politico probabilmente la frequentazione del contesto pisano, in cui gruppi di studenti, intellettualmente esigenti, animavano discussioni e intrattenevano rapporti ravvicinati con i docenti¹⁴.

Un secondo elemento che certamente influenzò l'elaborazione teorica calogeriana fu l'incontro con Piero Calamandrei, promosso da Russo e facilitato da comuni frequentazioni fiorentine, come quella con Tristano Codignola, e con Aldo Capitini nel contesto pisano¹⁵.

Questi rapporti indirizzarono Calogero nella direzione dell'antifascismo attivo e nell'elaborazione dell'alternativa liberlasocialista. Su un piano più strettamente teoretico, una terza istanza condizionò Calogero: la frequentazione con la cultura greca e, in particolare, con Socrate da cui discenderà l'idea del dialogo come matrice cognitiva della democrazia. L'immersione quotidiana nella paideia classica e umanistica, fondata sul valore dell'umana dignità, non poté non sollecitare nel tempo un confronto con i principi antiumanistici, demagogici e totalitari del regime fascista, nel quale la vita di Calogero si svolgeva. Infine la già accennata critica alla gnoseologia e l'affermazione del primato dell'etica, che a partire dall'opera del 1936 consiste in una dichiarazione di impegno morale e politico che lo indusse a intervenire sul piano della prassi, non solo filosoficamente, ma anche concretamente.

Con *La conclusione della filosofia del conoscere* del 1939 il primato assegnato all'etica proprio della prospettiva calogeriana, acquista uno spessore teoretico, peraltro, come evidenziato, già sviluppato all'interno della stessa filosofia attualistica. Criticando la possibilità che il pensiero possa riflessivamente porre sé dinanzi a sé e, così sdoppiato e riappropriato, pervenire alla sua autentica pienezza, Calogero approdava alla critica della logica e risolveva la filosofia nella filosofia della prassi, deducendo il primato della moralità sulla logica. Ma è con *La scuola dell'uomo*, del 1939, che il primato etico

acquista un valore politico e pedagogico precipuo, riportando al centro la ricerca di una dottrina civile della libertà come norma e principio costitutivo che permette l'organizzazione morale della convivenza sociale¹⁶.

Senza disconoscere una sostanziale continuità teorica e di interessi, tuttavia mi sembra che quest'opera del 1939 rappresenti un punto cardine del percorso intellettuale di Calogero: costituisce il culmine delle critiche alla gnoseologia e all'attualismo gentiliano, maturate negli anni Trenta; definisce un chiaro quadro teorico antifascista, delineando l'indirizzo del Movimento liberalsocialista; in essa, infine, vengono prefigurate e introdotte le successive linee di ricerca dello studioso, una teoria del dialogo capace di fondare un'etica altruistica.

Vorrei suggerire che non è casuale che proprio un libro che raccoglie le lezioni del corso di Pedagogia, ricopre un ruolo chiave per la comprensione del pensiero complessivo dell'autore. Questi interessi educativi, già presenti negli anni Venti ma che occuperanno gran parte dei suoi sforzi nel dibattito pubblico del secondo dopoguerra, hanno una centralità pratica nella genesi del pensiero del filosofo – i concreti problemi educativi come fonte della riflessione teorica – e acquistano rilevanza teorica¹⁷. Interpretare il suo pensiero come quello di un 'pedagogista assoluto' «significa che non v'è altro valore "assoluto" fuor che la felicità o la minor infelicità della gente, di tutta la gente, sicché nel promuovere tale felicità devo sempre preoccuparmi che sia realizzata in forme partecipabili, espansive, devo cioè educare gli altri a non approfittare delle mie buone disposizioni per farsi la parte del leone»¹⁸.

Gli anni Trenta rappresentano il periodo in cui gli interessi di Calogero oltrepassarono le tematiche storico-filosofiche, attraverso lo studio di autori che contribuirono a far emergere una matura posizione antifascista: da un lato Hegel e Marx, dall'altro il pragmatismo americano. Gli interessi per i due pensatori tedeschi, concepiti come idolatri dello stato e di un organicismo statalista, può essere interpretato all'interno di un percorso di fondazione della critica al totalitarismo fascista. Similmente i primi approcci al pragmatismo americano, in particolare la voce 'Pragmatismo' sull'*Enciclopedia Italiana* nel 1935 o i libri di Dewey fatti acquistare alla biblioteca dell'Università di Pisa e il corso tenuto su

questo autore nel 1937, costituiscono un ulteriore tassello di una più chiara consapevolezza antifascista, ma ugualmente lontana dal comunismo sovietico¹⁹.

Il rapporto con il contesto culturale americano, che nel dopoguerra si realizzerà con il soggiorno in Canada e Stati Uniti e nella curatela dell'opera *Una fede comune* di Dewey nel 1959, indubbiamente consolidatosi grazie al sodalizio intellettuale e personale con il gruppo di pedagogisti che lavoravano con Ernesto Codignola e la casa editrice La Nuova Italia, in particolare con Lamberto Borghi, segnala ancora una volta lo sguardo anticomunista e in generale antitotalitario di Calogero. Quindi, così come gli interessi filosofici degli anni Trenta mostrano la precoce ricerca di una terza via che si consoliderà nella fondazione del Movimento liberalsocialista, analogamente la frequentazione con l'ambiente anglofono nel dopoguerra, in particolare l'incontro con il laburismo britannico e il suo modello di welfare state, presenti già nell'elaborazione teorica della prima metà degli anni Quaranta, confermano l'esigenza di una proposta politica e culturale diversa da quelle dell'area cattolica o comunista²⁰.

In rigorosa coerenza logica ed etica, dunque, Calogero maturò negli anni Trenta una posizione antifascista, pur nella consapevolezza di dover mettere in conto di essere destituito dalla docenza e di rimanere senza una fonte di sostentamento quotidiano: dettaglio non trascurabile alla luce del fatto che, nel frattempo, si era sposato con Maria Comandini e aveva avuto due figli. Alla luce di questa consapevolezza si spiega l'insolita decisione, assunta nel 1937 nel pieno di una buona posizione accademica, di rimettersi a studiare come un semplice studente, per conseguire una seconda laurea in giurisprudenza ed eventualmente esercitare la professione di avvocato²¹. Nello stesso anno, insieme a Aldo Capitini, Norberto Bobbio, Piero Calamandrei e altri amici fonda il Movimento liberalsocialista. Fino al 1942, anno del suo primo arresto, la sua attività si focalizzò in un'opera di risveglio delle coscienze, esercitata negli ambienti culturali e universitari, attraverso l'attività cospirativa del Movimento e il suo insegnamento accademico. Anche i suoi interessi di ricerca in qualche misura mostrano questa piegatura: proliferano infatti i contributi di filosofia politica e di fondazione della teoria liberalsocialista.

L'origine dell'antifascismo e del liberalsocialismo: *La scuola dell'uomo*

L'incubazione culturale e filosofico-politica del liberalsocialismo e quindi di un esplicito antifascismo si può riscontrare ne *La scuola dell'uomo* del 1939, opera in cui è evidente il movimento della moralità verso la dimensione sociale e in cui ricerca esplicitamente il fondamento della morale e dell'educazione. Nel recensire il lavoro di Calogero, Aldo Capitini ha evidenziato i punti comuni con la sua opera, *Elementi di un'esperienza religiosa*, pubblicata nel 1937: in particolare il modo in cui l'individuo incontra il sociale che sarà tratto caratteristico del liberalsocialismo²². Proprio ricordando Capitini e l'atmosfera nella quale sorse l'ideologia liberalsocialista Calogero si è soffermato sulla critica fascista ai modelli del vecchio liberalismo e del collettivismo marxista, mostrando come il movimento nascente prendesse le mosse da un'insoddisfazione per le derive individualiste e conservatrici del primo e i rischi totalitari del socialismo sovietico²³. Pur nelle notevoli diversità, tra Capitini e Calogero vi fu una vera consonanza di motivi politici, un tentativo di coniugare le libertà politiche del liberalismo con la giustizia economica del socialismo, la centralità dell'autonomia e dell'autodeterminazione individuale con i principi cooperativi e solidaristici della tradizione socialista. Da questo punto di vista libertà politica e eguaglianza sociale sono considerati «aspetti concomitanti e coesenziali di quella democrazia integrale, in cui democrazia politica e democrazia sociale risultano indissolubilmente congiunte come le due facce della stessa medaglia»²⁴.

Secondo Calogero, la libertà è fondata sul senso della socialità, elemento costitutivo della sua antropologia filosofica²⁵. Già ne *La scuola dell'uomo* è evidente come la libertà si dia all'interno di un contesto di relazioni sociali e in quanto tale necessita di limiti: la critica alle «sgangherate celebrazioni dell'eticità del mero individuo, concepito come egoista anarchico o come superuomo» conducono a un'idea di libertà concepita come responsabilità, come quella «norma della libertà, il limite che commisurando le libertà ne assicura la convivenza»²⁶. Si tratta, in altri termini, di coniugare la libertà dei moderni con quella degli antichi affinché la prima non si

appiattisca a egoismo, ma si arricchisca di partecipazione alla vita democratica²⁷. Il principio del limite dovrebbe governare le relazioni politiche-istituzionali, secondo la logica della separazione dei poteri di Montesquieu, e quelle interpersonali: il senso della misura comporta il saper stare al proprio posto per consentire all'altro di esprimersi, indicando pertanto nel dialogo una dimensione fondativa della democrazia.

Declinare la libertà come limite, ossia promozione della libertà altrui, consentì a Calogero di intendere pienamente il complesso rapporto tra libertà e autorità, particolarmente significativo in ambito pedagogico: «giacché amare la libertà è amare la non libertà, cioè la norma della libertà, amare la libertà significa amare l'autorità e la disciplina»²⁸. In questi termini si spiega l'importanza dell'intervento dell'educatore sulla libertà dell'educando per persuaderlo che alla limitazione della sua libertà per il riconoscimento altrui corrisponde il limite della libertà altrui per il riconoscimento della propria.

In quest'opera il motivo del dialogo prende le mosse ancora da motivi attualistici: l'io e l'immediata apprensione che ha di sé come di un determinato contenuto di esperienza, come suggerisce il mancato titolo *Filosofia della presenza* che Calogero avrebbe voluto dare a *La conclusione della filosofia del conoscere*²⁹. Assumendo l'inevitabile e inderogabile egoità dell'esperienza dell'io, concepiva l'esistenza degli altri come il prodotto della volontà dell'io; quindi considerato che la legge morale è un programma della volontà, ne concludeva che la moralità consistesse nella «posizione dell'esistenza altrui»³⁰. In questi termini, Visalberghi ha interpretato l'espressione 'filosofia della presenza' come quel movimento dell'io verso se stesso quale identità determinata perché aperta all'altruità, evidenziando come costitutivo del pensiero di Calogero l'intreccio di limite e apertura, di determinazione e indeterminazione³¹.

Se il principio del dialogo è nella dialettica io-tu, è interessante notare come per Calogero l'istanza pedagogica, «dopo aver fatto porre all'io il proprio limite nel tu», induce il tu a porre, a sua volta, il proprio limite nel lui³². Se la dualità educatore-educando non poteva essere giustificata all'interno dell'astratta dialettica gentiliana, trovava invece una profonda giustificazione

della teoria del dialogo di Calogero, per cui l'io riconosce accanto a sé altri io: la relazione educativa, da questo punto di vista, si identifica col rapporto morale dell'io con altri io, andando a coincidere esattamente con l'etica. Nella relazione educativa, pertanto, l'educatore non pensa solo a rispettare la libertà e il diritto dell'educando, ma si impegna affinché questi impari a rispettare la libertà e il diritto altrui.

La teoria del dialogo calogeriana, con questo riferimento al terzo elemento della relazione, si caratterizza per la forte valenza sociale e democratica. In questa prospettiva l'educazione alla libertà, tema centrale dell'antifascismo di Calogero, si configura come confronto con i limiti e apertura all'altro, nella direzione della socialità, declinandosi pertanto come educazione al dialogo. Il dialogo, nella sua prospettiva pedagogica, è l'elemento che permette di distinguere l'educazione «meramente economica» intesa come «allenamento del “sacro egoismo”» dall'educazione morale, un'educazione «al senso altruistico dell'universale» in cui l'interesse per il terzo elemento, il lui, è equiparato per l'interesse verso la seconda persona, il tu³³.

Le istituzioni scolastiche, in questa prospettiva, dovrebbero avere il compito di formare questo atteggiamento, matrice della democrazia come stile di vita: una formazione del cittadino, quindi, capace di rendere solide le istituzioni repubblicane.

L'educazione, in questa prospettiva, ha come fine quello di esercitare l'individuo a uscire dal suo egoismo per aprirsi agli altri. Consiste quindi nella promozione dell'altruismo affinché il singolo possa «considerare il maggior numero di uomini non come mezzi ma come fini, ma pretendendo allo stesso tempo che considerino il maggior numero possibile di altri uomini non come mezzo ma come fini»³⁴. A causa di questo esplicito antifascismo e dell'azione cospirativa del Movimento liberalsocialista, Guido Calogero venne arrestato e condotto alle Murate di Firenze nel febbraio del 1942. Restò in carcere quattro mesi, fu sospeso e destituito della cattedra e poi mandato al confino di Scanno, in Abruzzo, fino a maggio 1943, dove si trasferì anche la famiglia. Partecipò direttamente e indirettamente, attraverso la moglie Maria Comandini e i rapporti con Ugo La Malfa (conosciuto negli ambienti dell'*Enciclopedia Italiana*)

alla ideazione e fondazione del Partito d'Azione. Venne arrestato nuovamente a Scanno nel giugno e portato nel carcere di Bari, dove restò fino alla scarcerazione del 28 luglio. Dopo l'8 settembre, essendo Roma ancora occupata dai nazifascisti, Calogero tornò a Scanno, dov'era ancora la sua famiglia e vi restò fino alla liberazione di Roma del 1944. Tra il 1944 e il 1945, utilizzò ogni occasione e strumento, da radio Roma e Firenze alla nuova rivista di Piero Calamandrei *Il Ponte*, alle conferenze tenute in tutti gli ambienti sociali, dall'Università alle prime sedi sindacali, per aiutare a comprendere il fascismo, la democrazia e la necessità della rottura col passato per la fondazione di una società repubblicana, libera e giusta.

Di questo impegno culturale e civico resta un lascito prezioso: quel libro del 1945, *Difesa del liberalsocialismo*, che parte dalla sua riflessione del 1940 su individuo e persona e termina con il richiamo a Carlo Rosselli. In quest'opera ha rivendicato ampiamente l'opera di educatore politico di Aldo Capitini, approfondendo da parte sua la dimensione dell'educazione alla democrazia con la stesura di *L'abbicci della democrazia*, un vero e proprio prontuario per la pratica democratica fondata sul dialogo in cui affronta come parlare e ascoltare, come si presiede e quali sono le regole della discussione e aspetti più tecnici come l'ordine del giorno, i verbali e le votazioni. Quest'opera contiene pagine di straordinaria lucidità, rivolte alle nuove generazioni e futuri cittadini: può essere considerato a tutti gli effetti un lavoro di educazione civica volto alla formazione alla cittadinanza democratica.

In questa fase emerge chiaramente la consapevolezza che il compito più importante e urgente fosse l'educazione politica dei cittadini, ignari dei valori e dei metodi della partecipazione democratica, come conseguenza di venti anni di totalitarismo. Il 'socratismo filosofico', l'interesse per il dialogo che trae dalle ricerche sul pensiero antico, si trasforma in questo periodo in un 'socratismo politico', in cui il dialogo e il rispetto per l'altro sono concepiti come fondamenta della democrazia, che a ben vedere è in primo luogo un'istanza pedagogica. Tale vocazione pedagogica di Calogero è testimoniata da Aldo Visalberghi, suo allievo, che seguì il corso di Pedagogia nel 1938/1939, e

posta in stretta connessione con la tematica del dialogo e della democrazia³⁵.

Proprio in questa chiave va interpretata la fondazione nel 1947 del Cepas, Centro di educazione professionale per assistenti sociali, che aveva la funzione di introdurre questa figura all'interno della drammatica situazione sociale dell'Italia del dopoguerra.

Insieme alla moglie Maria Comandini e ad Angela Zucconi, Calogero è stato un infaticabile animatore di questa scuola, nata per formare un professionista moderno in opposizione alla figura dell'assistente sociale così come era concepito in epoca fascista, un assistente sociale di fabbrica, e in alternativa alle scuole d'ispirazione confessionale. Il discorso di Maria Comandini tenuto al convegno di Tremezzo nel 1946 e quello pronunciato da Guido Calogero ai corsi del Cepas nel febbraio del 1947 chiariscono il significato dell'assistenza sociale in uno stato democratico, più vicino al piano Beveridge e al welfare anglosassone che all'idea di beneficenza³⁶.

In contrapposizione con questa accezione, l'assistenza sociale è concepita come un diritto riconosciuto a ciascun cittadino all'interno di uno stato democratico. Riprendendo la tradizione laburista, Calogero propose, attraverso la fondazione del Cepas, di costruire istituzioni che promuovessero la formazione civica e sociale dei cittadini, in primo luogo a sostegno dei più deboli e vulnerabili. Il fine di questa operazione culturale, politica e formativa era di coniugare la «dignità dell'uomo» con le «ragioni della democrazia», affinché gli uomini potessero diventare liberi, uguali e autonomi³⁷. Con grande lucidità e sorprendente attualità, il servizio sociale veniva concepito come un'attività democratica con finalità di promozione, e non solo difesa, dei diritti e che avrebbe dovuto assumere un'ottica comunitaria più che individuale. Si trattava cioè di sviluppare capacità di convivere socialmente, perché l'obiettivo dell'assistente sociale avrebbe dovuto essere quello di «convincere un gruppo di uomini della necessità di fare da sé» per affrontare in comune un problema o un bisogno³⁸. Alla luce di queste finalità e del senso attribuito al servizio sociale, si comprendono le indicazioni sulla formazione di questa figura professionale: «un solido fondamento di preparazione umanistico-civico-politica» e non solamente centrata sugli aspetti tecnico-gestionali o giuridici del

lavoro³⁹. Questa moderna concezione del servizio sociale di comunità, con una forte valenza democratica e emancipativa, si sarebbe consolidata a cavallo degli anni Cinquanta. Infatti dopo essere stato reintegrato nell'insegnamento universitario nel 1947/1948, tra la fine del 1948 e il 1950 Calogero andò come docente invitato nelle Università di Montreal, di New York, di Princeton. Dopo essere passato da Pisa alla Sapienza nel 1950, dal 1951 al 1953 fu direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di Londra.

Con l'esperienza americana e inglese Calogero aveva voluto indicare, ancora una volta, attraverso la testimonianza personale, che la direzione dello sguardo della sinistra culturale e politica italiana non avrebbe dovuto volgersi verso l'Oriente comunista, culla del dispotismo e dei tragici miti bolscevichi, ma verso l'Occidente anglo-americano, culla delle libertà, della democrazia e di un socialismo sostanzialmente liberale.

La filosofia del dialogo

Gli anni del dopoguerra costituirono la fase in cui il pensiero di Calogero, oltre alla diffusione internazionale, ricevette una sistemazione, soffermandosi su una compiuta teoria del dialogo. Nel 1950, infatti, Calogero pubblicò *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, presso le Edizioni di Comunità, che costituiscono il nucleo centrale della *Filosofia del dialogo* uscita nel 1962 presso il medesimo editore⁴⁰. Secondo la teoria dialogica espressa in quest'opera è impossibile fondare filosoficamente l'etica, semmai è l'etica che fonda la filosofia.

Quando si dialoga con un'altra persona tutto può essere messo in discussione, ma ciò non ha conseguenze scettiche, perché un aspetto non può essere messo mai in discussione: l'indiscutibile è, in questa prospettiva, il dover discutere, la necessità del dialogo stesso. Il dialogo diventa allora l'orizzonte intrascendibile della filosofia, il fondamento della filosofia: «il “principio del dialogo” appare come più cogente e originario del “principio del logo”»⁴¹. Siffatta necessità, in termini pratici, si collega ad un altro elemento che precede e fonda ogni forma di dialogo concreto: il dovere di comprendere gli altri che implica, da un lato, il tenere conto di ciò che si è

compreso e, dall'altro lato, di favorire le esigenze e le aspirazioni altrui.

Ribaltando una concezione diffusa del rapporto tra diritti e doveri, Calogero riteneva che non già dal fatto che mi sono riconosciuti dei diritti che discende il dovere degli altri di rispettarli, ma viceversa dal mio dovere di far valere sempre la legge del dialogo discendono i diritti delle altre persone: la disposizione al dialogo di ciascuno rappresenta la base per il riconoscimento dei diritti di tutti. Da questo punto di vista, a partire dalla priorità del concetto di dovere, è interessante evidenziare che Calogero riformuli in termini deontici alcuni temi tradizionali del discorso politico, generalmente intesi in termini di diritto: per esempio rispetto alla resistenza, tema certamente centrale nell'immediato dopoguerra sul quale un'indubbia influenza è stata esercitata da Aldo Capitini, sensibile a questa tematica ben prima della pubblicazione nel 1959 di *L'obbiezione di coscienza in Italia*⁴². L'esercizio della disobbedienza è giustificato nella misura in cui si fonda sull'obbligo di difendere il diritto altrui e non sulla pretesa di difendere il proprio⁴³.

In questi termini l'etica del dialogo è sostanzialmente un'etica volontaristica, fondata sulla volontà di intendere, e altruistica, che assume come fine il bene altrui al pari del proprio: detto in altri termini, «quel che mi preme, l'ideale del mio comportamento, non è il fatto che sia libero di pensare e criticare io» perché essendo la libertà intrinseca al pensare stesso non se ne può immaginare l'assenza, piuttosto «quel che mi preme è che sia libero di pensare e di criticare e di discutere tu» perché solo in questo modo il soggetto può intendere l'altra persona e così soddisfare il desiderio di dialogo⁴⁴. Questa semantica della reciprocità e dell'altruismo è fondata su un universalismo della sofferenza per cui «nostro simile non è chi ci somiglia nel volto, bensì chi ci somiglia nella possibilità di soffrire»⁴⁵. L'altro e la sua possibilità di soffrire generano l'idea di giustizia, quale elemento di collegamento tra libertà ed eguaglianza; a ciò si connette l'idea del limite che pervade tutta l'opera calogерiana.

La teoria del dialogo di Calogero nella misura in cui si definisce come apertura verso l'altro, il tu e il lui, andando a definire l'individualità come costitutivamente plurale, scongiura il pericolo che il noi annulli la relazione interpersonale innestata nel rapporto io-tu. Questo

modello dialogico fonda un'idea di convivenza umana basato sul rispetto delle differenze e del costitutivo pluralismo⁴⁶. Attraverso la centralità delle idee di limite e socialità, il pensiero di Calogero si configura come una teoria del conflitto mite e dell'agonismo etico⁴⁷. Il convivere delle esperienze al plurale (religiose, filosofiche, morali) dovrebbe regolarsi secondo una norma: la regola dell'intendersi dovrà sempre limitare quanto risulterebbe dal mero esercizio della forza e, insieme al principio del dialogo, rappresenta la normatività necessaria ad una civiltà pluralistica e costituisce il limite che consente il progresso⁴⁸. Nella prospettiva calogерiana, pertanto, non si tratta di eliminare il conflitto, ma di imparare a convivere acquisendo la capacità di tollerare il disaccordo, dimensione caratteriale fondamentale nelle odierne società democratiche e plurali. Trarre le conseguenze di questa impostazione significa, da un punto di vista pedagogico, pensare il pluralismo in termini attivi, educando al reciproco rispetto e alla capacità di convivere nel disaccordo.

Il ragionamento di Calogero è teso tra pluralità, che si declina nel rispetto del pluralismo degli interessi e di valori, e unità, intesa come quell'istanza di condivisione e di costituzione di mondo comune fatto di regole: in altri termini una pluralità in una comunità⁴⁹. Secondo l'interpretazione di Capitini, «il principio etico è l'altruismo, la buona volontà, la volontà altruistica, non soltanto far posto al tu, ma che il tu faccia posto, a sua volta, al noi. Così la libertà si disciplina per generare altre libertà, e la giustizia è vista come convivenza della libertà»⁵⁰. Attraverso Socrate e Dewey, Calogero propone di strutturare una comunità democratica intesa come comunità del discorso in quanto comunità della norma⁵¹. Consapevole del problematico rapporto tra individuo e comunità, il filosofo critica sia l'individualismo metodologico sia il collettivismo organicista, ricercando una terza via, rinvenuta nel pensiero di Dewey, di Hobhouse e Mill, che può essere definita come 'individualismo sociale'⁵². Da un punto di vista antropologico Calogero ha sempre valorizzato la dimensione sociale dell'individuo e la sua responsabilità nei confronti della comunità, senza però mai abbandonare l'idea di un soggetto irriducibile a qualsiasi entità collettiva assorbente, esaltato nella sua concreta

individualità, teso a valorizzare kantianamente gli altri come persone, non semplicemente come individui-atomi⁵³.

Il dibattito pubblico sulla scuola

Dal febbraio del 1953 al dicembre 1964, Calogero trovò ne *Il Mondo* di Pannunzio il luogo editoriale più significativo per far conoscere la sua riflessione sui problemi nodali e sugli eventi più significativi della vita etico-politica del paese. Gli articoli che vi scrisse andranno a costituire gran parte di due suoi libri *Scuola sotto inchiesta*, edito da Einaudi nel 1957, e *Quaderno laico*, pubblicato da Laterza nel 1967. In questi anni, il suo interesse per l'ambito scolastico si fece ancora più vivo, come testimoniato dai numerosi contributi raccolti nel volume einaudiano o nell'intervento tenuto nel 1956 a Roma al Terzo convegno degli «Amici del Mondo»⁵⁴.

Per le finalità del presente contributo non è il caso affrontare sistematicamente il complesso di problematiche affrontate da Calogero a proposito di scuola ed educazione, ma può essere interessante accennare ad alcune tematiche ricorrenti: nel complesso, infatti, si tratta di un impegno teorico e sociale che investe questioni di ordinamento scolastico, di carattere didattico e relative all'idea di scuola in generale.

Per quanto riguarda gli aspetti strutturali del percorso scolastico italiano, Calogero intervenne nel dibattito in favore della scuola media unica, molto animato negli anni Cinquanta ma ancora acceso dopo il 1962, sostenendo dal punto di vista dei curricoli scolastici una battaglia contro i programmi nazionali, nella direzione di una rilevante autonomia dei docenti nello scegliere i contenuti e i metodi d'insegnamento⁵⁵. All'interno della discussione sul riordino dei cicli di studio un posto rilevante aveva assunto la questione dell'insegnamento del latino.

Su questo tema il filosofo ritornò a più riprese, accusando la scuola italiana di «panlatinismo», contrastando l'eccessivo studio della grammatica a scapito del lessico ed evidenziando l'inutilità della versione dall'italiano al latino⁵⁶. Per rispondere alla domanda se il latino dovesse essere inserito nella scuola media unica, Calogero si interrogava sulla finalità di tale insegnamento: «ciò che importa è capire e gustare gli antichi autori, non imitare il loro linguaggio come scimmie o pappagalli»⁵⁷. Che le

letterature classiche dovessero essere studiate in maniera non formale, ma sostanziale, per sviluppare un umanesimo inteso come valore fondante della persona e non come un mero bagaglio d'erudizione è un'opinione che aveva già sostenuto nel 1927, a conferma di una sostanziale continuità e coerenza del percorso intellettuale del pensatore⁵⁸. La finalità delle lingue classiche non consiste tanto in un perfezionamento personale, piuttosto, in quanto nucleo fondamentale della cultura umanistica, nel miglioramento della «capacità degli individui di convivere coi loro simili»⁵⁹. Solo a questo punto, definita la finalità e discussa la metodologia d'insegnamento, ha senso chiedersi «se sarà necessario eliminarlo dalla futura scuola media obbligatoria per tutti»⁶⁰.

La metodologia dell'insegnamento della lingua latina non fu il suo unico interesse didattico; pose grande attenzione, infatti, anche all'insegnamento della storia. Manifestò interesse e approvazione per quelle proposte didattiche che si rifacevano più o meno esplicitamente alla tradizione della scuola attiva, discutendo dettagliatamente un libro di Roger Cousinet e uno di Paul Maréchal o suggerendo di adottare il «metodo del progetto» nell'insegnamento della storia e della geografia⁶¹. In generale era convinto che non fosse utile per i giovani, anche della scuola media, studiare «tutta la storia», perché sarebbero stati «costretti a studiarla in maniera sempre più riassuntiva e superficiale»⁶²; viceversa riteneva importante studiare un qualunque periodo storico purché in maniera approfondita al fine di comprendere la complessità umana ed essere in grado di «capire qualunque altra serie di eventi umani»⁶³. Non è banale che queste riflessioni didattiche scaturissero dall'analisi della finalità dello studio della storia e da un'approfondita considerazione sulla statuto epistemologico della storia stessa: secondo Calogero, uno storico non dovrebbe cercare nel passato le ragioni del presente, bensì dovrebbe indagare il passato come un altro presente, alla ricerca di «altri uomini da capire nelle loro difficoltà, nei loro sforzi, nelle loro passioni, nelle loro ragioni, con quella stessa volontà d'intendimento che si deve mettere in atto con ogni contemporaneo»⁶⁴. Emerge in questa discussione, come in quella a proposito dell'insegnamento del latino, un'idea di educazione che dovrebbe costituire il nucleo centrale delle pratiche scolastiche: assicurare

«una formazione umanistica ad ogni cittadino della nazione», una formazione integrale dell'uomo che possa garantire giustizia sociale e la riduzione del divario tra «un'aristocrazia d'umanisti da una democrazia di tecnici»⁶⁵.

Questi pochi esempi – molti altri si sarebbero potuti riportare, su diverse altre questioni, dalla riforma dell'esame di maturità all'obbligatorietà degli esami universitari, dalla laicità della scuola alle aspre polemiche con le posizioni dei comunisti – mostrano come gli interventi di Calogero non furono la conseguenza di un semplice desiderio di protagonismo pubblico, ma il frutto di un vivo e sentito interesse per le questioni scolastiche. Le posizioni espresse, al di là delle dinamiche contingenti, costituiscono un insieme coerente fortemente connesso con le sue posizioni filosofiche, con il suo moralismo assoluto e con l'etica del dialogo che si declina, come abbiamo visto, in un pedagogismo assoluto. Di Guido Calogero, in altri termini, si può apprezzare proprio quanto egli scrisse a proposito di Ubaldo Comandini, del quale lodava «l'interessamento per i singoli problemi concreti della vita scolastica» senza escludere «la riflessione sulle questioni più generali dell'educazione

morale e politica»⁶⁶. Traspare in ogni contributo di Calogero, anche in quelli stimolati da motivi più contingenti, una chiara idea di scuola. Coerentemente con l'impostazione deweyana, propose una scuola come laboratorio di democrazia e come palestra del dialogo: «ogni scuola moderna è in primo luogo scuola di discussione» e il compito del docente sarà di sottoporre ogni convincimento al dubbio, all'analisi critica e alla discussione prendendo a modello didattico il dialogare socratico⁶⁷.

Queste analisi calogeriane, qui brevemente accennate, suggeriscono l'importanza per la riflessione pedagogica di tenere insieme il discorso sui mezzi e gli strumenti didattici e quello sulle finalità dell'educazione, intersecando con questa dialettica le considerazioni sull'idea di scuola. In una fase storica in cui queste tre dimensioni paiono percorrere sentieri troppo sovente indipendenti, può essere significativo recuperare la prospettiva di questo grande intellettuale antifascista.

NICOLÒ VALENZANO

University of Torino

¹ Per un profilo biografico di Guido Calogero si vedano almeno il poderoso volume S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011. T. Casadei, *Guido Calogero, tra politica e cultura: la militanza del dialogo*, in «Asti Contemporanea», XIV, 2014, pp. 39-62; M. Durst, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Formello, SEAM, 2002, pp. 7-145; M. Mustè, *Guido Calogero*, in «Belfagor», LV, 326, 2000, pp. 163-185; G. Sasso, *Guido Calogero. Considerazioni e ricordi*, in Id., *Filosofia e idealismo. III: De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli, Bibliopolis, 1997, pp. 127-176.

² S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 1-11.

³ Per un'ampia ricostruzione teorica e storica del liberalsocialismo si veda M. Bovero, V. Mura, F. Sbarberi (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994 e P. Bagnoli, *Il liberalsocialismo*, Firenze, Edizioni Polistampa, 1997. Sul Partito d'azione si veda almeno G. De Luna G., *Storia del Partito d'Azione. La rivoluzione democratica (1942-1947)*, Milano, Feltrinelli, 1982.

⁴ S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 61-63 e 71-73.

⁵ M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in C. Cesa, G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 136. Si veda S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 163-220, in cui l'autore cerca di ridimensionare il peso che la Isnardi parente attribuisce al soggiorno tedesco. Si veda inoltre M. Mustè, *Dalla metafisica alla filosofia del dialogo. Guido Calogero interprete di Aristotele*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 297-338 e R. Raggiunti, *Logica e linguistica nel pensiero di Guido Calogero*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 17-34.

⁶ G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, Le Monnier, 1938; G. Calogero, *La filosofia e la vita*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, che unisce Prologo e Epilogo del *Compendio di storia della filosofia*, tre volumi pensati come libri di testo per il liceo e pubblicati nel 1934. Sul debito calogeriano verso Socrate si vedano E. Garin, *Guido Calogero*, «Scuola e città», 10, 1987, p. 412-422 e M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, cit.. Calogero ritornerà su Socrate nel 1950

dedicandovi il discorso di prolusione all'Università La Sapienza, pubblicato col titolo *Socrate*, in «Nuova Antologia», XC, 1859, 1955, pp. 291-308.

⁷ G. Butticci, *Ricordo di Guido Calogero: un coetaneo maestro*, «Rivista Abruzzese», XV, 1986, p.10

⁸ S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 56-67.

⁹ B. Croce, *Conati pseudoidealisti contro la logica*, in «La critica», XXXIII, 1935, pp. 221-222 (poi in Id., *Conversazioni critiche*, serie quinta, 1951, pp. 263-269); G. Calogero, *Misologia?*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVI, 1935, pp. 260-269 (rivisto e ripubblicato in Id., *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 126-141. Calogero scrisse, a conclusione del caso, a Gentile «Sono insomma, ormai, sconfessato da entrambi i miei Maestri!»; si veda Calogero a Gentile, [giugno 1935], in G. Gentile, G. Calogero, *Carteggio Gentile-Calogero. 1926-1942*, Firenze, Le Lettere, 1998, p. 147.

¹⁰ Rispettivamente G. Calogero, *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., p. 352 e G. Calogero, *Lezioni di filosofia, vol. I: Logica, gnoseologia, ontologia*, Torino, Einaudi, 1948, p. 63. Su questo punto si veda almeno L. Fossati, *L'intelligenza del passato. Filosofia e storia della filosofia in Ugo Spirito e Guido Calogero*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CIII, 1, 2011, pp. 43-81.

¹¹ G. Gentile, G. Calogero, *Carteggio Gentile-Calogero* cit.; si veda F.S. Trincia, *Giovanni Gentile, Guido Calogero e il problema dell'autenticità*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 325-344.

¹² Raccolti per esempio in G. Calogero, *Quaderno laico*, Bari, Laterza, 1967.

¹³ E. Garin, *Guido Calogero*, cit., p. 417.

¹⁴ S. Zappoli, *L'insegnamento pisano di Guido Calogero e 'La scuola dell'uomo'*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVII, 2008, pp. 59-71: 66.

¹⁵ S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 271-273.

¹⁶ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, prima edizione del 1939 e in seconda edizione accresciuta nel 1956. Quest'opera raccoglie le lezioni del corso di Pedagogia tenuto da Calogero nell'anno accademico 1938-1939. Carlo Azeglio Ciampi, suo allievo alla Normale, ha affermato che «è il libro con cui Calogero si rivolge ai giovani per mostrare loro come sia possibile uscire dal pessimismo dell'alternativa fra fascismo e comunismo», in C.A. Ciampi, *Etica dell'azionismo*, in Micromega, 3, 1996, p. 247.

¹⁷ Che gli interessi di Calogero per le questioni pedagogiche fossero già vivi negli anni Venti è provato dalle recensioni e dagli articoli scritti per varie riviste: *La Cultura*, *Leonardo*, *Civiltà moderna*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Si veda la bibliografia di C. Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, Napoli, Enchiridion- Istituto Universitario Orientale, 1994.

¹⁸ A. Visalberghi, *Scuola aperta*, cit., p. 257. L'espressione è di V. Arangio Ruiz, *Pedagogismo assoluto*, in «Annali Scuola Normale Superiore di Pisa», IX, 1940, pp. 65-95.

¹⁹ Le affinità tra Dewey e Calogero sono state messe in evidenza da M. Durst, *Filosofia dell'educazione e politica educativa in Guido Calogero*, in M. Durst, S. Ricci (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche (1904-2004)*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2007, pp. 47-109, in particolare pp. 62-63 e 88-91; si veda anche A. Visalberghi, *Scuola aperta*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, in cui questi due Dewey e Calogero, insieme a Claparède e Ferrer, sono definiti maestri nello spirito di apertura e A. D'Andrea, *Filosofia e autobiografia. Un diario al passato*, Firenze, Cadmo, 1998, pp. 3-7. Sui libri di Dewey fatti acquistare alla biblioteca si veda la testimonianza A. Visalberghi, *L'educazione democratica in Calogero*, in T. Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia e socialismo delle libertà: incroci per una rinnovata cultura politica*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 133;

²⁰ I precoci interessi verso il laburismo, prima ancora del soggiorno londinese, sono testimoniati da un saggio del 1944 G. Calogero, *Laburismo e liberalsocialismo*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, Roma, Atlantica, 1945.

²¹ E. Pera Genzone (a cura di), *Guido Calogero*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1961, p. x.

²² A. Capitini, *A proposito de "La scuola dell'uomo" di Guido Calogero*, in «Civiltà Moderna», 2-3, 1940, pp. 1-16. A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Bari, Laterza, 1937.

²³ G. Calogero, *Un educatore politico: Aldo Capitini*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, cit., p. 119. In questo volume sono anche raccolti i due manifesti del Movimento liberalsocialista, scritti nel 1940 e nel 1941.

²⁴ G. Calogero, *L'abbici della democrazia*, in Id., *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2001, p. 36 (ma il testo è del 1944). Sulla differente percorso intellettuale di Calogero e Capitini si veda S. Zappoli, *Da Croce a Gentile al "dialogo" con Capitini: l'itinerario intellettuale di Guido Calogero*, in T. Casadei (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia, socialismo delle libertà: incroci per una rinnovata cultura politica*, Milano, Franco Angeli, pp. 101-117.

²⁵ G. Calogero, *La democrazia al bivio e la terza via*, in Id., *Difesa del liberalsocialismo*, cit., pp. 76-77.

²⁶ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 47; si veda T. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite». Nota sulla filosofia etico-politica di Guido Calogero*, in «Teoria Politica», XXI, 1, 2005, pp. 89-106.

²⁷ A differenza di una certa interpretazione consolidata che, a partire da Berlin, concepisce Constant come espressione paradigmatica della sola libertà dei moderni, secondo Calogero, Constant individua una sintesi armonica dei due momenti, le due libertà, si veda Calogero, *La "libertà degli antichi" e la "libertà dei moderni". Note su Constant*, in *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Bari: Laterza, 1947, pp. 56-73.

- ²⁸ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 49.
- ²⁹ G. Calogero, *Avvertenza a Lezioni di filosofia, vol. I: Logica, gnoseologia, ontologia*, cit., p. VII
- ³⁰ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 28.
- ³¹ A. Visalberghi, *La filosofia della presenza di Guido Calogero*, in «Rivista di filosofia», XXXIX, 3, 1948, pp. 245-255.
- ³² G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 32.
- ³³ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 33.
- ³⁴ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 40.
- ³⁵ A. Visalberghi, *L'educazione democratica in Calogero*, cit., pp. 129-135; A. Visalberghi, *Testimonianza*, in G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., pp. XXXVII-XXIX; A. Visalberghi, *Guido Calogero maestro di pensiero e di vita*, in «Scuola e Città», IV, 1986, pp. 145-148.
- ³⁶ M. Calogero Comandini, *Necessità di una cultura storico-umanistica per la formazione dell'assistente sociale in Italia: problemi di democrazia e di collaborazione civica*, in G. Calogero, M. Calogero Comandini, *Il servizio sociale in una democrazia moderna. Antologia degli scritti 1946-1961*, Dogliani, Sensibili alle foglie, 2005, pp. 53-61 (già in *Atti del convegno per studi di Assistenza Sociale*, Tremezzo, Milano, Marzorati, 1947); G. Calogero, *Compiti e preparazione dell'assistente sociale*, in G. Calogero e M. Calogero Comandini, *Il servizio sociale in una democrazia moderna. Antologia degli scritti 1946-1961*, cit., pp. 64-71 (già in «Rivista Internazionale della protezione sociale», II, 1-2, 1947).
- ³⁷ P. Beraldi, *Guido Calogero. Dignità dell'uomo e ragioni della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- ³⁸ G. Calogero, *Compiti e preparazione dell'assistente sociale*, cit., p. 69.
- ³⁹ M. Calogero Comandini, *Necessità di una cultura storico-umanistica per la formazione dell'assistente sociale in Italia: problemi di democrazia e di collaborazione civica*, cit., p. 55.
- ⁴⁰ L'edizione a cui faccio riferimento è G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Brescia, Morcelliana, 2015; *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza* occupa le pp. 13-160.
- ⁴¹ G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 44.
- ⁴² A. Capitini, *L'obiezione di coscienza in Italia*, Lacaia, Manduria 1959, in cui ricostruisce la vicenda di Pietro Pinna; sul debito di Capitini nei confronti di Claudio Baglietto, conosciuto ai tempi della Normale nel 1932, si veda almeno A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Celebres, Trapani, 1966, pp. 149-157.
- ⁴³ G. Calogero, *Lezioni di filosofia. II. Etica*, Torino: Einaudi, 1960, p. 194; G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 107-113.
- ⁴⁴ G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 81, 82.
- ⁴⁵ G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 23; si veda T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico "progressivo": socialità e cittadinanza in Calogero*, in Id. (a cura di), *Repubblicanesimo, democrazia e socialismo delle libertà: incroci per una rinnovata cultura politica*, cit., pp. 151-171.
- ⁴⁶ M. Mustè, *Alterità e principio del dialogo in Guido Calogero*, in M. Paternò (a cura di), *L'idea e la differenza. Noi e gli altri, ipotesi di inclusione nel dibattito contemporaneo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 99-115;
- ⁴⁷ G. Calogero, *Pluralismo e agonismo*, in P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Napoli, Liguori, 1961, pp. 153-156, poi in *Quaderno laico*, cit., pp. 159-161.
- ⁴⁸ T. Casadei, *Un lessico filosofico-giuridico "progressivo" : socialità e cittadinanza in Calogero*, cit., pp. 165-166.
- ⁴⁹ G. Calogero, *Pluralità delle culture e coesistenza umana*, in *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 387-395.
- ⁵⁰ A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Celebes, 1966, p. 116.
- ⁵¹ N. Urbinati, *L'individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura americana*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 207-208.
- ⁵² G. Calogero, *Per la storia del socialismo. Leonard T. Hobhouse*, in «Liberal-socialismo», 1 gennaio, 1946.
- ⁵³ Che il dialogo possa essere connesso alla nozione di persona lo aveva già rilevato l'autore nel 1937 nella lettera aperta a Ugo Spirito, che avrebbe voluto inserire ne *La conclusione della filosofia del conoscere*; si veda G. Calogero, *Fede e ragione*, in G. Sasso, *Filosofia e idealismo. III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, cit., pp. 433-440.
- ⁵⁴ G. Calogero, *Riforme senza spesa*, in A. Battaglia (a cura di), *Dibattito sulla scuola*, Bari, Laterza, 1956, pp. 105-137. Alcune idee di Calogero sono ricostruite in A. Carrannante, *Le idee di Guido Calogero sulla scuola*, in «I Problemi della Pedagogia», LIII, 1-3, 2007, pp. 173-203.
- ⁵⁵ Si veda per esempio G. Calogero, *La scuola dell'onniscienza*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 24-34, in precedenza in «Il Mondo», 13 settembre 1955; G. Calogero, *Scuola media e scuola mediocre*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., pp. 168-173, in precedenza «Il Mondo», 5 giugno 1956.
- ⁵⁶ G. Calogero, *Panlatinismo*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., pp. 35-45, in precedenza «Il Mondo», 20 settembre 1955.
- ⁵⁷ G. Calogero, *Latino e non latino*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., p. 105, in precedenza «Il Resto del Carlino», 5 gennaio 1956. Si vedano anche G. Calogero, *Latinisti in crisi*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., pp. 106-109, in precedenza «Il Mondo», 10 gennaio 1956.
- ⁵⁸ G. Calogero, *Lingue classiche ed educazione politica*, in «La cultura. Rivista mensile di filosofia, lettere, arte», VI, 7, 1927, pp. 314-318. Sul tema anche G. Chiosso, *La pedagogia contemporanea*, Brescia, La Scuola, 2015, pp. 65-66.

⁵⁹ G. Calogero, *Istruzione classica e sua funzione nella società moderna*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., pp. 99-102, precedentemente in «Comprendere», IX, 1956, pp. 149-152.

⁶⁰ G. Calogero, *L'equivoco del latino*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., p. 110, in precedenza «L'Espresso», 22 marzo 1959. Nel 1956 aveva espresso chiaramente l'opinione per cui, per introdurre l'inglese o il francese, si sarebbe dovuto «tagliare abbondantemente altre sezioni del programma, ma non il latino»; si veda G. Calogero, *Latino e non latino*, cit., p. 101.

⁶¹ Il riferimento al «metodo del progetto» si trova in G. Calogero, *La scuola dell'onniscienza*, cit., p. 29; quello ai due pedagogisti francesi in G. Calogero, *Modi di insegnare la storia*, in Id., *Scuola sotto inchiesta*, cit., pp. 147-159, precedentemente in «Itinerari. Rivista bimestrale di storia, letteratura, società», 22-23-24, 1956, pp. 660-672.

⁶² G. Calogero, *La scuola dell'onniscienza*, cit., p. 30, 31.

⁶³ G. Calogero, *Modi di insegnare la storia*, cit., p. 149.

⁶⁴ G. Calogero, *La scuola dell'onniscienza*, cit., p. 30.

⁶⁵ G. Calogero, *Latino e non latino*, cit., p. 105; G. Calogero, *L'equivoco del latino*, cit., p. 112.

⁶⁶ G. Calogero, *Comandini Ubaldo*, in *Enciclopedia Biografica e bibliografica "italiana"*, serie XXXVIII, *Pedagogisti ed educatori*, diretta da E. Codignola, Milano, Istituto Editoriale Italiano Bernardo Tosi, 1939, pp. 144-146.

⁶⁷ G. Calogero, *Riforme senza spesa*, cit., p. 134. Si vedano anche G. Calogero, *Risolvere il problema della scuola per la nuova civiltà democratica*, «L'Italia libera», 30 gennaio 1946; G. Calogero, *La scuola come progetto di costituzione*, «Europa socialista», 13 aprile 1947.

Ernesto Codignola a confronto con Johann Heinrich Pestalozzi: un percorso “tormentato” tra fascismo e democrazia

Ernesto Codignola towards Johann Heinrich Pestalozzi: a “troubled” path between Fascism and democracy

ALBERTA BERGOMI

The paper underlines how the progressive re-evaluation of Johann Heinrich Pestalozzi's works has accompanied the entire intellectual profile of Ernesto Codignola, supporting the historical transition from Fascism to the Italian republic and his cultural transition from idealism to pragmatism.

KEYWORDS: ERNESTO CODIGNOLA, JOHANN HEINRICH PESTALOZZI, SCUOLA-CITTÀ PESTALOZZI, POPULAR EDUCATION

La storiografia contemporanea ha dedicato ampio spazio al tema del riallineamento ideologico e politico degli intellettuali fascisti in epoca repubblicana. Per la sua complessità, la questione è stata analizzata sotto molteplici punti di vista, generali oppure specifici, con approfondimenti monografici sui singoli protagonisti di quella stagione storica. Spesso l'accento è stato posto sull'“opposizione interna” al fascismo operata soprattutto dalle giovani generazioni¹; analisi storiografiche più recenti hanno interpretato in termini di opportunismo politico i dati a disposizione².

Anche Ernesto Codignola compì il “lungo viaggio” dal fascismo alla repubblica. Nell'educatore fiorentino, la transizione fra questi due contesti politici e culturali fu parallela, con buona approssimazione, al suo avvicinamento progressivo alla figura del pedagogista svizzero Johann Heinrich Pestalozzi. Scopo di questo lavoro è rintracciare e mettere in luce i tempi e i modi di tale percorso ideologico.

Le tre vite di Ernesto Codignola

Secondo un noto giudizio di Eugenio Garin, ripreso da Franco Cambi³ e da Alessandro Mariani⁴, la vita di Ernesto Codignola può essere suddivisa in tre fasi. Scrive Mariani:

La prima fase del pensiero di Codignola va fino al 1929 e corrisponde alla “doppia adesione” all'attualismo e al fascismo.

La seconda fase arriva fino al 1945 ed è alimentata dal principio della laicità, come pure dall'attenzione al giansenismo e dal fortissimo impegno editoriale. La terza fase – che corrisponde a quello che Codignola stesso ha interpretato in *Educazione liberatrice* (del 1946) come un proprio “esame di coscienza radicale”, condotto tra pragmatismo, impegno etico-politico e rinnovamento della pedagogia – si conclude con l'anno della sua morte (avvenuta a Firenze il 28 settembre del 1965)⁵.

Tre fasi, dunque, che conducono dal fascismo alla repubblica, dall'idealismo al pragmatismo, accompagnate dalla progressiva rivalutazione di Pestalozzi. Rispetto a questo percorso, la cronologia proposta richiede però un aggiustamento, come vedremo, anticipando i momenti di svolta nel 1927 e nel 1938.

Un lento avvicinamento: i manuali di storia dell'educazione

La pedagogia italiana postunitaria aveva prestato limitata attenzione all'educatore zurighese⁶. Pochi i suoi testi tradotti (*Il canto del cigno, Come Geltrude istruisce i propri figli, Leonardo e Geltrude*), modesto il numero degli studi specialistici, peraltro circoscritti agli aspetti didattici del suo metodo⁷, pressoché assente l'assimilazione degli scritti teorici e filosofici (ancora nel 1926 Giuseppe Lombardo Radice scriveva: «appena oggi si prende conoscenza delle Nachforschungen»⁸).

Inizialmente, anche l'interesse di Codignola per Pestalozzi fu marginale. Allievo e collaboratore di

Giovanni Gentile, impegnato nella diffusione della dottrina pedagogica idealista e promotore della riforma della scuola del 1923 insieme allo stesso Gentile e a Giuseppe Lombardo Radice, fino alla metà degli anni Venti Codignola privilegiò nei suoi studi altri temi (la riforma della scuola normale e della cultura magistrale, la pedagogia di epoca rivoluzionaria⁹). Gli autori trattati di preferenza furono Capponi, Gabelli e Lambruschini tra gli italiani, Blondel, Laberthonnière, Kant e Rousseau tra gli stranieri, oggetto di monografie e di articoli specialistici. Pestalozzi qui è assente. Tuttavia è possibile cogliere l'atteggiamento interpretativo del primo Codignola attraverso uno strumento indiretto, cioè i manuali di storia dell'educazione che Codignola curò in quel periodo e nei quali la presenza dell'educatore zurighese era ovviamente inevitabile¹⁰.

Come è noto, Codignola fu uno studioso assai produttivo. Lo testimoniano il numero di volumi pubblicati e l'archivio, ingente, conservato presso la Scuola Normale di Pisa. Fra altre cose, nella sua carriera fu autore di alcuni manuali di storia dell'educazione a uso delle scuole normali, delle scuole di tirocinio e degli istituti magistrali, a cui arrise un considerevole successo editoriale (lo testimonia il numero delle ristampe e delle riedizioni). In questi lavori le pagine su Pestalozzi sono necessariamente limitate. Tuttavia il confronto tra questi manuali ha il pregio di mettere in luce gli elementi di autonomia teoretica di Codignola rispetto alle posizioni dell'attualismo gentiliano.

Tale divergenza emerge in particolare dall'analisi comparata di due corsi, *Problemi didattici* e *Breve corso di storia dell'educazione*, pubblicati rispettivamente nel 1919 e nel 1922.

Nel primo di questi due testi Codignola si accosta a Pestalozzi fornendone una lettura "idealistica", non convenzionale e alternativa rispetto alla cultura pedagogica dell'età liberale. Lo aveva fatto notare già nel 1926 Lombardo Radice¹¹, che in particolare sottolineava, di queste pagine, la rivalutazione delle *Nachforschungen* (1797): secondo Lombardo-Radice, giudicarle come un'opera fondamentale aveva contribuito a superare la percezione di un Pestalozzi teoreticamente "minore"; mentre l'enfaticizzazione della "moralità" individuale, intesa quale fondamento irrinunciabile del vivere

associato, traduceva in termini idealistici la relazione pestalozziana tra soggettività e socialità¹².

Diverso il taglio concettuale del *Breve corso di storia dell'educazione*¹³ pubblicato da Codignola nel 1922. Qui, innanzitutto, su un piano generale egli manifestava un atteggiamento di apertura, o quanto meno di "non ostilità", verso le concettualizzazioni della pedagogia statunitense di matrice pragmatista. Il *Breve corso* era infatti la traduzione, integrata dallo stesso Codignola con una sezione italiana che procedeva da Vico in poi, di un'opera dello studioso americano Paul Monroe, docente di storia dell'educazione alla Columbia University di New York, collega di John Dewey e divulgatore a livello internazionale dei fondamenti della "new education"¹⁴. In questa opera, l'organizzazione della materia e degli autori era definita sulla scorta delle nuove scienze positive ("indirizzo psicologico", "indirizzo sociologico" ecc.), tutte estranee al pensiero di Gentile. Analogamente, quando Monroe (e con lui, implicitamente, Codignola) riconosce a Pestalozzi il merito di avere portato nella pratica didattica una concezione egualitaria dell'istruzione¹⁵, interpretando il lavoro come strumento di sviluppo spirituale¹⁶ e le "masse" come nuovi attori sociali¹⁷, siamo lontani dalla politica scolastica, umanistico-elitaria, di ispirazione idealista. Piuttosto, "lavoro", "comunità" e "massa" sono temi non del tutto estranei al coté sociale e popolare del partito fascista emergente (un partito al quale, non dobbiamo dimenticarlo, Codignola si era avvicinato nel 1922¹⁸ e del quale ricevette la tessera nel 1923: «d'ufficio», dichiarerà nel 1946¹⁹).

Come giustificare dunque questa ambivalenza interpretativa del primo Codignola? Valutazioni di questo tipo sono sempre opinabili; tuttavia vale la pena di citare l'opinione di Domenico Izzo, che di Codignola fu allievo. Parlando della "continuità" o "discontinuità" del pensiero politico del suo maestro, Izzo afferma che

un autentico pedagogista si immerge – si deve immergere – nella realtà contingente e transeunte per tradurre in atto la sua visione del mondo o, se volete, la sua ideologia. [...] Gli approfondimenti e i ripensamenti, i tentativi reiterati e gli aggiustamenti di tipo, l'opera di persuasione di convincimento sono, più che doverosi, legittimi per chiunque disegna le sue strategie e non desiste dallo scendere sul terreno tattico²⁰.

Un percorso condiviso

Se in alcune circostanze il pensiero di Codignola sembra dunque oscillare fra opzioni opposte, il suo avvicinamento a Pestalozzi – e parallelamente al pragmatismo – appare come un processo cauto e in gran parte implicito. I temi della pedagogia popolare, della libertà e della responsabilità individuale si fecero strada infatti poco per volta, in un percorso personale e culturale che fu certamente complesso e tormentato. In questo “lungo viaggio”, Codignola non fu solo. Come avvenne per molti altri intellettuali della sua epoca formati al pensiero idealista (si pensi ad Armando Carlini, Carlo Costamagna, Giuseppe Lombardo Radice, Ugo Spirito), anche in Codignola l’ortodossia gentiliana lasciò progressivamente spazio ad altre convinzioni²¹.

Il centenario pestalozziano del 1927

A segnare una svolta nel pensiero ideologico e politico di Codignola fu il centenario pestalozziano del 1927.

A dire il vero, nessuna delegazione italiana “ufficiale” partecipò alle celebrazioni organizzate in Svizzera (lo si ricava dalla relazione di Adolfo Ravà, *Il centenario di Pestalozzi a Brugg*²²). Tuttavia l’anniversario diede avvio anche da noi a un’intensa riflessione critica sul pedagogista zurighese. In particolare, fu Lombardo Radice a preoccuparsi di «far leggere meno frammentariamente che nel passato le opere di E. Pestalozzi»²³. Attraverso la rivista «L’Educazione nazionale», egli curò la pubblicazione di una collana di volumi miscelanei alla quale inizialmente assicuraron la collaborazione, tra gli altri, Giovanni Calò, Aurelio Covotti ed Ernesto Codignola. Esito di questo intenso lavoro fu la pubblicazione dei *Quaderni pestalozziani* (con i contributi critici dello stesso Giuseppe Lombardo Radice, di Antonio Banfi, Luigi Credaro, Gino Ferretti, Gemma Harasim, Carlo Sganzi, Giovanni Vidari e altri²⁴).

Giudicata a posteriori, questa operazione mostra, almeno in alcuni casi, un sotterraneo disallineamento rispetto ai valori del regime fascista. L’enfaticizzazione della mitezza e dell’umiltà di Pestalozzi proposta dalla Harasim nel commento a *Leonardo e Geltrude*²⁵, la critica dell’«ostentato energetismo» e del «fanatico irrazionalismo» operata da Sganzi²⁶, ma soprattutto la lettura antistatalista proposta da Gino Ferretti²⁷, danno

all’operazione di Lombardo-Radice una certa autonomia dai valori fascisti. Non è un caso che un altro collaboratore dei *Quaderni*, Antonio Banfi, figurasse nel 1925 tra i firmatari del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, così come è nota la presa di distanza dal fascismo di Lombardo Radice in occasione del delitto Matteotti, mentre Gemma Harasim, sua moglie, non fu mai favorevole al regime²⁸. Allo stesso modo, sappiamo che l’ingresso delle squadre fasciste a Trento, nel 1922, aveva “esonero” l’herbartiano Credaro dal ruolo di Commissario generale civile per la Venezia Tridentina²⁹, e che la polizia sorvegliava Gino Ferretti, oppositore interno nel partito.

Anche Codignola aderì all’iniziativa ma non pubblicò alcun contributo. Il motivo va probabilmente cercato nelle pieghe della sua biografia. Nel 1925 egli aveva sottoscritto il *Manifesto degli intellettuali fascisti*, e ora rivestiva importanti incarichi istituzionali: dopo le dimissioni di Gentile da ministro dell’istruzione era infatti impegnato sul fronte editoriale (aveva fondato e dirigeva le riviste «Levana» e «Nuova Scuola Italiana», collaborava con le case editrici Vallecchi e La Nuova Italia³⁰) e culturale (come docente e direttore sia della Facoltà di magistero di Firenze, sia dell’Ente di cultura fascista³¹). Quest’ultimo ruolo era quello politicamente più esposto. Consolidatosi il regime, infatti, come scrive Capozzi «la delicata operazione di saldatura del vecchio establishment culturale liberal-nazionale al fascismo, posta in atto da Gentile, subiva una battuta d’arresto sotto i colpi di tendenze più intransigenti»³². Lo stesso Codignola venne preso di mira e attaccato nella sua qualità di presidente dell’Ente Nazionale di Cultura. Il gruppo dei gentiliani, a cui in quel momento Codignola era ancora saldamente legato raccoglieva infatti opposizioni su più fronti: le frange più intransigenti del Partito fascista (per esempio la rivista «L’Impero») ne criticavano la tardiva adesione al regime, i cattolici la laicità e le giovani generazioni l’assenza di uno spirito veramente “rivoluzionario”³³. Un momento difficile, dunque, che certamente lo dissuase dall’esporsi in prima persona.

D’altro canto, però, è in quel momento che prese avvio la profonda riflessione che avrebbe condotto Codignola, come ha scritto Carmen Betti, «dalla sua sostanziale adesione [...] al pensiero di Gentile, fino al processo di

cauta e graduale revisione compiuto sul proprio operato di riformatore già a partire dal '27 e poi, a più riprese, durante gli anni Trenta»³⁴.

L'avvicinamento di Codignola a Pestalozzi, con tutto ciò che in quel momento poteva significare, emerge indirettamente dalla sua attività culturale. Attraverso le case editrici che dirigeva o con le quali collaborava, Codignola propose traduzioni di testi pestalozziani: già nel 1926 le *Mie indagini sopra il corso della natura nello svolgimento del genere umano* (con Vallecchi); nel 1927 *Madre e figlio: l'educazione dei bambini*; un anno dopo *Leonardo e Geltrude: libro per il popolo* e *Il canto del cigno*; nel 1929 *Come Geltrude istruisce i suoi figli* (tutti questi con La Nuova Italia). In questa operazione editoriale egli coinvolse Antonio Banfi, studioso della filosofia tedesca, attestato su posizioni distanti dall'idealismo e, come abbiamo visto, certamente lontano anche dal fascismo³⁵. Sono a firma del filosofo milanese la traduzione del *Canto del cigno* per la Nuova Italia, una piccola monografia per Vallecchi (1929)³⁶, il saggio intitolato *Il pensiero del Pestalozzi* su «Levana»³⁷, la recensione al volume di F. Delekat sulla neonata rivista «Civiltà moderna»³⁸, tutte pubblicazioni evidentemente realizzate sotto l'egida, o almeno con l'approvazione implicita di Codignola.

L'antologia *L'educazione: la discesa in campo* nel 1938

La fine degli anni Venti, poi più esplicitamente gli anni Trenta, segneranno per Codignola un percorso di travagliata rielaborazione personale.

Di questa lunga transizione, Franco Cambi ha sottolineato

il contrassegno laico del suo pensiero, l'attenzione al «dissenso» (i giansenisti) e alla libertà di coscienza, l'attenzione alla cultura moderna. Qui un nuovo Codignola viene elaborandosi, in un processo assai travagliato. Tra Manzoni e il giansenismo valorizza la persona e la libertà di coscienza. Con «Civiltà moderna» vuole opporsi sia a «Civiltà cattolica» sia a «Civiltà fascista». Con «Levana», con «La Nuova Italia» darà voce a una cultura pedagogica, e non, di marca autenticamente critica, che chiama a raccolta gli intellettuali non fascisti e antifascisti, mettendo le basi per un'Italia «moderna», postfascista e democratica. È in questi anni che si delinea anche l'avvicinamento a Dewey e al pragmatismo³⁹.

Ancora una volta, la riflessione e gli studi su Pestalozzi accompagnarono e misurarono questo percorso. Nel 1933 e nel '34, in qualità di docente di Pedagogia all'Istituto di Magistero di Firenze, Codignola assegnò alcune tesi di laurea su Pestalozzi (*Leonardo e Geltrude*, nel 1933, *La religiosità di G.E. Pestalozzi*, nel 1934, *Il pensiero pedagogico del Pestalozzi*, quest'ultima senza data)⁴⁰. Nel 1935 egli pubblicò un altro manuale di storia della pedagogia, *Il Problema educativo. Breve compendio di storia dell'educazione e della pedagogia* (riprodotto in forma pressoché identica in *Linee di storia dell'educazione e della pedagogia* del 1942), nel quale Pestalozzi ebbe un ampio spazio.

Ma è una raccolta di «pagine scelte» dell'educatore svizzero a segnare, nel 1938, un impegno più evidente⁴¹.

In quell'anno Codignola raccolse sotto il titolo *L'educazione* e pubblicò presso La Nuova Italia un'antologia di brevi brani di Pestalozzi, tratti da vari testi⁴² e riuniti in sequenze che formano cinque capitoli: *La natura umana e l'educazione*, *La famiglia e l'educazione*, *La scuola e il maestro*, *L'arte educativa*, *Il metodo elementare*.

L'antologia è preceduta da una prefazione del curatore, mentre sue brevi note introducono alcuni capitoli. Ma forse più ancora dei testi, già la selezione dei brani e la loro organizzazione sono significative e consentono, tra le righe, di cogliere un Codignola al crocevia della sua storia culturale e personale. Ne affiora una posizione che appare contraddittoria o, forse meglio, intimamente divisa, se analizzata isolatamente, fuori dalla totalità del suo percorso intellettuale; ma che è da leggersi oggi invece, e logicamente, come momento di transizione in un lungo processo, quel «lungo viaggio attraverso il fascismo» che, con tempi ed esiti differenti, un'intera generazione andava allora compiendo.

Forte in quel 1938 appare ancora il legame con la filosofia idealista (che Codignola non abbandonerà mai in toto), perché idealista è l'impianto triadico che colloca lo stato sociale tra «l'armonia immediata delle forze animali e la più alta armonia dello spirito sollevatosi alla consapevolezza della propria essenza divina, della propria natura etico-religiosa»⁴³. Ma accanto al fondamento idealista si profila l'apertura a una pedagogia di matrice realista, nella misura in cui Codignola condivideva, inserendole nella sua antologia, le parole con cui

Pestalozzi sottolineava la centralità dell'uso delle facoltà umane ai fini del loro sviluppo armonico («ognuna di queste facoltà si sviluppa conformemente a natura soltanto grazie al semplice mezzo del suo uso»⁴⁴).

Una contraddizione, questa, che ne implica subito un'altra: perché se l'apertura concettuale alle nuove correnti della concretezza pedagogica in via di affermazione degli anni Trenta è coerente per certi aspetti col fascismo, o almeno con certi suoi versanti, per altri aspetti è implicitamente ostile a una concezione educativa eterodiretta di tipo addestrativo, finalizzata a un modellamento ideologico-autoritario⁴⁵. Così come è assai poco organico con gli obiettivi del fascismo postulare, attraverso le parole di Pestalozzi, la libertà e l'indipendenza come fine ultimo del processo educativo:

Io considero l'educazione soltanto come mezzo per conseguire un elevatissimo scopo, che consiste nel preparare l'essere umano all'uso libero e integrale di tutte le facoltà di cui lo ha dotato il Creatore. [...]. Mediante l'educazione l'uomo deve diventar membro utile della società. Ma per poter essere veramente utili, occorre necessariamente essere davvero indipendenti⁴⁶.

Un passo, questo, da confrontare con la concezione del regime, che facendo coincidere individuo-nazione-stato, lavorava alla fascistizzazione della gioventù italiana attraverso la soppressione del dissenso personale (libri di stato, obbligo di giuramento dei docenti) e il controllo delle organizzazioni educative (Ministero dell'educazione nazionale, Opera Nazionale Balilla, Gioventù italiana del Littorio) e culturali (riviste, giornali ecc.).

È insomma un'educazione profondamente “protestante”, di dissenso, quella che esce dalle pagine pestalozziane selezionate da Codignola, nel senso di un processo educativo che argina il ruolo dei corpi intermedi (l'istituzione scolastica)⁴⁷ e conferisce valore al soggetto discente e alla sua famiglia, in una tensione continua verso un “bene” dotato di valore universale, e dunque religioso.

Un brusco passaggio?

Su un piano affatto diverso, vale la pena di considerare alcune date. *L'educazione* esce nel 1938. Senza voler stabilire dei nessi causali, difficili o impossibili da appurare con sicurezza, vale la pena di ricordare che nel

1936 Giuseppe Bottai era diventato ministro dell'Educazione nazionale, imprimendo alla scuola italiana un orientamento pedagogico di tipo pragmatistico in contrasto con gli indirizzi della riforma del '23, mentre nel 1937 Gentile era stato esautorato dalla direzione dell'Istituto fascista di cultura che, perdendo l'autonomia di cui aveva fino a quel momento goduto, veniva ribattezzato Istituto nazionale di cultura fascista⁴⁸.

Come molti intellettuali che sarebbero presto approdati all'antifascismo, in quel periodo Codignola guardava dunque con attenzione a Bottai, condividendo, come scriveva nel 1938, «le speranze che ha suscitato in molti uomini di scuola la sua chiamata al dicastero dell'educazione»⁴⁹.

Però nello stesso periodo Codignola fu costretto a lasciare il ruolo di Direttore dell'Ente nazionale di cultura (assorbito nell'Opera Nazionale Balilla), mentre l'editore Vallecchi sopprimeva la rivista «La Nuova Scuola Italiana». Così, per Codignola, si concluse la stagione di “uomo di apparato” e si restrinse l'esposizione pubblica: il collaboratore di Gentile nella riforma scolastica del '23, l'uomo forte del ministero dell'istruzione, il pedagogista impegnato sul fronte dell'educazione rurale si trovava a dover circoscrivere la sua azione alla cultura. Restò professore di pedagogia a Firenze, scrittore ed editore della Nuova Italia, ma in una posizione defilata.

Come maturò il suo passaggio dal fascismo ai valori democratici e repubblicani? Probabilmente si trattò, come in molti altri casi analoghi, di un processo in gran parte sotterraneo, difficilmente affidato al rischio di documenti espliciti. Del resto, l'enorme archivio conservato alla Normale di Pisa resta in larga parte insondato. Tra il 1940 e il 1945, mentre gli scambi epistolari con i vecchi compagni di viaggio si diradavano, se ne aprirono pochi di nuovi e duraturi. Sappiamo però che nel 1941 Codignola rifiutò di sottoscrivere il proclama dell'Università di Firenze a favore della guerra, che nel 1942 si avvicinò all'opposizione antifascista entrando nel Partito d'Azione, coordinato in Toscana da suo figlio Tristano⁵⁰, e che nel 1944 sottoscrisse una dichiarazione collettiva che spiegava «perché i professori del Magistero [di Firenze] non potevano prestare giuramento alla repubblica» [di Salò]⁵¹. Liberata Firenze, dal '45 iniziarono i primi contatti con Carleton Washburne⁵² e con John Dewey, che spostarono definitivamente il

baricentro filosofico del suo pensiero dall'idealismo al pragmatismo.

In attesa di indagini puntuali sugli aspetti di natura strettamente "politica" di questa riconversione (dal punto di vista pedagogico potremmo definirla una "riformazione"), le valutazioni degli storici hanno cercato di mettere in luce le linee di continuità che hanno fatto da sfondo al pensiero di Codignola, fascista prima, repubblicano poi. Lamberto Borghi ha così parlato di una costante "laica" in Codignola, sempre presente e caratterizzante⁵³; Carmen Betti ha sottolineato come Codignola sia stato non solo un pedagogista dedito alla teoria, ma anche un "organizzatore" impegnato nella prassi, nella formazione dei maestri e, nel dopoguerra, nell'educazione e nello sviluppo delle giovani generazioni. C'è però un altro aspetto da mettere in luce, il filo conduttore che abbiamo cercato di seguire fin qui: cioè come la figura di Pestalozzi sia stata al centro della riflessione di Codignola non solo negli anni della sua "riformazione", tra il 1938 e la guerra, ma lungo tutto il corso della sua vita, almeno dagli anni Venti fino all'apertura, nel 1945, della sua «Scuola-Città Pestalozzi» e anche oltre⁵⁴ – e come proprio questa riflessione abbia, se non determinato, almeno accompagnato, forse agevolato il passaggio dal fascismo ai valori democratici.

La Scuola-Città Pestalozzi

Questo ruolo dell'educatore svizzero lo testimonia apertamente, fin dal nome, «Scuola-Città Pestalozzi», istituita a Firenze da Codignola e Anna Maria Melli, sua moglie, negli ultimi mesi del 1944 e aperta nel gennaio del 1945.

Si trattò, come è noto, di un istituto di differenziazione didattica a tempo pieno, con un corso elementare di cinque anni e un corso post-elementare di tre. Come la scuola di Pestalozzi a Stans, anche la scuola inaugurata e diretta da Codignola era destinata a bambini in difficoltà o, come egli scrisse, «in pericolo sociale»⁵⁵. Il momento era quello della faticosa ripresa dopo il secondo conflitto mondiale; la sede un edificio riadattato nel quartiere di Santa Croce, a quel tempo una zona popolare e socialmente "difficile".

La dedica della scuola a Pestalozzi è una dichiarazione di intenti. Come ha scritto Anna Maria Melli

Ci eravamo educati alla scuola dei grandi maestri dell'educazione e ci siamo fermati a Pestalozzi perché, sotto molti aspetti, egli ci parve rappresentare la figura tipica dell'educatore e possedere una sensibilità tutta particolare ai problemi sociali nel senso moderno⁵⁶.

Una dichiarazione di affinità culturale, dunque. Tuttavia in quel momento l'interesse di Codignola per Pestalozzi giocava altri ruoli. Caduto il fascismo anche Codignola, come altri, aveva necessità di ridefinire la propria posizione nel nuovo contesto politico. Per i pedagogisti italiani che avevano sostenuto il regime era un momento molto difficile: Luigi Volpicelli era stato sospeso dall'insegnamento⁵⁷, Giuseppe Bottai era in fuga all'estero, Giovanni Gentile era stato ucciso nel mese di aprile, a Firenze, da un Gruppo di azione patriottica. Anche la situazione di Ernesto Codignola era in quei mesi abbastanza critica, benché più sfumata.

Da questo punto di vista, il nome di Pestalozzi risultava per molti versi appropriato. Da un lato non si trattava, per Codignola, di un tema nuovo, e ciò parava l'accusa di una conversione opportunistica alla pedagogia «per il popolo» dell'autore svizzero; dall'altro, che più conta, l'appello al nome di Pestalozzi gli consentiva di riaccreditarsi opportunamente nella nuova società della democrazia e del lavoro.

Ma al di là delle ragioni pedagogiche, la dedica di «Scuola-Città» a Pestalozzi era anche corollario dell'apertura internazionale che il nuovo clima politico consentiva. Approvazione culturale e, fatto non trascurabile, un consistente sostegno finanziario alla scuola, provenivano infatti non solo da enti pubblici e da privati italiani, ma anche da ambienti umanitari e culturali stranieri, per esempio i pedagogisti americani Carleton Washburne e William H. Kilpatrick, o da associazioni filantropiche come la Kress Foundation di New York o il "Dono svizzero per le vittime di guerra". Il radicamento nella tradizione europea (Pestalozzi) si sommava in questo modo all'apertura verso la cultura pedagogica più recente (Washburne, Kilpatrick, Dewey).

L'intitolazione del nuovo istituto a Pestalozzi può essere letta, d'altro canto, come una testimonianza di indipendenza culturale. La lezione fondamentale del pensatore svizzero, infatti, era stata la sua capacità di operare senza pregiudizi ideologici, facendo leva sui

valori universali di bene e umanità. Indipendenza che Codignola voleva ora per sé e per la sua scuola:

Nessun legame di scuola filosofica, nessuna preoccupazione politica ha inceppato mai i nostri passi. Non meno ci furono presenti i grandi maestri della moderna pedagogia [...], ma non ci si presentarono mai come modelli fissi e schematici sui quali foggare la ‘nostra’ scuola che doveva esser sì pervasa del loro spirito novatore ma essere soprattutto adatta ai particolari alunni che la frequentavano e alla loro particolare situazione storicamente determinata.[...] L’insegnamento che volevamo impartire non avrebbe avuto carattere di elargizione illuministica né di carità cattolica ma di riconoscimento di diritti umani troppo a lungo trascurati o negati; doveva essere laica, statale, non irreligiosa né areligiosa, attiva nel senso più positivo e proprio del termine⁵⁸.

Dal punto di vista didattico, i pilastri di «Scuola-Città» furono la centralità dell’educando e l’autopromozione della persona da realizzare attraverso una didattica attiva:

Nulla è più inadeguato degli attuali metodi di insegnamento alla formazione di uomini liberi, di caratteri saldi, di menti chiare e sgombre, di volontà risolte in grado di affrontare le incognite della vita sociale contemporanea.

Il nome stesso che la nostra scuola ha assunto sta ad attestare che essa ha optato per la formazione di uomini liberi e non già per l’addestramento di piccoli pappagalli presuntuosi⁵⁹.

Dunque, educazione alla libertà: era questo l’insegnamento di Pestalozzi che Codignola faceva proprio e di cui sottolineava l’attualità in una società restituita alla democrazia.

Ma il riferimento a Pestalozzi non si esauriva nell’appello alla centralità della persona e ai temi della libertà e dell’autogoverno: dal suo insegnamento Codignola desumeva anche gli strumenti per realizzare questo obiettivo, cioè una didattica non trasmissiva, fondata sull’esperienza e sul lavoro. «Scuola-Città» voleva essere infatti

una città in nuce, in cui ognuno cooperi volenterosamente ai compiti della vita comune; l’insegnamento nato dalle cose e dalla spontanea esplicazione delle forze naturali dell’infanzia, impartito non già secondo un metodo, ma secondo lo spirito del grande educatore zurighese. Nulla di artificioso, nulla di predisposto, nulla di “puerilizzato”. Il nostro esperimento è lontanissimo dallo spirito delle “Case dei bambini” della

Montessori. Non vogliamo tirare su omaccini o pupattole da salotto, ma uomini autentici e lavoratori. La scuola è davvero famiglia e città, non già avviamento alla vita sociale, ma esercizio effettivo di essa»⁶⁰.

C’è molto di Pestalozzi, in questo programma, ma anche, è importante notarlo, elementi di sostanziale coerenza con i principi delle “scuole nuove” che Codignola stava studiando in quegli anni, nonché, e in maggior misura, con il pensiero del pragmatismo americano, soprattutto di Dewey.

A «Scuola-Città» gli studenti vivevano concretamente, nella prassi quotidiana, i valori della democrazia e del lavoro: erano loro, in un certo senso, a governare. Un sindaco, una giunta e un tribunale, costituiti ed eletti dagli studenti, amministravano la vita dell’istituzione e ne regolavano il funzionamento. A turno, poi, ogni studente svolgeva compiti i pratici necessari alla vita della scuola: custode, cuoco, addetto alle pulizie, facchino, guardarobiere, calzolaio, ma anche bibliotecario, infermiere, addetto all’orto e al giardinaggio. Il lavoro era mezzo di autodisciplina e di coinvolgimento del singolo nella vita della comunità, ma anche, in un orizzonte più vasto, modello in piccola scala dello spirito che doveva animare la rinascita nazionale («Non si mira ad impartire un’abilità professionale, ma a disciplinare col lavoro, il quale non è imposto cerveloticamente dal maestro ma suggerito dalle esigenze della comunità»⁶¹).

Codignola voleva insomma che la scuola – in particolare quella da lui diretta – fosse strumento di sviluppo individuale e modello di vita sociale attraverso un “riaffiatamento alla vita” fondato su quei principi di libertà, lavoro e democrazia che di lì a poco sarebbero stati i punti fondativi della Costituzione italiana e della Repubblica che usciva dal ventennio fascista.

Valori attinti soprattutto da Pestalozzi, di cui, se consideriamo il suo intero percorso, Codignola fu, in fondo, un allievo.

ALBERTA BERGOMI
University of Bergamo

¹ R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo: contributo alla storia di una generazione*, Garzanti, Milano 1962.

² M. Serri, *I redenti. Gli intellettuali che vissero due volte. 1938-1948*, Corbaccio, Milano 2005.

³ F. Cambi, *Ernesto Codignola: l'intellettuale-pedagogista*, in Centro studi Codignola, *Ernesto Codignola pedagogista e promotore di cultura*, a cura di Gastone Tassinari e Dario Ragazzini, Carocci, Roma 2003, pp. 16-17.

⁴ A. Mariani, *Ernesto Codignola: un Maestro di ieri (e non solo)*, in «Studi sulla Formazione», XXI, 1 (2018), p. 25.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Al contrario, l'epoca napoleonica aveva dimostrato un vivace interesse per il tema dell'educazione del popolo suggerita da Pestalozzi. Si veda L. Ceccanti, *Enrico Pestalozzi nel giudizio dei contemporanei italiani*, in *Quaderni pestalozziani* vol. II-III: *Pestalozzi e la cultura italiana*, Marchesi, Roma 1927, pp. 103-122.

⁷ Lo sottolineò anche Giuseppe Lombardo-Radice nel discorso di apertura dell'anno accademico 1926-1927 dell'Istituto superiore di Magistero di Roma. In *Il nostro Pestalozzi. Discorso del prof. Lombardo-Radice Giuseppe per l'inaugurazione dell'anno accademico 1926-1927. Estratto dall'annuario del R. Istituto superiore di Magistero di Roma per l'anno accademico 1926-1927*, Coppitelli Palazzotti, Roma 1927, p. 20.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Si veda L. Borghi, *Il pedagogista*, in *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione. Studi in onore di Ernesto Codignola*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. XLVII-LXXX.

¹⁰ A confermare la scarsa sensibilità di Codignola per Pestalozzi in questo periodo è l'*Antologia pedagogica ad uso delle scuole normali e magistrali*, Sandron, Palermo 1921² (la prima edizione era del 1912). La finalità di questa raccolta di brani è quella di presentare «pochi autori e pochi problemi» (*Prefazione*, p. V). Tra gli autori stranieri figurano M. Blondel, G.F. Herbart, I. Kant, A. Necker de Saussure, L. Laberthonnière, J. Locke, M.E. de Montaigne J-J. Rousseau; M. Casotti, B. Croce, F. De Sanctis, A. Gabelli, G. Gentile, R. Lambruschini, G. Lombardo Radice, M. Maresca, B. Varisco, G. Vidari. Pestalozzi è assente.

¹¹ Giuseppe Lombardo Radice si espresse in questi termini nelle celebrazioni per il centenario della morte di Pestalozzi. Cfr. *Il nostro Pestalozzi*, cit., p. 21, n. 1, poi in Id., *Pedagogia di apostoli e di operai*, Laterza, Bari 1936, p. 29 nota 3.

¹² Il saggio del 1919 contenuto in *Problemi didattici* verrà raccolto nel 1926 insieme ad altre pubblicazioni di Codignola nel volume di Vallecchi *Educatori moderni. Rousseau – Pestalozzi – Froebel – Capponi – Lambruschini – Laberthonnière*.

¹³ P. Monroe - E. Codignola, *Breve corso di storia dell'educazione*, Vallecchi, Firenze 1922 (noi ci affideremo alla quarta edizione, del 1923). Il testo di Monroe, *A brief course in the history of education*, The Macmillan Company, London 1907 era a sua volta la riduzione di un manuale più esteso, sempre di Monroe, *A Text-Book in the History of Education*, del 1905.

¹⁴ Paul Monroe (1869-1947) studiò all'Università di Chicago e prestò servizio come docente di pedagogia (“education”) alla Columbia University di New York dal 1902 al 1938. Fu direttore della School of Education al Teacher College dal 1915 al 1923 e successivamente dell'International Institute. È noto per aver diretto la *Cyclopedia of Education*, The Macmillan Company, New York 1911-1913, dove tra i lemmi figurano le innovative voci “filosofia dell'educazione” e “democrazia ed educazione”. Anche John Dewey collaborò alla stesura della *Cyclopedia* curando numerose voci (per esempio *activity, analogy, analysis and synthesis, art in education, causation, materialism, nature, object and subject, personality, pessimism*). Per la biografia di Paul Monroe si veda M. Taylor - H. Schreier - P. Ghiraldehelli Jr., *Pragmatism, Education, and Children: International Philosophical Perspectives*, Rodopi, Amsterdam-New York 2008.

¹⁵ P. Monroe - E. Codignola, *Breve corso di storia dell'educazione*, cit., pp. 102-103: «Egli [Pestalozzi] assegnava all'educazione questo fine: elevare gli individui appartenenti alle classi oppresse dell'umanità alla maturità intellettuale che compete ad essi non meno che ai pochi privilegiati. Egli trovava in ogni individuo i germi di tutte le capacità e attitudini che erano necessarie ad una fortunata e utile partecipazione alle opere della vita ed all'adempimento dei bisogni sociali».

¹⁶ *Ivi*, p. 99: «Come nel suo primo esperimento, anche qui [a Stans] egli [Pestalozzi] si propose di combinare l'educazione col lavoro manuale: ma ora vide non soltanto che l'una e l'altro potevano procedere insieme, ma che usando un metodo diverso da quello della scuola ordinaria, gran parte dell'esperienza più feconda per lo sviluppo spirituale veniva direttamente da quelle attività per cui i bambini avevano un interesse immediato».

¹⁷ *Ivi*, p. 100: «Di tutti coloro che già in passato avevano considerato l'educazione come strumento di riforma sociale, pochi l'avevano ritenuta necessaria per le masse».

¹⁸ Nel settembre del 1922 infatti Codignola comunica a Camillo Pellizzi, fondatore del “Fascio” a Londra: «Noi [il noi comprende C. e Casotti] siamo pronti a entrare nel Partito Fascista poiché siamo perfettamente d'accordo sui presupposti politici». In Fondazione Ugo Spirito e Renzo De Felice, Fondo Pellizzi, Fascicolo 10, Codignola (1922-1923), n. 2, cartolina manoscritta, da E. Codignola a Caro Pellizzi, 9 settembre 1922.

¹⁹ E. Codignola, *Memoriale autobiografico*, in *Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 182: «La tessera mi fu data nell'aprile del 1923, d'ufficio, come membro del Gruppo [di competenza per la scuola]».

²⁰ D. Izzo, *Ernesto Codignola*, in *Pedagogia laica e politica scolastica: un'eredità storica*, a cura di Vittorio Telmon e Gianni Balduzzi, Milella, Lecce 1985, p. 76.

- ²¹ Il rapporto tra gentiliani e antigentiliani, e lo sfaldamento del fronte gentiliano negli anni Trenta, sono stati ampiamente descritti da Alessandra Tarquini nello studio *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009. Sul tema dei rapporti tra cultura e politica durante il regime fascista esistono numerosi contributi. Oltre all'ormai classico R. De Felice, *Intellettuali di fronte al fascismo: saggi e note documentarie*, Bonacci, Roma 1985, per un inquadramento generale si rimanda anche a G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- ²² A. Ravà, *Il centenario di Pestalozzi a Brugg, estratto dalla «Rivista pedagogica» diretta da Luigi Credaro, anno XX - Fasc. III*, Albrighti, Segati & C., Milano [et al.] 1927, p. 6. Parlando della cerimonia ufficiale del 17 febbraio 1927 Ravà annota (p. 6): «Vi è mancata purtroppo un'autorevole rappresentanza ed una elevata parola in nome dell'Italia». Tra i delegati stranieri figuravano i proff. Kerschensteiner (Germania), Pressland (Gran Bretagna), Gunning (Olanda) e il sig. Pécaud (Francia).
- ²³ G. Lombardo Radice, *Le onoranze italiane a G.E. Pestalozzi nel 1927*, in *Quaderni pestalozziani* a cura di Giuseppe Lombardo-Radice, I. *Il nostro Pestalozzi*, L'educazione nazionale, Roma 1927, p. 4.
- ²⁴ Per la serie dei *Quaderni pestalozziani* nel 1927 uscirono, a cura di Lombardo-Radice: *Il nostro Pestalozzi; Pestalozzi e la cultura italiana (scritti di Luigi Credaro et al.); Studii pestalozziani di Harasim, Covotti, Nicoli, Banfi, Caviglione, Benetti-Brunelli, Cordero, Sganzi, Esposito; La veglia di un solitario, seguita da un saggio di Carlo Sganzi su "Pestalozzi educatore" e da notizie sulle pubblicazioni del centenario*.
- ²⁵ G. Harasim-Lombardo, *Il Gliphi del Pestalozzi come modello del maestro moderno. Semplici considerazioni con riassunti e traduzioni di passi dal "Leonardo e Gertrude"*, in *Studii pestalozziani di Harasim, Covotti, Nicoli, Banfi, Caviglione, Benetti-Brunelli, Cordero, Sganzi, Esposito*, L'educazione nazionale, Roma 1927.
- ²⁶ C. Sganzi, *Pestalozzi educatore con 9 illustrazioni, dovute alla liberalità del "Pestalozzianum" di Zurigo*, in *La veglia di un solitario di G.E. Pestalozzi, seguita da un saggio di Carlo Sganzi su "Pestalozzi educatore" e da notizie sulle pubblicazioni del centenario*, L'educazione nazionale, Roma 1927, p. 53.
- ²⁷ G. Ferretti, *L'attualità del Pestalozzi o il problema del metodo*, contenuto in *Il nostro Pestalozzi*, cit., pp. 11-14.
- ²⁸ Sulla figura di gemma Harasim si rimanda a N. Sistoli Paoli, *Gemma Harasim: l'impegno educativo. Antologia di scritti su cultura, scuola, famiglia*, Aracne, Roma 2009.
- ²⁹ In particolare, dopo l'ingresso delle squadre fasciste a Trento, Credaro nel 1922 venne esonerato dal ruolo di Commissario generale civile per la Venezia Tridentina assegnatogli dal governo Nitti nel 1919. Sulla figura di Luigi Credaro, e sul suo impegno culturale e politico, si rinvia agli studi di Marco Antonio D'Arcangeli, *Luigi Credaro e la Rivista Pedagogica (1908-1939)*, Lipolitografia Pioda, Roma 1996 e Id., *L'impegno necessario. Filosofia, politica, educazione in Luigi Credaro (1860-1914)*, Anicia, Roma 2004 (per il ruolo di governo esercitato da Credaro nelle terre redente cfr. ivi, pp. 12-13, n. 17). Sull'organizzazione scolastica nei territori di nuova occupazione si veda invece A. Dessardo, *Le ultime trincee. Politica e vita scolastica a Trento e Trieste (1918-1923)*, La Scuola, Brescia 2016.
- ³⁰ Della casa editrice La Nuova Italia, Codignola assunse la direzione dopo una lunga battaglia legale con i fondatori, Elda Bossi e Giuseppe Maranini. Si veda E. Capozzi, *Il sogno di una costituzione. Giuseppe Maranini e l'Italia del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 57-59. Per la storia della casa editrice: S. Giusti, *Una casa editrice negli anni del fascismo: La nuova Italia, 1926-1943*, Olschki, Firenze 1983.
- ³¹ G. Cives, *L'attività dell'Ente di Cultura*, in *Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, cit., pp. 127-145, in particolare pp. 131-132.
- ³² E. Capozzi, *Il sogno di una costituzione*, cit., p. 57.
- ³³ Si veda A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti*, cit.
- ³⁴ C. Betti, *La "cultura dei maestri" nella riflessione e nell'attività riformatrice di Ernesto Codignola*, in *Centro studi Codignola, Ernesto Codignola pedagogista e promotore di cultura*, cit., pp. 37.
- ³⁵ Come è noto, Banfi era stato iscritto alla Camera del Lavoro e nel 1923 era stato allontanato dalla biblioteca di Alessandria, di cui era direttore.
- ³⁶ A. Banfi, *Pestalozzi*, Vallecchi, Firenze 1929.
- ³⁷ A. Banfi, *Il pensiero del Pestalozzi*, in «Levana» VII, 1 (Gennaio-Febbraio 1928), pp. 1-20.
- ³⁸ «Civiltà moderna», I, 2, agosto 1929, p. 327ss. Banfi curerà nel 1935 anche la voce *Pestalozzi*, *Ernesto* dell'«Enciclopedia italiana».
- ³⁹ F. Cambi, *Ernesto Codignola: l'intellettuale-pedagogista*, cit., pp. 18-19.
- ⁴⁰ Cfr. *Tesi di laurea assegnate da E.C.*, in *Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, cit., pp. 188 e 190.
- ⁴¹ E. Pestalozzi, *L'educazione. Pagine scelte e coordinate da E. Codignola*, La Nuova Italia, Firenze 1938.
- ⁴² *La veglia di un solitario, Leonardo e Geltrude, Le mie indagini, Come Geltrude istruisce i suoi figli, Madre e figlio, Il canto del Cigno*.
- ⁴³ *La Natura umana e l'educazione*, in E. Pestalozzi, *L'educazione*, cit., p. 21 (introduzione).
- ⁴⁴ *L'idea dell'educazione elementare. L'uso svolge spontaneamente le facoltà*, in E. Pestalozzi, *L'educazione*, cit., p. 130.

⁴⁵ Per la storia del concetto di “formazione” si veda G. Bertagna, *Dall’educazione alla pedagogia. Avvio al lessico pedagogico e alla teoria dell’educazione*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 376-385. Per il rapporto individuo-società si rinvia a M. Benetton, *Dalle “sfera di vita” di Pestalozzi al modello educativo ecologico: ritrovare i contesti sociali educativi a partire dalla famiglia*, in «Formazione Lavoro Persona», VII, 21 (luglio 2017), p. 41: «Il suo tentativo [di Pestalozzi] è quello di offrire un’educazione sociale militante che salvaguardi la crescita globale della persona. Ritroviamo una sorta di pedagogia sociale non assoggettata al contesto, cioè adattivo-passiva, ma emancipativa».

⁴⁶ *Il fine dell’educazione* in E. Pestalozzi, *L’educazione*, cit., p. 31.

⁴⁷ Ne è dimostrazione lo spazio minimo dedicato alla figura del maestro elementare (3 pagine) rispetto a quello occupato dalla famiglia (quasi 30).

⁴⁸ Proprio nel 1937 l’ente cambiò denominazione: da Istituto fascista di cultura divenne Istituto nazionale di cultura fascista.

⁴⁹ S.n., *Parole di fede virile*, in «La Nuova Scuola Italiana», XVIII, 24 (20 marzo 1938).

⁵⁰ E. Codignola, *Memoriale autobiografico*, in *Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, cit., p. 187.

⁵¹ *Ivi*, p. 188.

⁵² Animatore dell’esperimento didattico di Winnetka (1920), tra il 1946 e il 1948 Washburne lavorò in Italia come consigliere scolastico delle forze alleate (Allied military government) e fu direttore dell’USIS (United States Information Service).

⁵³ L. Borghi, *Il pedagogista*, in *Prospettive storiche e problemi attuali dell’educazione*, cit., pp. XLVII ss e *Ivi*, D. Izzo, *Una vita*, pp. V ss.

⁵⁴ Nel 1951 Codignola cura, per esempio, la traduzione della *Lettera ad un amico sul proprio soggiorno a Stans* di Pestalozzi per l’editrice La Nuova Italia e ne tratta diffusamente l’opera in *Educazione liberatrice*, La Nuova Italia, Firenze 1946 e *Maestri e problemi dell’educazione moderna*, sempre per La Nuova Italia, nel 1951.

⁵⁵ E. Codignola, *Un esperimento di scuola attiva. La Scuola-Città Pestalozzi*, Firenze 1954, p. 5.

⁵⁶ E. e A.M. Codignola, *La Scuola-Città Pestalozzi*, La Nuova Italia, Firenze 1969², p. 5.

⁵⁷ Luigi Volpicelli era stato sospeso dall’insegnamento il 1° agosto 1944 dalla Commissione centrale per l’epurazione ma presentò ricorso e venne riassunto in servizio nel novembre 1944. Si veda la documentazione conservata presso l’Archivio dell’Università La Sapienza di Roma, in particolare la comunicazione di sospensione inviata a Volpicelli dal pro-rettore G. Caronia (12 agosto 1944) e la nota del ministro Arangio Ruiz al rettore dell’Università di Roma (7 luglio 1946), in Div. I, pos. 23, prot. 72.108-6694, faldone AS5316, *Volpicelli Luigi*.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 5-7.

⁵⁹ E. Codignola, *La Scuola-Città Pestalozzi*, in «Scuola e città», 10 (1950), pp. 407-414, qui p. 408.

⁶⁰ E. Codignola, *Educazione liberatrice*, cit., p. 250.

⁶¹ E. Codignola, *I programmi per le scuole elementari*, 8^a edizione aggiornata anche agli ultimi programmi, La Nuova Italia, Firenze 1956, p. 14.

RECENSIONI

A. Dessardo, *L'associazione magistrale "Nicolò Tommaseo". Storia di maestri cattolici, 1906-1930*, Ave, Roma 2018, pp. 292

Risale ormai al 2002 la monografia di Alberto Barausse sulla storia dell'Unione magistrale nazionale, la più grande organizzazione sindacale tra i maestri italiani prima del consolidamento della dittatura fascista. Rimaneva da scrivere quella della sua principale concorrente, la cattolica Associazione magistrale italiana "Nicolò Tommaseo". Finalmente la lacuna è stata colmata dal libro di Andrea Dessardo, ricercatore all'Università Europea di Roma.

Era un'opera attesa, che già Luciano Pazzaglia aveva impostato pubblicando – prima ancora del lavoro di Barausse – un ampio saggio che, nonostante la sua densità, lasciava ancora in ombra buona parte dei ventiquattro anni di vita del sodalizio magistrale cattolico. Proprio da questa osservazione prende dunque le mosse Dessardo: anche se largamente citata dalla bibliografia storico-educativa degli ultimi trentaquarant'anni, la natura della "Tommaseo" è misteriosamente rimasta pressoché sconosciuta, nota quasi soltanto per quanto fatto nei suoi primissimi anni, ma poi caduta nell'oblio.

Il libro di Dessardo spiega questa anomalia alla luce della storia successiva: al ritorno della democrazia, dopo la seconda guerra mondiale, nessuno volle coltivare la storia della "Tommaseo" perché la si sapeva troppo compromessa con il fascismo, e fu perciò dimenticata, tranne che per i suoi esordi nel primo

anteguerra, di cui piaceva celebrare, sfumate quasi nel mito, le battaglie per il mantenimento della religione a scuola contro massoni e socialisti. Ma fin dai primi anni Venti – Dessardo individua le primissime frizioni già addirittura nel 1920, fattesi più significative nel 1921-22 – l'associazione magistrale entrò in contrasto con il Partito popolare, rompendo definitivamente con esso nel 1924 per entrare nell'orbita del fascismo, fino a distruggersi. Una storia ben diversa dalla narrazione che di sé volevano offrire le associazioni professionali cattoliche nel secondo dopoguerra, ovviamente propense a presentarsi come eredi di una lunga tradizione antifascista e democratica. Sicché i conti con l'eredità della sfortunata vicenda della "Tommaseo" furono più o meno consapevolmente elusi.

Bisogna anche considerare che non esiste un coerente archivio dell'associazione. Dessardo vi ha parzialmente supplito ricorrendo soprattutto alla stampa periodica e agli archivi dell'Editrice La Scuola e dell'Azione cattolica, ma inseguendo le tracce dei maestri cattolici anche fra le carte del suo presidente Giuseppe Micheli e del suo segretario generale Adelfo Negretti; dall'archivio del primo, che pure è decisamente cospicuo, sono spuntate davvero poche notizie sulla "Tommaseo", e così pure dalle poche lettere del secondo conservate alla Camera dei deputati. Già nel 1928 l'ultima presidente nazionale, Maria

Magnocavallo, denunciò la dispersione dell'archivio da parte di Negretti, autore della sua rovina economica e della sua scriteriata alleanza con il fascismo. Evidentemente la ricostruzione operata da Dessardo predilige nettamente il ragionamento sulle strategie politiche e sull'identità religiosa della "Tommaseo", rispetto a un discorso sulle riflessioni pedagogiche e didattiche che pure animarono la vita dell'associazione. La scelta metodologica ed euristica è ovviamente discutibile, ma non sembra inadeguata in considerazione del destino dell'organizzazione e delle sue conseguenze. In particolare emerge chiaramente, di capitolo in capitolo, come i maestri non furono mai pienamente in grado di essere autonomi, dovendo sempre trovare, per darsi un indirizzo ideale, il sostegno di attori esterni alla loro associazione, sia in Parlamento che nella Chiesa. Tuttavia Dessardo mostra che in più di un'occasione i maestri cattolici seppero essere più coraggiosi dei loro colleghi laici, rivelando in qualche circostanza anche una non scontata modernità nel confrontarsi su temi controversi come la laicità delle istituzioni, la libertà della scuola, il ruolo della famiglia nella società e il legittimo pluralismo di posizioni politiche tra i credenti.

GIUSEPPE TOGNON
LUMSA University

A. Debé, Maestri “speciali” alla Scuola di Padre Gemelli. La formazione degli insegnanti per fanciulli anormali all’Università Cattolica (1926-1978), Pensa Multimedia, Lecce 2017, pp. 233

Il saggio di Anna Debé, ricercatrice di Storia della pedagogia presso la sede di Piacenza dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, intende fornire un contributo originale ed inedito ad un filone di studi, dedicato alla storia della pedagogia e dell’educazione speciale, che in Italia negli ultimi decenni ha visto sorgere una progressiva crescita di interesse a fronte di un campo sempre più vasto di possibili indagini.

Fondatore nel 1921 dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e fra le massime personalità del panorama intellettuale italiano della prima metà del Novecento, padre Agostino Gemelli (al secolo Edoardo, laureato in Medicina) aprì dal 1926 nel ‘suo’ Ateneo una Scuola per la preparazione del personale insegnante ed assistente degli anormali psichici, annessa all’Istituto di studi superiori “Giuseppe Toniolo” e in collaborazione con l’Istituto S. Vincenzo di Milano per l’educazione dei deficienti. Quest’ultimo, fin dal 1921, era sede di alcune attività di ricerca universitaria del Laboratorio di psicologia voluto dallo stesso Gemelli, già libero docente di psicologia sperimentale e dal 1927 professore ordinario. Gli scopi della Scuola possono essere così sintetizzati: «1° promuovere [n.d.r. attraverso un corso di perfezionamento annuale] gli studi e le ricerche sugli anormali psichici in ordine ai problemi pratici della loro educazione ed istruzione; 2° preparare gli insegnanti delle scuole

speciali per gli anormali psichici; 3° preparare gli insegnanti per le classi differenziali delle scuole elementari; 4° preparare il personale femminile di assistenza dei fanciulli frenastenici; 5° preparare il personale insegnante per le scuole di avviamento professionale degli anormali psichici» (pp. 72-73).

Nel primo ventennio di vita, la Scuola erogò il solo corso di perfezionamento annuale per maestri elementari. Essa contribuì a realizzare l’obiettivo gemelliano di promuovere la formazione continua degli insegnanti, non solo di scuola media ma anche di scuola elementare, nell’ambito di un più ampio processo di diffusione di una scienza (anche pedagogica) “cristiana”, quale valida alternativa al positivismo ormai in crisi irreversibile e all’attualismo gentiliano in ascesa. La priorità accordata ad una prospettiva di stampo realista, che si avvallesse dei migliori risultati della psicologia infantile e di uno sperimentalismo mai fine a se stesso, si evince dalla centralità riconosciuta nel piano di studi della Scuola all’esperienza educativa ed assistenziale, analizzata negli studi presentati durante le lezioni e direttamente osservata e praticata attraverso il tirocinio nei contesti scolastici.

Il ricorso a fonti di prima mano conservate presso l’Archivio generale per la storia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore ha consentito di far luce sulle principali vicende che hanno contraddistinto un’istituzione

dedicata ad affrontare le problematiche scolastiche legate all’insufficienza mentale, in anni in cui ancora se ne parlava poco. Come sottolineato da Anna Debé, nei primi decenni di attività venne privilegiata una formazione incentrata su una prospettiva di cura medico-pedagogica, in cui insegnamenti di carattere medico, biologico e psicologico – pur rilette nei loro risvolti sociali – ebbero la meglio su quelli di ordine pedagogico.

L’analisi dei programmi di insegnamento riportati negli Annuari dell’Ateneo è stata affiancata all’approfondimento del profilo scientifico dei docenti coinvolti nelle prime edizioni, come Sante De Sanctis, Eugenio Medea, Casimiro Doniselli, Alfredo Albertini, Giuseppe Corberi, Francesco Bruno, Carlo Foà, Giulio Ferreri, Ludovico Necchi, Arcangelo Galli, Giuseppina Pastori e Angelo Restelli. Da questa ispezione si è potuto appurare che solamente nell’anno accademico 1936-17 comparve un insegnamento di pedagogia emendativa, di cui fu incaricato Mario Casotti.

Significativi furono i cambiamenti introdotti a partire dalla fine degli anni Cinquanta – Gemelli morì nel 1959 – in relazione sia alle modifiche legislative in tema di classi differenziali e di classi di scuole speciali, sia al progressivo sviluppo di un discorso pubblico a favore dell’integrazione dei disabili nelle classi comuni. A partire dall’anno accademico 1963-64 vennero così

introdotti quattro percorsi di specializzazione nei piani di studio, pensati rispettivamente per l'educazione degli insufficienti mentali, per gli otologopatici, per gli ambliopici e per i motulesi. L'ampliamento dell'offerta formativa, che vide negli anni successivi un maggiore accento sul piano della professionalizzazione e l'apertura di un corso per insegnanti di scuola materna, si avvantaggiò dell'erogazione delle lezioni in nuove

sedi (Brescia, Torino, Sassari e il corso estivo al Passo de La Mendola). La trasformazione in Scuola Magistrale Ortofrenica avvenuta nel 1978, a seguito delle novità in tema di integrazione scolastica introdotte dalla legge 517/77, non ha fatto venir meno l'ispirazione originaria, fino alla cessazione definitiva dei corsi nel 1993-94.

Si auspica che, sulla scia di questa prima ricerca se ne possano aggiungere ben presto altre, in grado

di ricostruire il panorama delle istituzioni che nel corso del Novecento hanno offerto un importante contributo al perfezionamento dell'istruzione e dell'educazione dei più svantaggiati, sulla scorta di un sapere scientifico e pedagogico consolidato.

EVELINA SCAGLIA
University of Bergamo