

«ANDARE OLTRE IL ROMANTICISMO». L'AVVENTURA DI «PIETRE» (1926-1928)

di Vito Santoro

– Pietre – vuol dire il materiale con cui si costruisce l'edificio, la rude realtà che ci avvince alla terra, l'aspro terreno di tutte le salite; ed anche acuminata armi con cui, a patto di saper murare e di aver muscoli buoni, si lasciano lividi e ferite.

I. Un buon punto di partenza per una analisi di «Pietre»¹, rivista nata a Genova nel 1926 ad opera di Franco Antolini, Virgilio Dagnino e Francesco Manzitti, suoi ideatori, Enrico Alpino, Francesco Sabatelli, Umberto Segre, in quegli anni tutti studenti all'università del capoluogo ligure, può essere individuato nell'editoriale di apertura del sesto numero. Si tratta di una vera e propria dichiarazione di intenti, che segna per la rivista genovese l'inizio di una nuova fase, do-

¹ Nata a Genova nel 1926, ad opera di un gruppo di studenti, «Pietre» nella prima serie – quattordici numeri – ha una periodicità mensile, con fascicoli di 32 pagine in formato sedicesimo (cm 20 x 15) e una veste tipografica e grafica piuttosto dimessa. La tiratura non va mai oltre le 600-700 copie.

Il gruppo originario di redazione comprende, oltre a Franco Antolini, Virgilio Dagnino e Francesco Manzitti, veri e propri ideatori della rivista, Enrico Alpino, Francesco Sabatelli, Umberto Segre, in quegli anni tutti studenti all'Università di Genova. Con loro collaborano anche Carlo Alberto Biggini, Augusto De Barbieri, Valeria Vaglia, Ugo Gallo, Errico Martino, Mario Tarello, Angelo Carrara. Quest'ultimo, essendo l'unico a possederne i requisiti necessari, assume la direzione del periodico.

Nei primi mesi del 1927 «Pietre» si avvale della partecipazione di due personaggi molto autorevoli, quali Giuseppe Rensi e Mario Vinciguerra.

Con il numero del maggio 1927, a causa di difficoltà economiche e per l'assenza di Antolini e Dagnino, allievi ufficiali a Torino, la rivista interrompe le pubblicazioni.

Nel gennaio 1928 inizia a Milano la nuova serie di «Pietre». Lelio Basso è il polo e il centro della nuova iniziativa, aiutato dal fratello Antonio, da Mario Paggi, Emiliano Zazo, Mario Boneschi e dal gruppo di studenti sardi allora a Milano.

Nella sua nuova veste grafica – quattro pagine grandi (cm 50 x 35) – escono soltanto quattro numeri, l'ultimo dei quali reca la data del 10 marzo 1928. Nella notte tra il 12 e il 13 aprile 1928 la polizia, nell'ambito di una vasta azione di repressione, costringe «Pietre» a cessare per sempre le pubblicazioni. La ristampa anastatica della rivista «Pietre» è stata pubblicata nel 1977 per i tipi della casa editrice Forni di Bologna, con un saggio introduttivo di G. Marcenaro.

Per la bibliografia critica e per gli indici della rivista si rinvia all'ottimo sito web del "Progetto CIRCE - Catalogo Informatico Riviste Culturali Europee" (<http://circe.lett.unitn.it/>).

po un periodo di rodaggio rappresentato dai primi cinque fascicoli, durante il quale ci si è – scrivono i redattori – «posti a contatto col pubblico» e gli si è data «la precedenza nel giudizio».

«Pietre» – si legge in questo articolo – è un periodico animato da giovani per un pubblico di giovani, che rifuggono dalle chiassose e vuote parole d'ordine del regime, inseguendo ben più alti ideali, «anche se utopistici», sui quali edificare «giorno per giorno» il proprio futuro. Per questo, alcune pagine della rivista saranno dedicate all'*interpretazione* «dei maggiori letterati e pensatori dei secoli XIX e XX», allo «studio» della vita filosofica ed economica, oltre che letteraria, dei paesi stranieri, al fine di stabilire un preciso rapporto con la tradizione e «per tenere collegate le idee nostre, della nostra generazione e della nostra terra, con quelle che della continua corrente del pensiero umano occupano un posto dimenticato o lontano»².

Dunque, rivista giovanile, idealistica in senso lato, dal respiro internazionale, portatrice di un'idea di letteratura integrata con tutti gli altri aspetti della vita intellettuale – dall'economia alla filosofia – secondo l'ipotesi barettiana di «cultura totale», «Pietre» intende essere un luogo di discussione e critica, «un cantiere» costantemente aperto, in cui tenere sempre vivo il «dubbio» (e questo in un momento in cui, nel marzo 1926, era partita la campagna contro l'antifascismo della cultura, con l'annuncio di provvedimenti contro i docenti medi e universitari ostili al regime³):

per noi la critica è nulla pur restando – in fondo – tutto, poiché è la pietra miliare del nostro cammino, la pietra prima del nostro edificio – e veramente essa per noi è anche un rifugio e una meta. Ed è nulla perché non costruisce, non finisce, non crea e neanche ricrea; è il manto di pregio gettato sull'opera sovrana dell'artista⁴.

Non si può negare che, soprattutto nei primi numeri, questo bisogno di critica si traduca spesso in una semplicistica irrisione, quasi goliardica, dell'*establishment* culturale del tempo. Le *sassate nello stagno* (tale il titolo di una rubrica di dichiarazioni polemiche *tranchant* presente nei numeri dal due al cinque del 1926) hanno, infatti, come principale bersaglio la «Fiera letteraria» di Fracchia (definita un «grande *trust* letterario», «unione di produttori in tutti i campi, dal poetico al raziocinante, dall'archeologo al cambusiere»⁵) e il «Corriere della Sera» di Ugo Ojetti; mentre, una certa simpatia viene manifestata nei con-

² [AN.], *L'avvenire di "Pietre"*, «Pietre», I, 6, settembre 1926, pp. 161, 162.

³ Per una puntuale analisi della campagna contro l'antifascismo della cultura a Genova, cfr. G. Bianco e C. Costantini, *Un episodio dell'opposizione democratica al fascismo: la rivista «Pietre» (1926-1928)*, in Aa. Vv., *Miscellanea di Storia Ligure in onore di Giorgio Falco*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 457-496.

⁴ [AN.], *Un po' di nulla*, «Pietre», I, 1, marzo 1926, p. 15.

⁵ [AN.], *Sassate nello stagno*, «Pietre», I, 3, giugno 1926, p. 76.

fronti dell'«Italiano» di Longanesi⁶. A questi brevi pezzi polemici, va aggiunta una netta presa di posizione contro il Futurismo, pronunciata nel primo numero dai *Laudatores*, sotto lo stendardo del «valore del passato», secondo quella ridefinizione del rapporto con la tradizione, che costituiva la cifra essenziale del peculiare antinovecentismo gobettiano:

[...] non comprendiamo – si sostiene in questo breve articolo intitolato *Anti-Avanguardia* – il futurismo: non vediamo in lui che l'urlo incompsto dei sentimenti umani, invece della parola che esprime e descrive: e poiché finora parlare e descrivere fanno solo gli uomini, non ci pare affermazione suprema dello spirito umano, il ritorno all'incompsta urlante espressione.

[...] Noi contro questa posa anti estetica ed incompoda, affermiamo il valore del passato dalle più logiche pose. Noi, di fronte alla demolizione della cultura affermiamo la sua bellezza e contro le parole libere opponiamo i nostri mattoni sulla letteratura e sulle scienze⁷.

Tuttavia, mentre Montale, sulle pagine del «Baretti», aveva individuato i continuatori della tradizione – intesa come «un intimo spirito, un genio di razza, una consonanza con gli spiriti più costanti espressi dalla nostra terra» – in coloro che avevano preso le distanze dai «furori giacobini», dal «superomismo», dal «messianismo», in cui erano incappati, tra gli altri, Carducci, Pascoli, D'Annunzio, e quindi, si erano dimostrati in grado di elaborare il rifiuto dell'interventismo politico-intellettuale, in nome di una concezione dello stile, inteso come disincanto, saviezza e avvedutezza e nella proposta di un «dilettantismo superiore»⁸, si va delineando invece, di numero in numero, nei giovani di «Pietre» l'idea di un'arte in generale, di una letteratura in particolare, al contempo «utile» e «interessante», in quanto portatrice di un «compito sociale»⁹. Si tratta però di un 'interventismo' culturale che si muove tutto all'interno delle coordinate di quello che in ambito ermetico sarà definito il «Tempo Maggiore», dal momento che questo «compito sociale» dell'arte viene individuato nella sua capacità di «rapire, [...], e restituire all'universale la piccola parte di sostanza vivente umana che è in ognuno di noi mortali, morituri», in altre parole, nella capacità di dissolvere l'«individualità pratica» e l'«essere mortale» nell'«umanità immortale infinita».

La funzione sociale dell'arte – scrive Luzzatto – è [...] un effetto immediato e immanente nelle origini stesse dell'espressione artistica, nelle sue radici dalle quali rampolla, sorella, la compassione.

⁶ [AN.], *Sassate nello stagno*, «Pietre», I, 4, giugno 1926, p. 120.

⁷ *Laudatores*, *Anti-Avanguardia*, «Pietre», I, marzo 1926, p. 9.

⁸ E. Montale, *Stile e tradizione*, «Il Baretti», II, 1, 15 gennaio 1925, p. 7.

⁹ [AN.], *Punti Fermi. Ai giovani letterati ignoti*, «Pietre», I, 6, settembre 1926, pp. 174-175.

Sovvertire l'istinto chiuso della conservazione individuale, trascolorare e trasfigurare ogni forte impulso egoistico nella luce di un impulso al bene universale, questa la funzione inevitabile di tutta l'arte, anche della più perversa.

La creazione artistica è autonoma e indipendente. Non ha fine nessuno. La sua essenza anzi è tutta nella sua necessità, nella sua autonomia, nella sua indipendenza. L'utilità sociale dell'arte si identifica con la sua potenza espressiva¹⁰.

L'opzione, espressa con nettezza, per un «senso generico umano», che trova la sua massima espressione nell'opera d'arte, crociantemente intesa come espressione autonoma, irrelata e perciò universale dello Spirito, comporta la svalutazione del dato empirico, con la riduzione dell'azione politica ad espressione di passionalità, in quanto tale 'particolare' e lontana da un piano umano universale. Da qui – sulla scia del “contromanifesto”, redatto da Croce nel 1925, in cui, come è noto, gli «intellettuali», intesi come «i cultori della scienza e dell'arte», in grado di tenere separata la loro opera dalle scelte politiche che in qualità di cittadini anch'essi facevano, venivano distinti dagli «intellettuali fascistici» che commettevano l'«errore» di «contaminare politica e letteratura, politica e scienza»¹¹ – il sostanziale rifiuto della proposta gentiliana di un modello di intellettuale attivamente impegnato nella politica e nella costruzione di quella «Nuova Italia», nata dalla guerra e dalla vittoria di Mussolini¹².

Scriva Antolini, facendosi portavoce dell'intero gruppo dei giovani di «Pietre»:

noi, che non ci occupiamo di politica contingente, vogliamo ricordare a questi abili e consumati uomini politici che essi sono oggi i veri isolati (non hanno diritto a fiducia, non a gratitudine, non a memorie che altri sentono, nel silenzio indispensabili) e che forse la vera abilità sta nell'essere davvero e profondamente sinceri, nell'irrigidirsi e non nell'inchinarsi¹³.

(È interessante, tuttavia, notare come il titolo della rivista riprenda, sia pure in una chiave diametralmente opposta, la metafora gentiliana degli intellettuali, anche quelli formati prima del fascismo, come le «pietre» con cui edificare la «Nuova Italia» fascista, capace, a lungo andare, di «accogliere [...] tutti gli italiani», coerentemente con l'interpretazione, propria di Gentile, del fascismo

¹⁰ G. L. Luzzatto, *La funzione sociale dell'arte*, «Pietre», III, 1, gennaio 1928, p. 4.

¹¹ B. Croce, *Una risposta di scrittori, professori e pubblicisti italiani al manifesto degli intellettuali fascisti*, «Il Mondo», 1 maggio 1925. Il testo è ripubblicato in E. R. Papa, *Fascismo e cultura*, Venezia-Padova, Marsilio, 1974, pp. 212-214.

¹² G. Gentile, *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavallera, vol. I, Firenze, Le Lettere, 1990, p. 93.

¹³ Ant. [F. Antolini], *Elogio del lavoro quotidiano*, «Pietre», II, 5, maggio 1927, p. 133.

quale erede della tradizione liberale del paese e dell'intero «movimento ideale italiano del primo ventennio del secolo»¹⁴.)

L'assunzione del distinzionismo crociano come elemento fondativo del proprio progetto culturale comporta l'urgenza da parte di «Pietre» di fronteggiare il «dramma dell'oggi», determinato – scrive Basso, reduce dall'esperienza di «Rivoluzione Liberale», in un contributo dall'emblematico titolo *La morte del Novecento*, chiaramente collegato alla polemica strapaese-stracittà – dalla perniciosa «idolatria dell'attimo e dell'atomo», dal «baccanale dell'esasperato soggettivismo» e quindi, dalla presa di distanza dalla «piena concretezza della vita e della storia»; un «dramma», i cui esiti degenerativi vengono individuati nel «barbarismo» di Malaparte e nel novecentismo bontempelliano, nel rondismo e nel futurismo, e persino, nell'opera di Boine e di Sbarbaro («pigliate un catalogo di novità letterarie: non vedrete che “briciole”, “trucioli”, “frantumi”»). E in risposta alla crisi viene invocata la necessità di una corrente spirituale che “incarni” i bisogni e le esigenze della contemporaneità, cioè la necessità di una «visione che unifichi soggettivismo, libertà e disciplina, i diritti dell'io e la signoria dell'universale, la fede e la storia», in altre parole, un'ipotesi di arte 'integrale'¹⁵, capace – si legge in un articolo firmato da un non identificato XY – di considerare «ideale e reale» non i poli di una irrisolvibile antinomia, ma i «termini di una antitesi convergente ad una soluzione perennemente attuata e sempre da attuare». In altri termini, si tratta di cercare nella vita l'ideale e fare in modo che questo assuma nella vita stessa i caratteri di «realtà immanente e realtà trascendente», in altre parole, «realtà vivente»¹⁶. Emerge da qui, la più volte ribadita necessità di introiettare lo spirito romantico, assumendolo come momento fondativo della costituzione dell'«uomo moderno», inteso come «colui che ha sì, superato gli schemi, infranto i convenzionalismi, riaffermato la spontaneità dell'io, ridato slancio alle passioni; ma per il quale tutto questo ha ormai la contenuta freddezza della normalità». Solo in questo modo, è possibile ragionare sul «proprio tormento», «anche quando è più intimamente sentito», con una tensione critica animata dalla maggiore vitalità possibile¹⁷.

¹⁴ G. Gentile, *Politica e cultura*, cit., p. 93.

¹⁵ B. d'Arzocco [L. Basso], *La morte del Novecento*, «Pietre», III, 1, gennaio 1928, p. 1.

Questo articolo è accompagnato da una nota redazionale in cui si esprime un parziale dissenso nei confronti delle posizioni ivi espresse: «Pubblichiamo volentieri al posto d'onore, come esordio della nuova serie, quest'articolo di un nostro solitario amico, perché siamo d'accordo con lui nella tesi centrale del suo articolo, circa l'inesistenza di una corrente spirituale che incarni le esigenze della nostra epoca, e la necessità di dirigere gli sforzi in tutt'altro senso da quello auspicato sia dai cosiddetti novecentisti che dai loro barbari avversari. Va da sé però – e lo diciamo questa volta per tutte – che non condividiamo tutti i particolari e tutte le singole affermazioni dell'articolo, del quale lasciamo ad esso A. Pintiera responsabilità».

¹⁶ XY, *Involuzioni romantiche*, «Pietre», II, 2, febbraio 1927, p. 50.

¹⁷ Linolow [L. Basso], *Oltre il romanticismo*, «Pietre», III, 3, 25 febbraio 1928, p. 2.

È evidente il carattere derivativo di queste notazioni, in cui viene sostanzialmente ripreso il programma “illuministico” del «Baretti», dettato dalla necessità di stabilire una cultura volta a distanziarsi dalla «passione romantica» delle giovani generazioni, di cui, peraltro, lo stesso Gobetti era stato, almeno fino alla marcia su Roma, convinto assertore; «passione romantica» che, secondo l'intellettuale torinese, si era negativamente risolta nell'«epica del provvisorio» e nel «relativismo», cioè nella perdita all'interno delle «crisi individuali» del «senso dei valori più semplici di civiltà e d'illuminismo», preparando il terreno ad «una nuova generazione di barbari». In questo senso, compito illuministico era salvare la letteratura dalla politica e, più in generale, creare un *ethos* intellettuale di tipo assolutamente costruttivo:

salvare la dignità prima che la genialità [...] ristabilire un tono decoroso e considerare una sicurezza di valori e di convinzioni; fissare degli ostacoli agli improvvisatori, costruire delle difese per la nostra letteratura rimasta troppo tempo preda apparecchiata ai più immodesti e agili conquistatori¹⁸.

E proprio sulla scia di questo programma – del tutto ostile al futurismo e ai letterati «agili conquistatori» – che invitava a «lavorare per creare un interesse, senza secondi fini, per la letteratura, per determinare un'atmosfera di maggiore comprensione e di maggiore attività morale», individuando nella letteratura stessa il terreno di elezione di una moralità superiore¹⁹, l'«andare oltre il Romanticismo», sostenuto sulle pagine di «Pietre», si traduce in un “ritorno” a Manzoni, cioè nell'ipotesi di un romanzo caratterizzato da una «simbiosi perfetta tra contenuto e forma», così da restituire al genere la sua originaria funzione di testimoniare e, quindi, di interpretare le «correnti della Vita», esprimere “sinceramente” il «pensiero degli uomini che hanno una ragione essenziale per agire, delle idee da manifestare, agitare, imporre, una méta da raggiungere»:

¹⁸ P. Gobetti, *Illuminismo*, «Il Baretti», I, 1, 23 dicembre 1924, p. 1.

A rafforzare la fedeltà del progetto culturale di «Pietre» alle indicazioni gobettiane si considerino anche i *Propositi del Baretti*, enunciati da Caramella sulle colonne della rivista gobettiana nel 1926: «I. – Restaurare la coscienza romantica della poesia e dell'arte contemporanea nella sua giusta misura; difendere i valori dell'Ottocento in quanto rappresentano l'equilibrio interiore dell'arte. [...] III. – Difendere da errori e confusioni, da travimenti e travestimenti la concezione idealistica dell'arte, chiarire i rapporti tra la poesia e la letteratura, e tra la cultura e la vita pratica». [...] VIII. – Mostrare come deve conciliarsi l'esercizio di interpretazione dell'opera poetica nei suoi aspetti intimi e immateriali con la considerazione storica e culturale della letteratura (S. Caramella, *Propositi del Baretti*, «Il Baretti», III, 12, dicembre 1926, p. 115).

¹⁹ Si veda per questo P. Voza, *La cultura della distinzione: dalla «Rivoluzione liberale» a «Solaria»*, in Id., *Coscienza e crisi: il novecento italiano tra le due guerre*, Napoli, Liguori, 1983, in particolare, pp. 49-69; G. Luti, *La letteratura nel ventennio fascista. Cronache letterarie tra le due guerre (1920-1940)*, Firenze, La Nuova Italia, 1995; G. Manacorda, *Dalla «Ronda» al «Baretti»*, Roma, Editori Riuniti, 1973.

bisogna convincersi – scrive Bartellini – che se i «Promessi Sposi» sono un libro immortale e l'«Innocente», malgrado il finissimo stile e la preziosità quasi leziosa dell'eloquio, non lo è, ci deve essere un «perché» più radicale²⁰.

Un «perché» da rintracciare nella capacità dello scrittore milanese di far sì che la sua opera fosse l'«espressione compiuta dell'indistinte aspirazioni dei lettori», in altre parole, il terreno di una reciproca compenetrazione tra essi e l'*Auctor*. Infatti, nel romanzo manzoniano, «la personalità dell'Artista si confonde e si distrugge nella coscienza perenne di vasti aggregati sociali o di tutta l'Umanità, collettivamente o singolarmente (nazionalità) considerata»²¹.

(Vi sono analogie tra questo articolo di Bartellini ed uno di Alberto Moravia, ma firmato Alberto Pincherle, *C'è una crisi del romanzo?*, pubblicato pochi mesi prima sulle pagine della «Fiera letteraria». Entrambi gli scritti – riconducibili alle problematiche inerenti alla polemica calligrafismo-contenutismo e partecipi di quel clima di europeismo culturale, che aveva avuto nel «Baretti» il suo principale strumento di diffusione – mirano alla delineazione di un progetto letterario capace di ristabilire quella 'tendenza equilibrio' tra pensiero e azione, valutata come la cifra peculiare dei capolavori della letteratura europea, «lasciando da parte – scrive Moravia – l'inutile zavorra psico-analitica, ché esperienze come quelle del dopoguerra sono preziose ma è bene non abusare»²².)

Quello che polemicamente Malaparte, sulle colonne della «Stampa», scrivendo a proposito delle riviste giovanili del tempo, definisce l'«accordo con le passate generazioni» a scapito di quelle «presenti e vive»²³ – frutto a suo dire di

²⁰ F. Bartellini, *Discorso sull'odierna letteratura*, «Pietre», III, 3, 25 febbraio 1928, p. 2.

²¹ *Ibidem*.

²² A. Pincherle, *C'è una crisi nel romanzo?*, «La Fiera letteraria», III, 41, 9 ottobre 1927, p. 1.

Si veda per questo: P. Voza, *L'autore in cerca di personaggi. La formazione degli Indifferenti di Moravia*, in Id., *Coscienza e crisi: il novecento italiano tra le due guerre*, cit., in particolare pp. 94-96.

²³ C. Malaparte, *Sermone dell'ottimismo*, «La Stampa», 15 febbraio 1928: «vi sono alcuni che in fatto di cose letterarie non si accontenterebbero di far la pelle a Candido, se tornasse al mondo... Il loro umore di specie nera s'ingegna soprattutto di tagliare le ali alla speranza delle generazioni d'oggi con uno zelo che, se è comprensibile e, in qualche modo, giustificabile in Benedetto Croce, appartenente ad una generazione di pessimisti ormai superata se non ancora nelle opere, certo già negli spiriti dal travaglio rivoluzionario degli ultimi anni, è senza dubbio da combattere e condannare in giovani, quali ultimi scrittori del *Baretti* e della rivista *Pietre*, e di altri fogli minori, e quale Giuseppe Sciortino, che da una loro visione pessimistica dello stato delle lettere italiane e della vita italiana nel suo complesso, sono condotti a muoversi fuori dello spirito del nostro tempo, in accordo più con le passate generazioni che con le presenti e vive».

A questa sortita polemica di Malaparte risponde sulle pagine di «Pietre» Poggi: «da nostra valutazione pessimistica dell'attuale vita culturale italiana non deriva da una pura constatazione formale, bensì da una contrapposizione di valori. Se la cultura italiana ci appare oggi squallida e vuota, noi non disperiamo che essa ritrovi capacità di armonia e valori universali. Altrimenti non saremmo qui, ché far le prediche non è nostro mestiere.

una visione pessimistica dello stato delle lettere italiane, in particolare, e della vita italiana, più in generale – si manifesta tutto nella perplessità con cui «Pietre» accoglie non solo, come già detto, il “caos programmatico” dell’avanguardia futurista, ma anche quelle che vengono considerate le involuzioni neoromantiche di Borgese, Negri, Zanfognini, Auro d’Alba, che hanno risolto la loro crisi individuando in Dio il termine risolutore di tutti i contrasti e svalutando la vita, con l’affermazione di una «estetica del sublime»:

l’arte come originalità non solo estetica, ma prima che estetica spirituale, come voce del tempo, li ha trovati convinti negatori. Sono le conseguenze della posizione assunta. L’arte come espressione delle epoche affonda le sue radici nella vita. Essi, invece sconoscendo la vita l’hanno fatta discendere dall’alto, come rivelazione, idea del sublime²⁴.

Parimenti, non può essere accolto il tentativo, maturato in Francia di formulare un canone neoromantico di poesia pura, intesa come – scrive il solariano Consiglio in un articolo che avrebbe dovuto far parte del quinto numero della terza annata di «Pietre», se la rivista non fosse stata soppressa – «sublimazione dell’irrazionale», capace di costruire «una realtà fuori del tempo e dello spazio, vivente a sé come di vita magica»²⁵, quale quella elaborata da Max Jacob nella sua *Art poetique* del 1922 e poi dagli scritti teorici di Brémond, formulanti un’idea di poesia come «verità conquistata» grazie al superamento di un piano razionale; scritti che costituiscono, ad esempio, il retroterra dell’entusiasmo mistico di un Cocteau, sostenitore dell’idea che «l’arte pura non è che vita vissuta, per essere scevra di elementi esteriori, e non è che la vita di un santo, per essere soprannaturale, cioè perfetta»²⁶. Dinanzi a questi esiti degenerativi viene opposto il valore della tradizione con il tomismo di Maritain, capace di operare un rapporto identitario tra romanticismo e misticismo.

Del resto, secondo Consiglio, è proprio la rivincita dello Spirito a segnare la disputa Strapaese-Stracittà, letta allegoricamente come contrasto tra Essere e Divenire, tra «estensione in superficie» e «discesa in profondità», tra Oriente e Occidente:

questo conflitto fra i due opposti atteggiamenti dello spirito è la vera, più profonda, più grave ragione di tutti i malanni contemporanei.

La verità è che il novecento italiano non ha eredità da rosicchiare. Deve crearsi da sé, ricercando in se stesso e riconoscendo negli altri, la propria immagine» (M. Poggi, *Difesa del pessimismo*, «Pietre», III, 4, 10 marzo 1928, p. 1).

²⁴ XY, *Involuzioni romantiche*, cit., p. 48.

²⁵ A. Consiglio, *Nota sul Neo-romanticismo* in Appendice alla ristampa anastatica di «Pietre», cit., p. 205.

²⁶ *Ivi*, p. 208.

Non sentono tutti che il tempo e la velocità ci divorano? Non sentono tutti che questo spaventoso mostro che chiamiamo Umanità, tende sempre più a soffocare, distruggere l'Uomo?

La ripida china del Divenire non ci mena che ad un solo infernale paradiso: ad essere come le anonime e disperate cellule di un gigantesco organismo. La infinitamente molteplice e cieca funzione della *specie*.

Ora la maggioranza della razza bianca sembra irresistibilmente abbandonare su questa china: Ogni uomo sembra che non abbia altra meta se non la corsa disperata dietro il tempo, se non la necessità ineluttabile di vincere ed annullare gli spazi. Egli apprende, in superficie, una moltitudine sterminata di cose, in un tempo brevissimo. Egli, insomma, à *cognizione* di tutto, ma non *sa* assolutamente nulla.

Contro questa tendenza nella quale emerge l'uomo dell'estremo Occidente, contro questo famoso tramonto dell'individuo, si profila una reazione mistica: la civiltà dell'Essere.

Questo atteggiamento fondamentale che è, ad un tempo, dello spirito orientale, del cristianesimo integrale e degli Europei prima di Descartes, vuol superare il Tempo e lo Spazio per vivere in una eternità concreta.

Questa civiltà odia le serie di nozioni. Il suo cervello non è un complesso di ciechi arti tentacolari e prensile, ma uno strumento che conosce e ama la profondità.

Mentre nel vertiginoso sfilare del Divenire l'uomo s'annulla traendo la certezza di nulla poter conoscere, nell'eterna immobilità dell'Essere l'uomo trova il sapere che non à bisogno della testimonianza fisica, né dell'esperienza, per esser certo.

Da una parte, dunque, l'estensione in superficie, dall'altra la discesa in profondità²⁷.

Tuttavia, non si può non sottolineare come gravi su «Pietre» la mancanza alla base di un progetto politico letterario capace di incanalare in una precisa direzione costruttiva e analitica i più volte espressi proclami antiavanguardistici e la volontà di vagliare e valorizzare criticamente il passato. E questo si percepisce chiaramente passando in rassegna le recensioni pubblicate sulla rivista genovese, dove vengono poco apprezzati, se non ignorati, gli esiti più significativi della ricerca letteraria italiana di quegli anni.

Mentre non viene dedicata alcuna riga all'opera di Svevo, la *frusta letteraria* di Tarello colpisce violentemente e grossolanamente la poesia di Umberto Saba, liquidato come «un noioso, che scrive poesie men che mediocri senza armonia né estro, né purità di lingua, né grazia di stile»²⁸, e l'opera di Angiolo Silvio Novaro, considerato un «pedestre imitatore del Pascoli in poesia, del D'Annunzio in prosa e di Tagore nella prosa mistico-pseudo-poetica»²⁹. Ancora, il Debenedetti di *Amedeo* è elogiato per l'«eccezionale senso di musicalità», la «padronanza assolu-

²⁷ A. Consiglio, *Disegno di tempi*, «Pietre», III, 2, 10 febbraio 1928, p. 1.

²⁸ Aristarco Scannabove [M. Tarello], *La frusta letteraria. Figure e Canti di Umberto Saba*, «Pietre», I, 7, ottobre 1926, p. 267.

²⁹ Id., *La frusta letteraria. A. S. Novaro*, «Pietre», II, 4, aprile 1927, p. 126.

ta della lingua» e la «grande acutezza psicologica», ma è poco amata la sua maniera narrativa ispirata alla lezione di Proust³⁰. Molto apprezzati sono invece due autori di secondo piano come il Bernasconi di *Uomini e altri animali*, di cui Servadio riprende il giudizio positivo espresso da Boine al momento dell'uscita della prima edizione del libro nel '14³¹, e il Vergani di *Fantocci del carosello immobile*, scrittore dalle «analisi tormentate, che vi lasciano sentire l'immenso vuoto sotto ogni parvenza», dalle «situazioni psicologiche tristi a forza di esser comuni, e ch'egli descrive con plastica evidenza», dalle «pause improvvise» e «accorate»³².

D'altra parte, va detto che soltanto la precoce chiusura delle pubblicazioni da parte del regime impedisce ai giovani di «Pietre» di testimoniare a Montale il loro consenso e la loro amicizia («un articolo motivato dalla seconda edizione di *Ossi di seppia* – testimonierà nel 1966 Enrico Alpino – era già composto in tipografia nell'aprile 1928, insieme agli altri articoli del numero in preparazione, quando «Pietre» ebbe dal fascismo troncata la sua vita»³³).

L'autore maggiormente oggetto di strali da parte dei redattori della rivista ligure è Luigi Pirandello, accusato, sulla scia dei giudizi di Gobetti, di riproporre continuamente nei suoi lavori la «trovata dell'*Io* uno e molteplice»³⁴, di non essere in grado di accompagnare al «dinamismo della vicenda» il «dinamismo delle passioni»³⁵. In particolare, pur riconoscendo allo scrittore siciliano il tentativo di «strappare il pensiero italiano dalle morte gore in cui un "estetismo" di maniera, che trovò critici troppo indulgenti, l'aveva gettato», in un *Discorso sull'odierna letteratura*, Bartellini contesta il fatto che il continuo ragionare dei personaggi pirandelliani non approdi ad un «principio permanente e universale», col risultato di far trionfare uno scetticismo disperato:

³⁰ M. Tarello, *Giacomo Debenedetti – Amedeo ed altri racconti*, «Pietre», I, 6, settembre 1926, p. 190.

Anche questa recensione avvalorava la tesi debenedettiana delle «imprecisione» con cui in quegli anni veniva percepito il cosiddetto «tono Proust». Ricorda, infatti, il critico biellese nella *Nota* ad *Amedeo* del 1966: «Ai primi del '23, quando scrivevo queste poche pagine, non ero ancora l'anonimo giovane "dalla voce suadente" che, a detta di una nostra arguta cronista, andava spiegando alle ragazze le meraviglie del romanzo di Proust. [...] D'altronde, non conoscevo ancora Proust, nemmeno il nome: solo nell'estate del '24, tra i boschi di Champoluc, lessi per la prima volta *Swann*, in un esemplare imprestatomi da Guglielmo Alberti» (G. Debenedetti, *Nota ad Amedeo*, in Id., *Saggi*, a cura di A. Berardinelli, Milano, Mondadori, 1999, p. 21).

³¹ E. S. [Emilio Servadio], *U. Bernasconi – Uomini e altri animali*, «Pietre», I, 7, ottobre 1926, pp. 219-221.

³² E. S. [Emilio Servadio], *Un malinconico*, in «Pietre», II, 5, maggio 1927, p. 186.

³³ E. Alpino, *I settant'anni di Eugenio Montale*, «Rivista di studi crociani», III, 3, luglio-settembre 1966, pp. 376-378.

Una sola volta compare su «Pietre» il nome del poeta genovese. Si tratta di un brevissimo avviso che compare nel *Notiziario* del quinto numero (I, 5, luglio 1926, p. 160): «Eugenio Montale sul Quindicinale del 15 luglio fa un'analisi accurata della moderna letteratura francese, attraverso i suoi autori più in voga».

³⁴ [AN.], *Punti Fermi. Ai giovani letterati ignoti*, cit., p. 174.

³⁵ C. Puglionisi, *Pirandello uomo finito*, «Pietre», II, 1, gennaio 1927, p. 16.

[...] nego che P., esportando le proprie composizioni, più o meno cerebrali ed involute, esporti altro fuorché il proprio pensiero, o quanto meno, quello di una ristretta cerchia di intellettualoidi che passeggiano per i giardini delle muse accoccolati, con adiposa gravità, sui magri ronzi dell'idealismo gentiliano.

Ora un popolo che abbia coscienza della propria missione o, meglio ancora, che assuma di avere una missione nella storia dell'Umanità (sia essa quella mazziniana, o quella turatiana, o quella fascista) non può certamente indugiarsi nel vano atteggiamento dei pirandelli e simili chiarelli venati di rossosansecondo per i quali sarebbe facile la sintesi stroncatrice del cane rincorrente la propria coda³⁶.

In ambito internazionale, invece, un esempio di letteratura sociale viene individuato nello scrittore americano Waldo Frank (capace di esprimere nelle sue opere «la tragedia incolore, ma non perciò meno terribile, della vita delle masse New-Yorkesi, che un vento di fatalità pare implacabilmente sospingere»³⁷), del cui *City block* viene proposto un breve estratto nella traduzione di Emilio Servadio o nel Dostoievskij dei *Fratelli Karamazov*, romanzo allora inedito in Italia nella sua traduzione integrale, di cui «Pietre» pubblica un'anticipazione³⁸.

(Frank e Dostoievskij sono peraltro, gli unici scrittori di rilievo pubblicati sulla rivista genovese nel corso della sua breve vicenda editoriale. Ciò testimonierebbe forse il rifiuto del *format* della rivista antologica o, più probabilmente, l'assenza, almeno agli occhi dei giovani redattori, di scrittori portatori di una letteratura portatrice di quell'alto impegno morale da loro ritenuto la cifra peculiare della vera arte.)

II. Il proposito di «essere i vagliatori severi e i valorizzatori del passato»³⁹, lontano e recente, si traduce sulle pagine di «Pietre» anche in una serie di articoli (che costituiscono uno dei caratteri peculiari della rivista genovese), in cui vengono tracciati sintetici profili di personalità intellettuali o di riviste culturali, le cui esperienze vengono analizzate con una particolare attenzione alle coordinate storico-sociali in cui si sono sviluppate e poste, secondo una prospettiva storicista, in rapporto alla contemporaneità, anche con un intento polemico nei confronti del regime.

Così nella lettura di Alpino, la figura di Ruggero Bonghi diventa esemplare della tipologia del «vecchio letterato italiano», erudito e poligrafo, che tenta la «conciliazione di cose inconciliabili» ed innalza a scienza il suo «dilettantismo»⁴⁰, mentre di Sorel viene sottolineato il merito di «aver contribuito possentemente a

³⁶ F. Bartellini, *Discorso sull'odierna letteratura*, cit., p. 2.

³⁷ *Letterature straniere. L'ultimo libro di Waldo Frank*, «Pietre», I, 8, novembre 1926, p. 233.

³⁸ F. Dostoievskij. *Brani inediti dei "Fratelli Karamazov"*, «Pietre», I, 6, settembre 1926, pp. 185-199.

³⁹ F. Manzitti, *16 febbraio*, «Pietre», II, 2, febbraio 1927, p. 33.

⁴⁰ Cfr. E. Alpino, *Divagazioni su Ruggero Bonghi*, «Pietre», I, 4, 20 giugno 1926, pp. 110-113 e Id., *Il Bonghi giovane*, ivi, III, 1, gennaio 1928, p. 3.

risollevarli i valori classici contro il decadente gusto moderno; e di aver rimesso in onore l'intimo senso religioso contro la presuntuosa *raison raissonante*», oltre alla sua capacità di indagare e comparare con acutezza vari periodi storici⁴¹.

Della prima «Voce» Alpino riprende il giudizio critico di Vinciguerra, pubblicato sulle colonne di «Rivoluzione liberale»⁴² riconoscendo alla rivista l'importante ruolo di strumento di diffusione in Italia di tutte le tendenze d'avanguardia della letteratura e dell'arte francese, da Gide a Peguy a Claudel, dall'impressionismo al cubismo, fino al pensiero di Sorel, ma ponendo l'accento sulla incapacità di Prezzolini e Papini di costruire intorno a loro una scuola e un metodo e quindi, di modellare e disciplinare una nuova generazione di intellettuali nutrita dei loro stimoli – limite che Gramsci riconduce alla incapacità degli intellettuali vociani di oltrepassare il confine del gruppo sociale di provenienza: in un momento di crisi, quale quello del dopoguerra italiano, quegli intellettuali aveva finito per ritornare alla loro classe: così il movimento vociano, pur avendo lavorato «con concordia-discorde per elaborare una coscienza nazionale-popolare moderna», aveva poi rivelato proprio un insufficiente «spirito nazionale popolare»⁴³. Tuttavia, nella sua prima fase – perché, scrive Alpino, «dopo il quinto anno di vita «La Voce» perse quel carattere rappresentativo in cui si compendì la sua efficacia», divenendo «prima un organo di diffusione e schermaglie polemiche in difesa dell'idealismo italiano, poi, lasciata dal Prezzolini la direzione, trapassò rapidamente al futurismo» – questa rivista, portando avanti un'idea di cultura volta a illuminare la «vita pratica e politica», scantonando dalla «vana erudizione» e dal «problemismo vuoto», ha agitato i problemi più vivi e urgenti della cultura e della vita nazionale, dalla questione del Mezzogiorno all'irredentismo, dall'educazione religiosa al problema della scuola media, grazie alla collaborazione di uomini «insofferenti dell'Italia del tempo, pensosi delle sue sorti di grande nazione, assertori della necessità di un'educazione e di un costume mentale e politico più severi». Tra essi Alpino celebra, animato da un chiaro *animus* antifascista, la figura di Giovanni Amendola, leader dell'opposizione al regime, firmatario del *Manifesto*

⁴¹ E. Alpino, *Lineamenti del pensiero di Sorel*, «Pietre», II, 1, gennaio 1927, p. 13: a proposito della riedizione delle *Considerazioni sulla violenza*, Bari, Laterza, 1926.

⁴² M. Vinciguerra, *Inventario di cultura. 1. : l'orologio smontato*, «Rivoluzione liberale», III, 33, 9 settembre 1924, p. 135: [«La Voce»] «accrebbe senza dubbio di una gran quantità di materiale grezzo la cultura del paese; ma mentre esercitava con acume persino ingeneroso la critica della cultura accademica, cadeva troppo spesso in istato di ammirazione stupefatta davanti alle scoperte che faceva nel campo della cultura europea contemporanea. Ipercritica da una parte, deficienza di critica dall'altra. Il nuovo materiale veniva così gettato alla rinfusa su di un terreno non ancora preparato a riceverlo ed a rielaborarlo».

⁴³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, vol. II, p. 790.

Si veda per questo, tra gli altri, G. Belardelli, *L'intellettuale di Gramsci*, in Id., *Il ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 174-191.

degli intellettuali antifascisti di Croce e morto pochi mesi prima a Cannes in seguito ai postumi di un'aggressione squadrista. Amendola, portatore di una concezione della storia come «incontro» di «azioni etiche di innumerevoli individui», nei suoi studi su vari aspetti della vita e della storia italiane, pubblicati sulla «Voce», aveva combattuto continuamente la più aspra e la più dolorosa delle guerre, quella «che si svolge nel fondo delle coscienze», la stessa che anima i giovani di «Pietre»:

la guerra interna, l'eterno ravvivarsi della coscienza che vigila su se stessa, lo spirito pubblico, che si nutre e si rafforza di questa vitalità morale degli individui, costituiscono i segni ben più profondi della vitalità di un popolo⁴⁴.

Sulla stessa linea dei profili critici di Alpino, si collocano i contributi di Francesco Manzitti su Crispi (di cui – in chiara chiave antifascista – si sottolinea il fatto che questi «per le sue origini, per l'epoca storica in cui si formò e esplicò, fu più che costituzionale, parlamentare» e «il suo animo democratico, in quest'ora di travaglio per i valori democratici, posto a confronto con certi governanti che *bis in die* sbandierano la loro democrazia, appare sano») ⁴⁵ e di Umberto Segre su Francesco Fiorentino, di cui Gentile aveva curato la riedizione di due “lettere” indirizzate a Silvio Spaventa, pubblicate sul «Giornale napoletano di filosofia e lettere, scienze morali e politiche»⁴⁶, in cui si esprime un'idea di “Stato etico”, inteso come una “atmosfera spirituale” che accerchia e compenetra il cittadino, dal momento che l'elemento naturale di luogo influisce soltanto sulla determinazione del genio nazionale, che si esprime unicamente nel linguaggio, nell'arte, nella religione e nella scienza⁴⁷.

Analogamente, i contributi di Francesco Sabatelli mirano ad analizzare criticamente, attraverso un'attenta e filologica lettura dei suoi testi, capace di tenere nel giusto conto il contesto socio-culturale in cui sono maturati, il pensiero del Mazzini, con l'intento di liberarlo dalla «nebulosità nella quale lo hanno avvolto le interpretazioni della critica interessata e dell'esaltazione».

In particolare, con questi scritti il giovane collaboratore di «Pietre», riprendendo l'analisi di quegli studiosi come Rensi e Colaianni, che avevano rilevato una certa comunanza, almeno in alcuni punti programmatici, tra il programma mazziniano e quello socialista, intende rispondere polemicamente allo studio del '25 di Gaetano Salvemini⁴⁸. Come è noto, lo storico pugliese riteneva che molte

⁴⁴ E. Alpino, *Le riviste italiane: «La Voce»*, «Pietre», II, 4, aprile 1927, p. 113.

⁴⁵ F. Manzitti, *Ritorno a Crispi*, «Pietre», I, 6, settembre 1926, p. 176.

⁴⁶ F. Fiorentino, *Lo Stato moderno e le polemiche liberali*, a cura e con una prefazione di G. Gentile, Roma, De Alberti, 1924.

⁴⁷ U. Segre, *Francesco Fiorentino e il liberalismo della destra storica*, «Pietre», II, 5, maggio 1927, pp. 134-139.

⁴⁸ G. Salvemini, *Mazzini*, Firenze, La Voce, 1925.

delle dottrine sociali di Mazzini (ad esempio, la comprensione del ruolo fondamentale della classe operaia e la necessità di una sua organizzazione specifica, il carattere sociale della proprietà, l'organizzazione dello Stato in governo sociale ecc.) trovassero il loro sbocco nel socialismo scientifico. Ma rilevava profondamente diverso lo spirito che animava le due teorie – morale e religioso quello del mazzinanesimo, economico e politico quello del socialismo – oltre alle differenze di metodo – associazione da un lato, lotta di classe dall'altro. Per questa ragione, Salvemini concludeva che, se durante il Risorgimento la funzione di Mazzini era stata fondamentale, oramai la dottrina del progresso non era più la sua ma quella socialista. Fermo restando che, come lo stesso Mazzini, pur non condividendone gli ideali, ebbe sempre dinnanzi a sé la figura di Foscolo, così i socialisti dovevano seguire nelle proprie battaglie politiche l'esempio morale dell'Apostolo.

All'interpretazione salveminiana Sabatelli risponde sottolineando l'attualità del pensiero mazziniano e ponendo marcatamente l'accento sul carattere sociale del suo ideale rivoluzionario, sull'inscindibile legame in esso tra patria e umanità, tra questione politica e questione sociale, oltre a notare come Mazzini non trascurò affatto «il movente materiale». Inoltre,

quando l'Apostolo parla di rivoluzione si può credere che accenni tanto a quella politica quanto a quella sociale. Inoltre non è affatto vero che Egli consigliasse pacifiche trasformazioni, bensì le ritiene desiderabili, ma davanti all'intransigenza della classe agiata, ne prevede le conseguenze e accenna ad un probabile sviluppo rivoluzionario, insurrezionale, deprecabile è vero⁴⁹.

E all'interpretazione gentiliana di un Mazzini propugnatore della guerra tra le nazioni, «guerra dalla quale doveva scenderne il trionfo del bene»⁵⁰, Sabatelli contrappone il fatto che il conflitto bellico, cui l'Apostolo faceva riferimento, era quello capace di permettere ad ogni popolo di «rendersi libero all'interno e all'estero», lottando egli per il raggiungimento di un'epoca di pacificazione tra i popoli⁵¹.

In un articolo del marzo 1927, pubblicato con l'accompagnamento di una nota di dissenso redazionale, Chiodini saluta Mazzini come il «primo italiano nazionale e moderno», il primo “banditore” della «crociata per l'unità del paese», posta finalmente come problema morale, oltre che geografico e materiale, attraverso l'elaborazione di una teoria capace di sintetizzare immanentismo e trascendentalismo, con una visione dello “Stato etico” inteso non nell'accezione hegeliana di realtà assoluta dello spirito preesistente all'uomo, ma come «conquista dello

⁴⁹ F. Sabatelli, *22 giugno 1805. Mazziniana. I*, «Pietre», I, 4, 20 giugno 1926, p. 117.

⁵⁰ G. Gentile, *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze, Vallecchi, 1923.

⁵¹ F. Sabatelli, *22 giugno 1805. Mazziniana. II*, «Pietre», I, 5, 20 luglio 1926, p. 152-155.

spirito», la cui eticità risiede tutta «nella coscienza nazionale e nella predisposizione interiore di un popolo»:

lo Stato etico del Nostro non è perciò un essere preesistente all'uomo, la realtà assoluta dello spirito, l'autocoscienza elevata alla sua universalità; ma è conquista dello spirito, ed esso ha un valore spirituale soltanto in quanto la sua eticità sta nella coscienza nazionale e nella predisposizione interiore del popolo. È evidente che tale predisposizione interiore deve essere fondata su di una intima relazione spirituale fra il popolo e lo Stato in modo che ci sia un continuo, vivo, sentito, nodo d'ispirazione da governo a popolo, da popolo a governo⁵².

Invece, la volontà di testimonianza e di ricordo prevalgono sull'analisi negli scritti di Tito Rosina su Cesare Battisti («l'ultimo Eroe del Risorgimento»)⁵³ e di Antolini sulla lezione civile di Giustino Fortunato, di cui si evidenzia la centralità della questione meridionale nei suoi studi e nella sua attività di parlamentare⁵⁴, e sulla «Riforma sociale». Questa rivista tanto nella prima fase, «spassionata e ospitale» con contributi, tra gli altri, di Shmoller, Gide, Wagner, Sorel, Novicow, Labriola, Loria, Ferrero, quanto nella seconda, chiaramente di parte, quando diventò l'organo ufficiale del Gruppo Libero-Scambista Italiano, è ammirata proprio per la sua «chiarezza di indirizzo», ritenuta la principale qualità di qualsiasi periodico, laddove pubblicazioni come «La Nuova Antologia», «La Fiera Letteraria», «Echi e commenti», «Rassegna italiana» sono prive, a suo dire, di un programma definito e di una assoluta mancanza di sincerità⁵⁵.

Allo scopo di fornire concrete basi documentali all'analisi sociologica e politica, le pagine di «Pietre» ospitano profili di grandi capitani d'industria come Stinnes, Rathenau e Ford, firmati i primi due da Dagnino⁵⁶, il secondo da Tedeschi. Si tratta di scritti mossi dalla fascinazione esercitata da personalità positive e portatrici di un'etica del lavoro, inteso come «l'elemento umano che rende utili agli uomini le stagioni fruttifere della terra», allontanando dal mondo la povertà, nel solco di quel neo-protestantesimo di matrice weberiana che aveva avuto in «Rivoluzione liberale» il suo centro di irradiazione. Infatti, Dagnino, recensendo *Tesi ed amici del nuovo protestantesimo* di Gangale, ne riprende le tesi filosofico-teologiche:

unica via d'uscita alla crisi attuale è intanto l'ascesi protestante; il marxismo portando sulla scena le forze vergini del proletariato deve cercare di spezzare il cer-

⁵² Silvano [A. Chiodini], *Alla ricerca di Mazzini*, «Pietre», II, 3, marzo 1927, p. 89.

⁵³ T. Rosina, *Cesare Battisti*, «Pietre», I, 5, 20 luglio 1926, pp. 150-151.

⁵⁴ F. Antolini, *Giustino Fortunato. L'uomo nel "suo" ambiente*, «Pietre», I, 2, aprile 1926, p. 43-48.

⁵⁵ F. Antolini, *Le riviste italiane: «Riforma sociale»*, «Pietre», I, 9, 25 dicembre 1926, pp. 280-284.

⁵⁶ Dagnino. [V. Dagnino], *Uomini del nostro tempo. Ugo Stinnes*, «Pietre», I, 9, dicembre 1926, pp. 272-279; V. Dagnino, *Walter Rathenau*, ivi, II, 2, febbraio 1927, pp. 55-61.

chio in cui si è impigliato, prendere coscienza di questa sua profonda religiosità, e tendere alla instaurazione di una società in cui l' homo economicus sia controllato dall'uomo morale⁵⁷.

In questo senso, Rathenau diventa il modello dell' «industriale idealista», al contempo «attratto verso il mondo della realtà e attaccato a quello dello spirito», mentre Ford incarna la capacità del capitalismo americano di rinnovare e ringiovanire la società. Si leggano queste righe estratte dal ritratto di Henry Ford, dove il *tycoon* statunitense, viene descritto secondo i tratti del pastore luterano, in una chiara ripresa di un articolo di Gobetti del '23⁵⁸:

carattere di una rigidità meravigliosa, fisso e fiducioso nei suoi principi [...], pieno di audacia, rattenuta però da un illuminato buon senso, cosicché ne nasca il perfetto organizzatore, che è agile e ravveduto; animato sempre da un sorridente ottimismo, intransigente in morale; rammenta certamente nella figura gli antichi progenitori puritani. Enrico Ford è difatti il rappresentante caratteristico della razza anglo-sassone ed egli stesso sente questo profondamente, pronto com'è a difendere a spada tratta quella che a lui sembra la purezza di linea della sua stirpe, contro gli influssi della razza semitica. Ma, soprattutto, in lui vediamo il creatore, l'organizzatore, l'uomo assunto dal nulla ad altezze miracolose; [...]⁵⁹.

Un discorso a parte va fatto per il ritratto commosso di Piero Gobetti, riconosciuto come un vero e proprio “maestro”, come il simbolo più vivo del “tormento” dei giovani di «Pietre», incarnando egli «tutta la bellezza eroica della sana giovinezza idealista, che procede avanti senza corruzione di utopie, senza impac-

⁵⁷ Dagvir [V. Dagnino], recensione a G. Gangale, *Tesi ed amici del nuovo protestantesimo*, «Pietre», I, 5, 20 luglio 1926, p. 158.

A proposito della riflessione di Gangale e del suo progetto culturale, sviluppatosi sempre attraverso un costante confronto con il pensiero filosofico del primo Novecento italiano, con Hegel e Kierkegaard, nonché con le posizioni dei più significativi esponenti della cosiddetta “cultura della crisi”, cfr. G. Rota, *Filosofia e protestantesimo*, Torino, Claudiana editrice, 2003.

⁵⁸ P. Gobetti, *Ford*, «Rivoluzione liberale», IV, 10, 8 marzo 1925, p. 43: «Protestante è l'idea iniziale del servizio di universale necessità da rendere. Protestante il metodo di soddisfare il servizio con l'oggetto più semplice, più leggero, uguale per tutti. Protestante il noviziato a cui il costruttore si sottomette prima di produrre, studiare e trovare il prodotto migliore che non dovrà più mutare. Per Ford queste sono leggi; per noi sono segni organici del suo cervello. Sentiamo nella sua fantasia un largo fondo di umitarianismo austero dissimulato, un'energia di utopista. Cristiana è in lui l'abitudine a comprenderne, il bisogno di sognare redenzioni, con un ottimismo che a noi parrà esaltato. [...] Nemico della concentrazione egli è sicuro che l'epoca della grande città è morta: sogna per il futuro un'industria alleata all'agricoltura, la vita dell'operaio divisa tra i campi e la fabbrica. Noi non ci commuoveremo a questi progetti pittoreschi, ma il segreto del capitalismo americano, la sua vitalità presente (e diciamo pure la sua presente superiorità sul movimento operaio) è proprio nella coesistenza quasi grossolana di spirito d'organizzazione e di idealismo sognatore. Il capitalismo (razionale, cinico, rigoroso) sembra avvertire il suo peccato originale e chiede l'assoluzione all'utopia».

⁵⁹ V. Tedeschi, *Enrico Ford*, «Pietre», II, 3, marzo 1927, pp. 73-74.

cio di idoli d'orpello, [...] in quel volontarismo che è la ragione più viva della vita»⁶⁰.

Del resto, il «fuoco di vita»⁶¹ dell'intellettuale torinese, quello che proprio questi, parlando di sé, definiva il suo «disperato donchisciottismo», uniti comunque, ad un grande rigore intellettuale, si sposano perfettamente ad un progetto culturale come quello di «Pietre», sostanzialmente acerbo e privo di un maturo orientamento ideologico: l'aura gobettiana costituisce lo stendardo perfetto dietro il quale un gruppo di giovani si muove alla volta di una azione rinnovatrice e provincializzatrice dell'*establishment* culturale⁶²:

A noi non importano oggi le intime contraddizioni, se poi ci sono, del suo pensiero; se la cruda materialità della storia di domani troncherà le sue previsioni. Noi professiamo il culto dei caratteri. Agli ortodossi preferiamo gli eretici. I nostri eroi sono figure scarne che hanno sofferto e portano nel cervello, nel cuore, nei nervi le stigmate del tormento.

Per questo ci commuovono le impopolarità aristocratiche e le solitudini sprezzanti; per questo irridiamo sul panciafichismo dorato di tutti gli arrivati e ci comportiamo da ragazzi maleducati con i poeti incoronati. È nel nostro programma. E Piero Gobetti è il simbolo più vivo di questo tormento⁶³.

III. Questo «culto dei caratteri» si traduce spesso sulle pagine di «Pietre» in un sostanziale sconfittismo, nell'esaltazione di una battaglia disperata e senza possibilità di vittoria, nella delineazione di un uomo 'perfetto', inteso come colui che «non ha bisogno che il suo sacrificio abbia un pagamento, sia pure nella vendetta della storia»⁶⁴, ma, d'altro canto, costituisce l'approdo per una proposta filosofica come quella di Giuseppe Rensi, collaboratore della rivista a partire dal febbraio del 1927, anche se il suo «dubbio», segno di uno scetticismo tragico e talmente disperato da non poter essere colmato da nessuna certezza duratura⁶⁵, non può essere accolto *in toto* dai giovani redattori della rivista ligure, il cui volontarismo etico li spinge nonostante tutto, a credere in determinati valori incrollabili e imprescindibili della vita.

Noi comprendiamo e sentiamo Rensi – scrive Umberto Segre – il suo dramma è, con molte limitazioni, il nostro dramma: di noi, giovani, e di tutti i giovani –io cre-

⁶⁰ F. M. [Francesco Manzitti], *16 febbraio*, cit.

⁶¹ F. Antolini, *Il pensiero di Piero Gobetti*, «Pietre», II, 2, febbraio 1927, p. 46.

⁶² A proposito dell'«aura gobettiana», cfr. A. d'Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 73-96.

⁶³ F. M. [Francesco Manzitti], *16 febbraio*, cit.

⁶⁴ Ant. [F. Antolini], *Elogi del carattere*, «Pietre», II, 4 aprile 1927, p. 109.

⁶⁵ A proposito dello «scetticismo» di Rensi, da questi inteso come «filosofia della vita» e come «filosofia dell'epoca», cfr., tra gli altri, F. Meroi, *Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, «Rivista di Storia della Filosofia», LI (1996), pp. 59-85.

do – come di tutti coloro cui domina per qualche tempo una fede altissima e assoluta, per far posto al dubbio più tetro. Ma il suo scetticismo è inguaribile, che dura tutta una vita, e la informa di sé, e dà a chi lo prova il senso tragico di essere abbandonato in un mondo cieco, o sospeso in uno spazio desolato senza confini e senza rumori. Il nostro dubbio è diverso: è, quand’anche profondo e grave, il dubbio di un giorno, è la crisi di un tempo breve, è il principio di una nuova certezza, di una nuova fede, che crederemo incrollabile: e che un giorno, ancora, s’abbatterà, lasciando in noi l’amarezza di una più intensa delusione, che ci tempererà più saldamente⁶⁶.

I cinque contributi di Rensi per «Pietre», dal taglio più informativo che critico, sono volti ad ampliare gli orizzonti culturali della rivista e a – come suggerisce Alpino in una testimonianza posteriore – «contrastare anche su di un piano più alto di quello strettamente filosofico le tendenze al conformismo e al facile dogmatismo»⁶⁷.

Infatti, i tre articoli dedicati alla «Letteratura filosofica tedesca contemporanea», con un’attenzione particolare rivolta agli studi e all’interpretazione, molto vivi in quegli anni in Germania, del pensiero di Kant, mirano a suggerire un orizzonte interpretativo diverso da quello prevalente in Italia, di marca idealistica crociana e gentiliana. In questi scritti Rensi, oltre a sollecitare gli studiosi suoi conazionali ad un’analisi, per così dire, ‘filologica’ dell’opera kantiana, sperando in una «coscienziosa traduzione italiana della *Ragion pura*», sgombra dei «massicci errori [...] di cui il Gentile e il Lombardo-Radice hanno disseminato la loro, rendendola in tal modo assolutamente inservibile» (e analoghe ‘bacchettate filologiche’ il filosofo veronese riserva, alla nuova collezione di classici latini diretta da Ettore Romagnoli e più in generale, alle edizioni di classici edite in Italia, nettamente inferiori, a suo dire, fatta salva qualche eccezione, a quelle pubblicate in Inghilterra e in Germania⁶⁸), sulla scia degli studi di Messer, Rimmel e Cornelius, suggerisce l’ipotesi una interpretazione “realistica” e “oggettivista” di Kant: contiene, infatti, a suo dire, un semplice preconcetto l’affermazione kantiana secondo cui non si può pensare il fenomeno senza il *noumeno*, «perché altrimenti vi sarebbe un apparire senza l’alcunché che appare». Per questa ragione, «niente esclude che nel fenomeno sia il *fenomeno stesso* che apparisce», che quindi, la cosa in sé, liberata dai malintesi e dagli equivoci, sia quello che Kant designa come fenomeno e che questo in quanto «legge dell’essere» sia ciò che esiste indipendentemente dalla scienza⁶⁹.

⁶⁶ U. Segre, *Giuseppe Rensi*, «Pietre», I, 5, luglio 1926, p. 149.

⁶⁷ E. Alpino, *La collaborazione di Giuseppe Rensi alla rivista «Pietre»*, in Aa. Vv., *Giuseppe Rensi: Atti della giornata rensiana: 30 aprile 1966*, a cura di F. M. Sciacca, Milano, Marzorati, 1967, p. 27.

⁶⁸ Cfr. G. Rensi, *Classici*, «Pietre», III, 4, 10 marzo 1928, p. 2.

⁶⁹ G. Rensi, *Letteratura tedesca contemporanea. I*, «Pietre», II, 2, febbraio 1927, pp. 34-38.

Il severo rigore di Rensi, che si traduce in una prosa estremamente asciutta e chiara, punta il suo sguardo anche sulla «teoria dei valori», passando in rassegna, tra gli altri, gli studi di Scheler e, soprattutto, di Hartmann, il quale parte dalla fenomenologia husserliana per applicare alla morale la «concezione realista» e rivendicare «la realtà d'un "regno dei valori morali" per sé esistenti», di cui quattro sono i fondamentali: «la bontà, la nobiltà, la pienezza (intesa come tendenza all'«allargamento in tutti sensi della molteplicità dei valori»), la purità». Ma, è particolarmente interessante la premessa di Rensi, caratterizzata da un tono sferzante e non privo di punte di sarcasmo nei confronti dei costumi del tempo, dominati dall'arrivismo e dall'ansia del successo:

Veniamo alla teoria dei valori. Cosa curiosa, essa riprende. Curiosa, dico, perché è singolare che, in un momento in cui, nella vita reale, valori spirituali, dignità di coscienza, senso di personalità, contano per buona parte della gente meno che nulla e sono allegramente sacrificati all'arrivismo, al successo, agli onori, ai quattrini, proprio in tal momento la trattazione dottrinale dei valori dilaghi. Ma, forse, a pensarci su, non del tutto curiosa. Ogni epoca insiste maggiormente con la teoria su ciò di cui sente sopra tutto di mancare in pratica. Per una ragione analoga, forse, avviene che non mai tanto si parli di «disinteresse da asceti» come quando non si pensa che ad arraffare e a sfruttare. Comunque, constatiamo la cosa com'è. La teoria dei valori riprende⁷⁰.

L'orientamento del pensiero di Rensi, il suo scetticismo tragico, emergono chiaramente da una sua recensione del libro, uscito in Russia nel 1923, *Nuovo Medioevo* di Nikolaj Berdjajev – diagnosi della crisi della civiltà moderna, resa esplosiva dalla situazione spirituale europea all'indomani della grande guerra e della rivoluzione bolscevica, una crisi radicale perché rivelatrice della “fine del Rinascimento”⁷¹ – molto diffuso all'epoca e ritenuto dal filosofo strumento molto utile per la comprensione della attuale fase storica.

Si legga questo passo in cui si può notare una chiara simpatia del filosofo veronese nei confronti del pensatore russo, al quale peraltro, assegna l'appellativo di “profeta”:

Stiamo per entrare, anzi siamo già entrati in un nuovo Medioevo [...], in un'epoca crepuscolare, notturna, dove il chiaro razionalismo si dissipa e si dissolve a favore dell'irrazionale o del soprazionale, dello sforzo mistico e religioso per afferrare le radici del reale; dell'occultismo, delle magie. Tutte le categorie della storia «moderna», parlamentarismo, costituzionalismo, democrazia, sono irrimediabilmente morte, uccise dalla immane crisi della guerra, ed è vano sperare di farle rinascere. La rivoluzione che da quella crisi è sorta, se attesta la morte di tali categorie, se ha

⁷⁰ Id., *Letteratura tedesca contemporanea*. II, «Pietre», II, 3, marzo 1927, pp. 66-67.

⁷¹ N. Berdjajev, *Nuovo Medioevo* [1923], Roma, Fazi Editore, 2001.

nel seppellirle adempiuta la sua funzione storica, non ha ancora risolto il problema di foggare i nuovi istituti che l'evo nuovo, il nuovo medioevo richiede. Questa rivoluzione si è diretta alla conquista della potenza materiale, dei beni del mondo [...]. Essa è imperialistica all'esterno e all'interno, in sostanza «confessionale». Vuol rifare l'unità, ma la rifà con la violenza e col sangue. [...]. E l'epoca attuale è posta appunto davanti a questo dilemma: o fratellanza in Cristo o unità nel nome dell'Anticristo. Fratellanza in Cristo significa prevalenza assoluta della vita spirituale sulla vita politica, fine della brama diretta ai beni e alla potenza materiale che il capitalismo e il socialismo hanno del pari sfrenata, ritorno in qualche misura alla visuale ascetica di vita del precedente Medioevo⁷².

IV. La tensione morale gobettiana con il rifiuto netto del compromesso e l'avversione a qualsiasi forma di paternalismo, alimenta un vivace dibattito intorno al concetto di democrazia, che si sviluppa sulle pagine di «Pietre» in seguito al contributo di un giovane collaboratore cattolico, Gino Cecchi, che con un intento dichiaratamente polemico, rivendica «il pensiero genuinamente democratico della Chiesa cattolica» – intendendo per “democrazia” quella «dottrina» e quell'«atteggiamento sociale», in virtù dei quali si riconosce al popolo «la sovranità politica, che esso poi, date le condizioni moralmente e socialmente egoistiche del mondo (e soltanto per queste), volgerà prevalentemente (e non esclusivamente) a vantaggio delle classi inferiori per difenderle e sostenerle contro eventuali, (e purtroppo frequenti), soprusi delle classi superiori»⁷³.

Secondo la dottrina cattolica – nota Cecchi – il governante riceve l'investitura divina «mediatamente», dal momento che la vera sovranità è insita nella nazione, che affida l'onore e l'onere del governo all'esponente di sua fiducia con la costruzione di una società in cui ogni cittadino ha una funzione sociale e morale. Invece, il protestantesimo luterano afferma al contempo, «la libertà dell'intelletto» e «la determinazione (o predestinazione) della volontà», sviluppando così un individualismo che rompe qualsivoglia legame di fratellanza e innalza ogni singolo a giudice di se stesso. E se nel mondo protestante moderno l'anarchia si è manifestata – a detta di Cecchi – solo in campo intellettuale e non in quello politico-morale, questo è avvenuto solo grazie alla «forte tradizione di venti secoli di insegnamento cristiano» e all'«istintivo senso di conservazione che è insito nell'umanità»⁷⁴.

Dagnino ribatte osservando come il concetto di “democrazia” trae la sua origine dalla «coscienza dei popoli», dalla «volontà dei cittadini»; nasce cioè, dal basso, laddove lo spirito paternalistico della chiesa cattolica, sviluppandosi dall'alto, è per sua natura antidemocratico. Alla mancanza di questa “coscienza”

⁷² G. Rensi, *Due profeti russi*, «Pietre», II, 5, maggio 1927, p. 170.

⁷³ G. Cecchi, *Le origini della democrazia*, «Pietre», I, 4, 20 giugno 1926, p. 98.

⁷⁴ *Ivi*, p. 101.

in Italia in seguito al fallimento – secondo la nota tesi gobettiana – della riforma, da cui la democrazia moderna trae i suoi germi e le sue premesse, può avviare il socialismo, diretta filiazione dell’etica protestante⁷⁵. Invece, Antolini sostiene il carattere tutto intellettuale del concetto di democrazia, che ha le sue origini nel secolo XVIII con le idee-guida della «filosofia dei Lumi» e dell’«Enciclopedismo»:

E del resto chi può sostenere la *filosofia dei Lumi* e l’Enciclopedismo al di fuori della decadenza e della morte del regime feudale, ormai incapace di soddisfare le necessità etiche e fisiologiche della popolazione?

Ecco il periodo in cui la democrazia, la vera democrazia, nasce e si afferma, non più forma di governo senza un substrato corrispondente, come fu prima di Cristo, ma organizzazione del vivere umano perfezionata e perfettibile e quindi variabile: perfezionamento che si svolge e che si attua velocemente nel campo della produzione in cui agiscono le classi liberatesi nel 1789, e che cerca ancora il suo logico sbocco nel campo della distribuzione, che dovrà anch’esso essere reso perfezionato e perfettibile⁷⁶.

Lelio Basso partecipa al dibattito ripubblicando parzialmente un suo articolo, apparso sulle colonne di «Rivoluzione liberale» del settembre 1925, dal titolo *La crisi della democrazia*. Si tratta di un testo incentrato sulle differenze, non solo terminologiche, tra liberalismo e democrazia e sull’attualità del socialismo, la cui conclusione – non pubblicata su «Pietre» – è una lettura della dittatura reazionaria fascista come il tentativo di arrestare, declinando il regime democratico in «regime di conservazione», quella «crisi della democrazia», «alla cui soluzione in senso socialista i partiti proletari debbono sin d’ora accingersi»,⁷⁷.

Basso con questo scritto intende fare chiarezza sulle parole “liberalismo”, “democrazia” e “socialismo”, da lui ritenute tre momenti distinti di un processo dialettico. Secondo lo studioso, il pensiero liberale e quello democratico traggono la loro origine dall’individualismo dei secoli XVII e XVIII, cioè dal momento in cui avviene la negazione di «quell’assolutismo medioevale, che lo sviluppo capitalistico col suo inesauribile bisogno di libertà e d’iniziativa, doveva necessariamente fugare». E questo in Inghilterra si traduce nell’affermazione dell’«indirizzo empirico», che ha in Locke il suo rappresentante più significativo e che si basa sulla «considerazione dell’individuo nei suoi concreti bisogni», e in Francia dell’«indirizzo razionalistico», dove la borghesia si era legata alle sorti dell’assolutismo, determinando così il perdurare accanto allo sviluppo capitalisti-

⁷⁵ Dagvir [V. Dagnino], *La polemica sulle origini della democrazia. La vera democrazia, la Riforma e l’Italia*, «Pietre», I, 6, settembre 1926, pp. 164-169.

⁷⁶ F. Antolini, *La polemica sulle origini della democrazia. Democrazia e pseudo-democrazia*, «Pietre», I, 5, 20 luglio 1926, pp. 134-135.

⁷⁷ Prometeo Filodemo [L. Basso], *La crisi della democrazia*, «Rivoluzione liberale», IV, 33, 20 settembre 1925, p. 134.

co di una monarchia medioevale con tutto il suo sistema di vincoli e privilegi, feudali e corporativi.

Ed ecco pertanto prevalere le tendenze razionalistiche, che alla società storica sostituiscono il regno della ragione, al bisogno concreto il diritto astratto, e perciò bandiscono la lotta e la concorrenza per assidere tutta l'Umanità sulla base di una felice concordia, quale sola può discendere da una illuminata applicazione delle leggi della Natura⁷⁸.

Le differenze tra l'indirizzo empirico e quello razionalista sono, secondo Basso, le stesse che intercorrono tra "indirizzo liberale" e "indirizzo democratico". Infatti, il liberalismo ha una sua matrice "empirica", dal momento che incita l'uomo a lottare per soddisfare i suoi concreti bisogni e a conquistare le condizioni più idonee allo sviluppo; ragion per cui «innalza la dignità dell'individuo sponandolo alla rivendicazione della libertà». La dottrina democratica, invece, sviluppata a partire da un retroterra razionalistico, tende a «ordinare la società su basi razionali, cioè su leggi astratte ed eterne», anche attraverso uno sforzo di semplificazione: basti pensare alle teorie di Condillac, La Mettrie, D'Holbach, D'Alembert e Voltaire, tutte concordi nell'osservare che l'«astuzia», l'«impostura», la «fellonia» costituiscono le basi dell'ordine sociale: «rovesciarle per sostituirvi i principi semplici e chiari della natura: ecco il compito della ragione illuminata». Si trattava naturalmente, nella lettura dell'intellettuale ligure, di un compito assolutamente antistoricista e quindi viziato fin dalle origini da una tara negativa. Infatti,

l'immenso lavoro di quest'epoca poggia tutto su queste basi: liberare la società e la vita da ogni impaccio artificiale e ridurle alle loro espressioni più semplici e naturali, scèvre da ogni sovrastruttura e da ogni accidentalità ingombrante; con ciò si negava ogni valore alle creazioni storiche e si faceva della vita una astrazione poggiante su principi così semplici che era possibile procedere da essi per via di deduzioni meramente logiche, quasi fossero teoremi matematici⁷⁹.

Ne derivava un'idea di Stato dove il bene del singolo si identifica con quello della collettività, cui provvede paternalisticamente il sovrano: il diritto e la libertà esistono per legge naturale ed è compito dello Stato tutelarli, smorzando «l'iniziativa individuale, il senso della lotta e il culto della dignità».

Con la Rivoluzione francese, conclude Basso,

⁷⁸ Prometeo Filodemo [L. Basso], *La polemica sull'origine della democrazia. Liberalismo = Democrazia = Socialismo*, «Pietre», I, 7, ottobre 1926, p. 194.

⁷⁹ *Ivi*, p. 196.

la democrazia apparve il regime più adatto ad assicurare le sorti della trionfante borghesia, che, avendo conquistato il potere ed essendo diventata classe dominante, doveva cercare il suo assetto statico. Assorbito in sé stessa il potere sovrano e annullato, di fatto il termine antagonista, l'antagonismo e la lotta scompariva necessariamente. La democrazia diventava dunque uno strumento di conservazione, e a ciò si prestava tutto l'apparato ideologico che aveva generato questa forma politica, in quanto esso si presentava come razionale ed eterno, cioè negatore della storia e conseguentemente delle trasformazioni sociali. E il paternalismo ch'esso racchiudeva (la ricerca del *bohneur commun* come fine dello Stato), e che difatti andò sempre più sviluppandosi nei regimi democratici, era l'arma migliore per l'addomesticamento delle masse⁸⁰.

La democrazia va intesa tuttavia, come l'antitesi di un processo dialettico che ha la sua tesi nel liberalismo e la sua sintesi nel socialismo. Oggi però – avverte Basso – la democrazia è in crisi:

È in crisi il cittadino, travagliato dal dissidio insanabile, acutamente notato da Marx, fra la sua doppia personalità di cittadino e di membro della società borghese: per vivere, esso deve negarsi come cittadino *tout court*, ed affermarsi nei Sindacati di classe. È in crisi il parlamentarismo, consacrante la sovranità di un mitico cittadino-elettore, che più non riesce ad abbracciare la complessa vita sociale, ogn'or più ricca di differenze e contrasti ed ogn'or più riluttante a lasciarsi inquadrare nelle forme di un egualitarismo quanto mai astratto. Ma questa crisi non data da oggi, e ai tardi denunziatori di essa non abbiamo che da ricordare la robusta critica di Marx⁸¹.

Il filosofo tedesco, opponendosi alla vuota proclamazione della Libertà, ha avuto il merito di dimostrare che il proletario è libero «solo nella propria classe lottante per la propria emancipazione», distruggendo le basi del moderno ordinamento giuridico. E lo Stato non si può sottrarre a questa critica possente:

se la storia è una lotta di classi senza entità trascendenti, anche lo Stato deve apparire un momento dialettico di questa lotta. Non più realtà sovrastante gli individui in materia tirannica; lo Stato diventa una creazione degli uomini, cioè l'ordinamento giuridico degli interessi della classe dominante. Così inteso, esso si dissolve nel Governo, perdendo ogni suo magico potere: teoria, come ognuno vede, assai liberale, e Marx fu difatti continuatore dello spirito liberale. Su questa base egli compie “la critica di tutto ciò che esiste”, secondo la sua frase decisa; la società intiera ne è investita⁸².

⁸⁰ *Ivi*, p. 199.

⁸¹ Prometeo Filodemo [L. Basso], *La crisi della democrazia*, cit., p. 134.

⁸² *Ibidem*.

Per questo, la crisi della democrazia non può che trovare per Basso la sua risoluzione solo in senso socialista. Infatti, il fascismo, che egli definisce «ondata reazionaria», non è altro che un tentativo di bloccare questo processo critico e difendere il regime democratico in quanto regime di conservazione, dal momento che non si oppone «alla democrazia in sé», ma al fatto che questa non riesca ad arrestare la diffusione di quei «germi», destinati a condurla inesorabilmente al dissolvimento.

Integrando questo scritto nell'ambito dell'intero percorso intellettuale di Basso, si può affermare che nella lettura dell'ex-collaboratore di «Rivoluzione Liberale», il primo dopoguerra rappresenta il momento di cesura storica del Novecento, una rivoluzione di azioni, costumi, pensieri, che non ha paragoni neppure con la seconda guerra mondiale e la Resistenza. E, in effetti, la scelta del socialismo, il rigetto dell'Italia giolittiana, la spinta al rinnovamento spirituale, appaiono il terreno comune di una generazione pronta a dividersi poi sugli esiti concreti. Questa radicalità è per Basso, «l'affermazione della libertà, come esigenza spirituale, compiuta dal proletariato. È una volontà di palingenesi che si leva contro la società borghese»⁸³. Altri sceglieranno altrove la soluzione a questa crisi. In ogni caso, è certo che oggi la storiografia è concorde nel ritornare a quel primo dopoguerra come *locus* di uno sconvolgimento europeo e mondiale di cui ancora si avvertono gli esiti, come il momento che ha segnato le biografie di masse di giovani e dunque, di una generazione già mobilitata dalla guerra. E questa consapevolezza, cioè che il fascismo fosse comunque una risposta – la risposta reazionaria, certo – a quella crisi, che Basso porterà con sé anche negli anni successivi, al rientro dal confino e dal carcere con l'avvio della lotta di resistenza su premesse spesso distanti da quelle dei fuorusciti, da lui considerati dei “continuisti”⁸⁴.

In: «Critica letteraria», n. 134 (2007), pp. 137-164.

⁸³ Prometeo Filodemo [L. Basso], *Le fonti della libertà*, «Rivoluzione liberale», IV, 20, 17 maggio 1925, p. 81

⁸⁴ Per una puntuale analisi degli scritti di Lelio Basso negli anni Venti, cfr. l'introduzione di M. Salvati a L. Basso, *Scritti scelti. Frammenti di un percorso politico e intellettuale (1903-1978)*, a cura di M. Salvati e C. Giorgi, Roma, Carocci, 2003.

Per gli scritti di Basso e la relativa bibliografia critica si rinvia all'eccellente ed esaustivo sito web www.leliobasso.it.