

Cap. III

Il problema dell'identità del Mezzogiorno

Sez. I *Sud: il complesso di Proteo*¹

Ha scritto Raffaele La Capria, a proposito di un impietoso ritratto dei collaboratori di “Sud” (una rivista pubblicata a Napoli negli anni dell'immediato dopoguerra), fatto da Anna Maria Ortese in *Il mare non bagna Napoli*: “... in questo capitolo *Il silenzio della ragione* è come sottinteso una specie di processo kafkiano (nei confronti di tutti i suoi amici di “Sud”), dove la colpa è anch'essa kafkiana, perché irreparabile, perché totale, perché masochisticamente riconosciuta perfino dai presunti colpevoli. Di questa colpa, insomma, *sono tutti convinti*, e questo forse spiega perché l'inconsueto abuso dell'altrui privatezza compiuto dalla Ortese ne *Il mare* sia stato lasciato passare con tanta disinvoltura, da noi suoi amici imputati di “silenzio della ragione”, e da tutti i vari critici, uomini di cultura, lettori, che giustamente ammirano questo libro. (... ..) E mi domando cosa sarebbe accaduto se, mettiamo, l'abuso commesso nei confronti di Compagnone e di Rea fosse stato commesso nei confronti di Vittorini e di Pavese. Non si sarebbe discusso della cosa? O si sarebbe fatto finta di niente? Io credo che tutti gli addetti ai lavori sarebbero insorti e avrebbero toccato, chi più chi meno, questo punto. Ma ne *Il mare* l'abuso colpiva due scrittori napoletani già pregiudizialmente destinati nell'opinione dell'establishment letterario ad essere per lo meno ‘caratteristici’. E che aveva fatto la Ortese? Aveva solo resa più spietata e letterariamente più pregevole la caratterizzazione.”² Dietro l'atteggiamento dell'establishment letterario, sotto l'indifferenza con cui era stato accolto un modo di procedere almeno insolito nei confronti di alcuni scrittori (e che per altri scrittori non sarebbe stato accettato), v'era, dunque, un pregiudizio.

Esiste un'espressione latinoamericana, “fracasomania” (complesso del fallimento), che viene talvolta riferita, nella letteratura sui paesi economicamente in ritardo (come quelli latinoamericani), alla deformante percezione del mutamento, specie da parte degli intellettuali, come uno degli ostacoli al mutamento stesso. Una delle espressioni di questo atteggiamento è la frequente osservazione, in casi del genere, “qui non cambia mai nulla”, da parte dei diretti interessati (e da parte degli osservatori esterni), cui si accompagnano, ora la rassegnazione fatalistica, ora l'idea che un vero cambiamento non possa che essere “rivoluzionario”, vale a dire tale da coinvolgere simultaneamente e radicalmente tutto “ciò che non va”(e si tratta, talvolta, di ciò che è stato colto attraverso impressioni superficiali). Mi pare quasi inutile dire che pregiudizi esterni, auto-pregiudizio e “complesso del fallimento” sono connessi e proce-

¹ Proteo è il dio marino, secondo l'Odissea, che trasformava il suo aspetto (in animale, acqua, fuoco, alberi). Dà il nome al terzo capitolo dell'*Ulisse* di Joyce, dove il pensiero delle “trasformazioni” è sostenuto da esempi di “mortificazioni” del linguaggio e da movimenti di marea; l'*Ulisse* con altre opere di Joyce ha offerto vari spunti per questo capitolo, il cui nucleo è il senso del rapporto fra finito e infinito, riconoscibile da Tommaso d'Aquino a Bruno, Vico e oltre, nella storia del Mezzogiorno, ma anche tendente, come nel caso di Proteo, a sfuggire le richieste degli uomini (o del tempo). Del “complesso di Proteo” meridionale, inteso questo senso, si è già dato un esempio (cap. II, Sez. III) ed altri se ne daranno.

² R. La Capria, *Napolitan Graffiti*, Come eravamo, 1998, pp. 120-121.

dono insieme; bisogna provare a interpretare *Il mare non bagna Napoli*, l'esperienza di "Sud", e le ripercussioni che da tutto questo sono derivate, in questa luce.

Ortese scrisse nel 1980, a proposito di *Il mare non bagna Napoli*, "che trattava (...) della condizione meridionale dopo la guerra, scoperta dal dopoguerra, ma, in realtà, proveniente da lontano. Nientemeno (secondo me) dal culto della natura, che io attribuivo ai napoletani. Che ingenuità. Ora rifiuto questa tesi, o per lo meno la sua esposizione."³ E ancora, sempre nell'80: "... Avevo parlato di un male di Napoli come di un male italiano, consistente nell'elevare una categoria inesistente, il 'naturale', a modello di vita ..."⁴ Per Ortese era stata la soggezione della ragione alla "natura", dunque, l'origine dei mali di Napoli, al tempo in cui il libro era stato scritto. A Napoli e – si presume – in tutto il Sud, la ragione sarebbe soffocata dall'istinto. Ancora più tardi, Ortese disse di aver trasferito nel racconto l'odio che provava per la realtà a quel tempo, di aver riversato su Napoli il disagio che avevano lasciato in lei gli anni della guerra; parlò anche di nevrosi. Ma Ortese aveva affermato in *Il mare non bagna Napoli* che, con l'esperienza di "Sud", Napoli, *per la prima volta*, si era aperta alla cultura europea, a quella "scuola della Ragione che, altrove, aveva già purificato i paesi"⁵; e La Capria, nei suoi commenti, con la sua insistenza sulla *napoletanità*, col suo insistere sul valore delle polemiche di sinistra degli anni '50, con le sue oscillazioni fra estetismo e radicalismo, mostrava di condividere un giudizio che, data la peculiarità dell'arte di Ortese (arte visionaria), non poteva certo essere preso alla lettera.

La tesi di Anna Maria Ortese circa "il silenzio della ragione" che contrassegnerebbe Napoli era, in effetti, la stessa degli altri collaboratori di "Sud". Chi vada a riaprire i vecchi numeri di "Sud" si accorge che vi è un analogo pregiudizio, rivolto contro sé stessi; questo non si era sviluppato, dunque, come conseguenza delle reazioni al libro di Ortese, ma preesisteva: di nuovo c'era stato, col libro, ch'era stato applicato a quegli stessi collaboratori. Il racconto che diede origine alla polemica è affollato di battute, osservazioni, dichiarazioni, attribuite ai collaboratori di "Sud", circa l'impossibilità del cambiamento, quasi sull'inevitabilità che aspirazioni, innovazioni, fermenti fossero riassorbiti da una specie di "magma", capace di digerire tutto.

Non si sfugge all'impressione che la tendenza animata da "Sud" (e riemersa più che essere riesaminata in *Il silenzio della ragione* e nei commenti successivi di La Capria) assomigli all'inclinazione che è stata prima notata, a proposito di certi intellettuali dell'America latina di fronte ai problemi dello sviluppo.⁶ Per esempio, quando, a proposito della necessità di molti giovani "intellettuali" napoletani di trasferirsi in città del Nord o a Roma per l'assenza di occasioni di lavoro corrispondenti alle proprie capacità a Napoli, si sviluppò un dibattito, un giovane, ch'era uno degli animatori della redazione di "Sud", arrivò a sostenere che il vero problema era liberare l'Italia dall'opprimente cultura meridionale, tipica espressione del "feudalesimo", che avrebbe impedito ogni pensiero e moralità.⁷ La cultura non era, dunque, la *risorsa* di Napoli da cui ripartire (come avvenne per altri); ma il solo, vero ostacolo, perché non rientrava in un prefissato schema del mutamento. V'è, infatti, una percezione del mutamento, secondo cui esso non può che avvenire nelle forme "classiche" espresse da certi paesi-guida, facendo apparire irrilevante e perfino indegno d'attenzione il cambiamento effettivamente avvenuto, che potrebbe suggerire la strada di un miglioramento ulteriore.

³ *Corpo celeste*, 1997, p. 77.

⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁵ Per esempio, v. p. 100 di *Il mare non bagna Napoli*, ed. 1975.

⁶ Cfr. A. Hirschman, *Il sottosviluppo, il mutamento e gli ostacoli alla percezione del mutamento in Idem, Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo e altri saggi*, 1983.

⁷ G. Scognamiglio, *Dunque è l'esilio*, in "Sud", anno II, n. 2/6, VII-IX, p. 47.

La sola obiezione alla tesi del giovane fu, in effetti, che la presenza del partito comunista a Napoli e nel Sud, il contatto con gli operai che questo fatto consentiva, gli sviluppi che queste esperienze avrebbero potuto avere, davano il modo di non abolire la speranza. Il mutamento reale è un processo complesso e, per lo più, difficilmente riconoscibile. E capita che proprio gli intellettuali non sappiano riconoscerlo: “La ragione è chiara: a causa dello schiacciante prestigio dei paesi dominanti, il mutamento è largamente assimilato a quel particolare stile ‘gridato’ che tali paesi possono... permettersi. Ne segue che si nega completamente la realtà del mutamento finché, e a meno che, non assuma quella determinata forma – rivoluzione violenta, guerra civile, e così via – che la storia del mutamento nei paesi guida ha reso familiare.”⁸

Anche se, probabilmente, La Capria aveva pensato al senso di colpa che segue alle delusioni, e quindi al malessere che si era sviluppato fra i collaboratori di “Sud”, nella scia del fallimento di quell’iniziativa, si riconosceva che, in quel sentirsi colpevoli, interveniva pure l’auto-pregiudizio di chi è napoletano e meridionale nei confronti di ciò che è napoletano o meridionale (qualcosa di non troppo diverso dal *Judischer Selbsthass*, l’auto-odio ebraico, di cui si parlò a proposito di *Sesso e carattere* di Otto Weininger, lo scrittore ebreo viennese, che divenne teorico dell’antisemitismo prima di morire suicida).

I modelli occidentali e quello sovietico, più tardi quello cinese o cubano, vagamente intuiti, hanno offerto per molto tempo, a sinistra, il “paradigma” del cambiamento sociopolitico; spesso, questo “paradigma” è stato associato alla concezione “lineare” della storia, propria del marxismo, per cui esisterebbe una successione riconoscibile di stadi (una *legge* di movimento) che tutti i paesi hanno attraversato e devono (o dovrebbero) attraversare, tale da creare quasi un senso di colpa in chi si trova in uno stadio “arretrato”.

1

La tesi di Anna Maria Ortese era stata, dunque, che nel Sud la natura soffoca la ragione. Questo genere di giudizio, sia pure preceduto ora da un segno negativo ora da uno quasi positivo, fu comune anche ad altre posizioni affermatesi nel dopoguerra, e che di quella tesi costituirono, in effetti, lo sfondo. Vi fu, per esempio, una riscoperta populista della realtà contadina meridionale, mantenendosi in sintonia col partito comunista italiano, compiuta da vari nomi meridionali della cultura italiana del tempo come, fra gli altri, Luigi Russo, Giuseppe Cocchiara, Ernesto De Martino, Carlo Muscetta, Gabriele Pepe, Carlo Salinari.⁹

Il Pci stava conducendo un’aggressiva propaganda per rafforzare la propria presenza nel Mezzogiorno, anche attraverso l’“arruolamento” degli intellettuali del Mezzogiorno. Avveniva così, nel clima di disorientamento del dopoguerra, che figure di alto livello culturale, come esemplificano i nomi prima citati, finissero per cedere alla suggestione di certe influenze, in quanto queste erano sostenute da aggressività ideologica, da capacità organizzative e, inoltre, da un incalzante senso di superiorità.

Una critica quasi “ufficiale” comunista alla posizione di Ernesto De Martino permette d’intravedere quale fu l’atteggiamento di questo partito nei confronti della cultura meridionale comunista, a quel tempo. Si tratta del commento, pubblicato nella rivista comunista *Società* nel 1950, che un intellettuale “organico” del partito, Cesare Luporini, aveva fatto alla tesi di De Martino, secondo cui esisterebbe un mondo popolare subalterno estraneo alle correnti della storia. “Quello che De Martino chiama ‘mondo popolare subalterno’ non è qualcosa di indifferenziato; rispetto ad esso vi è una differenziazione fondamentale, essenziale, che è quella

⁸ A. Hirschman, *op. cit.*, p. 69.

⁹ G. Giarrizzo, *Intellettuali e contadini*, “Nord e Sud”, dicembre 1954, n. 1.

della classe operaia, prodotto nuovo, prodotto della civiltà e del progresso, e non della barbarie, la quale costituisce quella forza sociale che per la prima volta nella storia è in grado, liberando se stessa, di cancellare dalla faccia della terra ogni forma di schiavitù, di sfruttamento, di tirannia, e tutte le loro conseguenze culturali ... Non si tratta dunque di un'irruzione (il termine ha, per l'appunto, un sapore naturalistico), si tratta di una conquista guidata dalla parte più cosciente e avanzata ... le masse popolari non sono mai state fuori della storia. Ciò significherebbe immaginarle in un qualsiasi momento fuori del processo di produzione e riproduzione della vita materiale, cioè fuori dell'umanità associata, il che è manifestamente assurdo".¹⁰ Veniva opposta a De Martino la legge "lineare" di movimento fondata sulla classe operaia; e il passo riassume il modo in cui uno dei grandi partiti popolari, quello comunista, vedeva il rapporto fra Nord e Sud, dopo la caduta del fascismo e con la nascita dello Stato repubblicano. La mancanza di reazioni di De Martino, l'assenza di commenti da parte di altri, mostrano come pure per quest'altro gruppo di intellettuali meridionali valesse la disposizione che è stata prima abbozzata, a proposito dei collaboratori di "Sud" presentati severamente in *Il silenzio della ragione*.

Pure in questo secondo caso doveva trattarsi di una "colpa" di cui erano "tutti convinti" e di cui non era necessaria la dimostrazione. E l'episodio è d'aiuto per comprendere meglio come l'origine del senso di colpa fosse proprio il confronto con la storia "normale" o "ideale" o "paradigmatica" che si presumeva fosse rappresentata da determinati paesi (o regioni di un dato paese, nel caso dell'Italia). La "polarizzazione" come fenomeno della psicologia collettiva comporta che delle "cariche" affettive gravitino su certi punti o poli d'attrazione che sono tali non solo a causa della loro forza iniziale, ma anche come conseguenza della gravitazione stessa. Mentre erano anche, se non soprattutto, dei meridionali a dare un'apparente consistenza culturale all'idea (che richiamava almeno un po' i pregiudizi razzisti di cinquant'anni prima), secondo cui le popolazioni meridionali avrebbero rappresentato un mondo subalterno estraneo alla storia, la veemenza della risposta di "Società" faceva pensare a una reazione non soltanto ideologica ma regionale. Obiettando a De Martino che non esisteva un mondo popolare subalterno indifferenziato, ma che vi era una differenziazione essenziale dovuta alla classe operaia, "prodotto della civiltà e del progresso", guida "cosciente e avanzata" (e non "barbarie") che, "liberando se stessa", è in grado "di cancellare dalla faccia della terra ogni forma di schiavitù, di sfruttamento, di tirannia, e tutte le loro conseguenze culturali", si sottolineava non che vi fosse un errore nel giudicare immobile il "mondo popolare subalterno" al quale De Martino stava dedicando le sue ricerche, quello meridionale; ma che si doveva badare bene a non confondere la parte più avanzata della storia, la classe operaia (che in Italia si trovava soprattutto al Nord) con la "barbarie" (che, evidentemente, si trovava al Sud). Non è, dunque, eccessivo pensare che la "parte più cosciente e avanzata", o meglio l'élite che la rappresentava, costituisse un potere che, come si vedrà, poteva e doveva colonizzare, anche tenendola a bada, quell'altra parte riottosa e non inquadrata del mondo subalterno. Ben diversamente da quanto potesse essere immaginato dagli intellettuali meridionali che si avvicinavano al partito comunista, la versione del populismo marxista introdotta da quel partito era un'applicazione (teorica e pratica) dell'interpretazione "dualistica" della storia d'Italia.¹¹

Benché il quadro di riferimento fosse ovviamente quello dell'alleanza fra operai del Nord (dirigenti) e contadini del Sud (seguaci) creato dal sardo Gramsci, si avvertivano risonanze operaistiche e torinesi, più gobettiane che gramsciane. La reazione dell'intellettuale-funziionario alla posizione di un intellettuale meridionale come De Martino (il quale si era, ad ogni modo, inoltrato in una ricerca originale da cui ancora oggi si possono ricavare dei frutti), rivela che v'era un vasto background, politico e nazionale, sia pure variegato, dietro la tesi del

¹⁰ C. Luporini, *Società*, VI, 1950, p. 101, cit. da

¹¹ Questo punto è stato chiarito nei capitoli I e II.

“silenzio della ragione”. Mentre gli interessi sociali o etnologici sembravano avvicinare vari intellettuali del Sud alla realtà meridionale, accettare l’inquadramento offerto dal partito comunista e dalla sua influenza, significava sradicarsi dal proprio vero humus culturale, per aderire a tale background, ch’era nazionale, o meglio centro-settentrionale.

Un’ambiguo giudizio (o, meglio, pregiudizio) favorevole si poteva, poi, intravedere nella riscoperta populista del Sud compiuta anche da alcuni altri intellettuali, del Nord questi, per lo più cattolici come i collaboratori della rivista “Terza generazione”. Un saggio di Gianni Baget Bozzo offrì una “rivalutazione” della “civiltà contadina”, sulla scia di un famoso libro di Carlo Levi, in opposizione al risorgimento e alla modernità, ma anche al meridionalismo “classico”; e abbozzò pure un confronto fra le due circoscrizioni del Nord e del Sud (lasciando da parte l’Italia di mezzo). Questi intellettuali affermavano di cercare proprio nel Mezzogiorno le ragioni di una vocazione nazionale e, magari, di una missione, dinanzi al fatto che “la base risorgimentale dell’unità morale della nazione” si sarebbe “irrimediabilmente spezzata”.

Baget criticava l’interpretazione “lineare” del mutamento; osservava che l’assimilazione del Sud al Nord rispondeva a una tesi “esplicitamente formulata dall’illuminismo, e che lo storicismo ha semplicemente incluso nella propria visione dello sviluppo storico: cioè che la civiltà moderna sia la civiltà umana universale, che i suoi istituti siano espressione di una superiore razionalità e che quindi l’umanità non moderna sia necessariamente ordinata a riceverli e a imitarli”. I contadini meridionali erano presentati come una forza vergine, che aveva saputo conservare “l’abito etico della grande tradizione greca e cristiana”. Se non era sufficiente trovare la chiave di tale identità in una continuità e origine risalente addirittura alla cultura greca, rafforzata e sviluppata dalla tradizione cristiana e dalla Chiesa cattolica, messa a confronto con un diverso andamento della storia dell’Italia settentrionale e, in gran parte, centrale, vi era comunque qui uno spunto che motivava un’altra osservazione.

Baget notava che “... il rapporto delle zone europee di civiltà tradizionale e di quelle di civiltà moderna va posto in termini diversi da quelli oggi vigenti, in termini cioè che tengano conto che esse sono parti di un tutto, sostanzialmente, anche se potenzialmente organico, e che quindi il rapporto proprio tra di loro non può essere di assimilazione della prima alla seconda, ma deve invece essere un rapporto di vitale integrazione tra di esse.”¹² Se tutto questo era, a ben vedere, soltanto una variante più condiscendente della posizione che il Pci aveva opposto a De Martino, v’era qualche punto, però, in cui Baget si riferiva a una *specificità* meridionale, non riconoscibile solo attraverso i contadini, ma riguardante anche la società meridionale nel suo insieme; sembrava ammettere che quest’ultima ha una sua specificità positiva.¹³ E se era ovviamente una semplificazione insistere sulla “grande tradizione greca e cristiana che i contadini del Sud hanno conservato a prezzo della miseria”, l’accento a una “società meridionale [che] ha una sua storia autonoma, un suo significato particolare che la caratterizzano e la fanno profondamente civile”¹⁴ mostra che il confronto compiuto da Baget era, in effetti, uno dei pochissimi tentativi, sia pure maldestro, di autocritica settentrionale. Se il senso della socialità, di cui aveva scritto Baget, non poteva dirsi un prodotto autoctono dei contadini, ma conseguenza della coscienza delle istituzioni, del senso del valore primario del rapporto umano e civile su quello economico e naturale, il riferimento era appunto a quella “storia autonoma”, la cui interpretazione avrebbe chiarito le effettive peculiarità del *carattere sociale* meridionale. Una chiave, per interpretare questa storia autonoma, si può trovare proprio in una riflessione su alcuni gruppi culturali postbellici meridionali, di cui abbiamo cominciato

¹² Cit. in *op. cit.*, loc. cit.

¹³ V. G. Baget, *Il rinnovamento d’Italia comincia dai contadini del Sud*, in “Terza generazione”, anno II, luglio-agosto 1954.

¹⁴ *Ibidem*

a occuparci in questo capitolo; o, meglio, sul loro rapporto inconsapevole col passato meridionale.

2

Fra i molti lettori meridionali di James Joyce vi è forse chi non sa quanta importanza abbia avuto per lo scrittore irlandese una triade meridionale, anzi campana, quella costituita da Tommaso d'Aquino, Giordano Bruno e Giambattista Vico. Questo fatto, oltre a consentire di entrare subito nel vivo della "storia autonoma" del Mezzogiorno, cui si è accennato, dà anche il modo di riconsiderare la tesi del "silenzio della ragione" su uno sfondo più ampio; il richiamo si spiega, fra l'altro, per via di certe analogie fra l'esperienza del gruppo di "Sud" e la concezione artistica di Joyce. Per questo è opportuna una digressione a proposito di quest'ultimo autore. Joyce cercò, per la sua arte, la sanzione di Tommaso d'Aquino: "*Ad pulchritudinem tria requiruntur: integritas, consonantia, claritas*",¹⁵ tradotto dallo stesso Joyce (nei panni di Stephen Dedalus): "Tre sono le condizioni del bello: l'interezza, l'armonia e lo splendore". Un insieme, limitato e contenuto in sé, sullo sfondo incommensurabile dello spazio e del tempo che non è quest'immagine: questa è l'*integritas*. Si percepisce l'immagine complessa, multipla, divisibile, come un equilibrio di ciascuna parte coll'altra entro i limiti dell'insieme, sentendo il ritmo della sua struttura: questa è la *consonantia*. L'istante in cui la qualità della bellezza, il limpido splendore dell'immagine, viene percepito dalla mente che l'interezza e l'armonia hanno arrestato e affascinato, quell'istante è la stasi luminosa e muta del piacere estetico: questa è la *claritas*.¹⁶

Questa percezione, lo stato d'animo di quest'istante misterioso che Joyce cercò di descrivere paragonandolo a un carbone che si spegne e chiamò l'"incanto del cuore", apre la via a una visione momentanea e rivelatrice, a un'intuizione che sembra rendere manifesto il segreto ultimo delle cose: era questa per Joyce l'*epifania*, ricavata da una teoria estetica che si potrebbe definire (nelle parole di Stephen Dedalus) "un San Tommaso applicato"¹⁷. I *Dubliners* furono la realizzazione più compiuta di questa concezione artistica. In ciascuno degli episodi narrati nei quindici racconti, particolari apparentemente banali, minuzie che ingombrano la vita, sono il fuoco di esperienze "trascendenti". Per esempio, nei *Morti*, l'ultimo e il più lungo dei racconti, il particolare è il brano di una canzone; in *Contropartita* è una sequela di bevute; nel *Giorno dell'Edera* è un caminetto; in *Arabia* è il fascino che quel nome esercita su un ragazzo; in *Una madre* è il passo zoppicante del segretario di una società; in *Una piccola nube* sono gli "scuri occhi orientali" di una donna.

Il fatto stesso che, per la composizione dell'*Ulisse*, il primo spunto fosse venuto a Joyce dall'idea di unire la serie di racconti "dublinesi", apparentemente senza legame fra di loro, è sufficiente a chiarire che l'opera successiva e più ampia era ciò ch'era risultato da una collezione di *epifanie*: era ciò ch'era diventata la realtà, vista attraverso molte *epifanie*, per così dire, condensate. L'aspirazione nell'*Ulisse*, ch'era quella di far accadere molte cose nello stesso tempo come un modo per realizzare una concezione trascendentale dell'esperienza, trovava un sostegno nella dottrina di Giordano Bruno, un altro dei numi tutelari di Joyce, fin dai suoi primi scritti, quando proclamò l'isolamento dell'artista, appoggiandosi sull'autorità dell'eretico di Nola, citato con nome di battaglia irlandese, "the Nolan".¹⁸

¹⁵ S. Gilbert, *L'"Ulisse" di James Joyce*, in AA. VV., *Introduzione a Joyce*, 1967, p. 580.

¹⁶ J. Joyce, *Dedalus*, 1970, pp. 287-290, 292-294.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 290.

¹⁸ Levin, *op. cit.*, p. 338.

Nello sviluppo di Joyce, Bruno rappresentò l'universo "panteistico": giacché forma e sostanza (le categorie scolastiche) sono padre e madre, tutte le cose create sono il prodotto del demiurgo dell'intelletto e della matrice della necessità.¹⁹ L'artista rappresenta soltanto il tempo e il luogo presente, seguendo il metodo della natura, dei tempi e luoghi che passano, rapido fluire d'immagini.²⁰ Poiché per Joyce la sostanza o *quidditas* medievale non era un'astrazione ma era precisamente la percezione piena, la percezione *splendente* che apriva il varco verso la realtà, era la *claritas*, passaggio d'ingresso verso l'epifania; con l'*Ulisse* era l'isolamento pieno dell'immagine (di tante immagini) che rientrava nel flusso della vita, secondo una concezione che vedeva nel tutto cosmico la vera unica possibile unità. Il libro di Joyce, soprattutto nella prima parte, "riveste di panni variopinti le astrazioni di Bruno".²¹ La franchezza verbale, l'assoluta mancanza di reticenza nella rivelazione che i personaggi fanno di sé è pressappoco la stessa dell'autore dei *Dialoghi* e del *Candelaio*; ma è anche simile il rapporto del creatore con il suo tema, poiché i personaggi dell'*Ulisse* sbrigano le loro faccende, si muovono nei loro modesti o sordidi ambienti, come se agissero secondo una *lex eterna*, un'ineluttabile condizione della loro esistenza²², vale a dire in un "cosmo" bruniano. Nell'*Ulisse* e nella *Veglia di Finnegan* si trova, inoltre, applicata l'idea vichiana delle tre età, la divina, l'eroica, l'umana, l'idea della "storia ideale, eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni": "sciami di tempi e felici ritorni. Lo stesso di nuovo" ("*Teems of times and happy returns. The seim anew.*")²³ *Pia et pura bella* (l'espressione di Vico per le guerre sacre) diventa Plurabelle (Anna Livia) nella *Veglia*. L'eroe, Finnegan, si muove in "*vicous circles*" (circoli viscosi). Vico stesso, per un processo di nazionalizzazione tipico di Joyce, si ritrova in Irlanda per divenire l'eroe eponimo della strada sassosa che conduce a Dublino. "*The Vico road goes round and round to meet where terms begin*" (La via di Vico gira e rigira per ritrovarsi alle origini).²⁴

3

Si riconosce in numerosi componenti del gruppo di "Sud", per lo più senza influenza diretta di Joyce, la stessa inclinazione a credere che lo scrittore, come il mistico, deve essere particolarmente consapevole di certe manifestazioni, che, in mezzo alle banalità, trasformano un oggetto o un gesto nell'elemento di una visione e improvvisamente mostrano ciò che è davvero importante. "Per diventare realtà – cosa umana – natura e società devono essere ripensate. Anche l'uomo deve essere ripensato, altrimenti si perde nella natura, ritorna irreali."²⁵ Queste parole di Anna Maria Ortese offrono la chiave per comprendere l'equivoco sorto intorno al racconto *Il silenzio della ragione*, scelto come bandolo della complessa matassa da dipanare in questa sezione.

Il pensiero "ripensante" la "realtà", che si percepisce nel racconto, è quanto mai distante da convenzioni e convenienze, ed anche – inconsapevolmente – da quelle regole di correttezza su cui sono fondati i rapporti nella vita sociale. Questa stessa disposizione si nota negli scritti di "Sud", ai quali risalivano per la scrittrice gli ultimi, principali ricordi degli stessi collaboratori di "Sud" al tempo della stesura del suo libro di racconti. Il dibattito sulla "fuga" di vari giovani intellettuali meridionali verso le città del Nord, di cui si è detto, ispirò dei versi: "Io me ne

¹⁹ *Op. cit.*, p. 450.

²⁰ Gilbert, *op. cit.*, p. 598.

²¹ Levin, *op. cit.*, 450.

²² Gilbert, *op. cit.*, p. 580.

²³ Levin, *op. cit.*, p. 501.

²⁴ *Op. cit.*, p. 452.

²⁵ A. M. Ortese, Intervista (1977) in *L'iguana*, ed. 1986 (1965), p. 191.

vado per sempre da questa città / ove il mare è scomparso e la sua antica purezza”, che, evidentemente, furono all’origine del titolo del libro di racconti di Ortese. E in un poema, *Cristo sepolto*, si legge: “Noi siamo gli sputi / attaccati al muro della vita”²⁶. In una *Cronaca* scritta alcuni mesi dopo l’entrata degli Alleati in Napoli, si trova ancora: “Le barche marce si sfanno sulle scale, /un vecchio ragazzo le spezza con l’acchetta./ ride come un cane un lupo una civetta.”²⁷ O in un racconto: “E’ una di quelle giornate in cui tutto è predisposto per la pioggia – ma essa non cadrà.”²⁸

Dei fuggevoli stati d’animo devono essere registrati dallo scrittore e trasferiti nella singola parola rivelatrice dell’intera storia, nella rappresentazione del semplice gesto che denota una serie di rapporti. Sono ciò che Joyce chiamava, come si è detto, le “epifanie”, sole vere intermedie, per lo scrittore, fra l’isolamento degli individui e la realtà. Ciò appariva evidente anche in un saggio di Luigi Compagnone su Kafka: “... innocente è colui che brucia tutte le sue esperienze al di là di qualsiasi calcolo e compromesso: e qui s’intendono, naturalmente, esperienze intellettuali e morali; innocente è colui che rifiuta qualsiasi salvezza se questa debba risiedere in labili segni carismatici e in approssimative parvenze di cielo.” Era questo il carattere che veniva attribuito a Kafka, definito come la “più ricca voce poetica della letteratura europea nella prima metà del secolo. Voce pari soltanto a sé stessa nel gioco delle correnti letterarie” ed estranea al surrealismo, alla scrittura automatica e alle “avanguardie”, alle quali era spesso accostata.²⁹

In *Ferito a morte*, l’opera più riuscita di La Capria, è evidente l’accettazione consapevole dell’influenza dell’*Ulisse* di Joyce; questo romanzo di La Capria potrebbe anch’esso apparire, a chi sappia leggerlo, come una collezione di epifanie, se non fosse che queste sono respinte, per così dire, sullo sfondo, dalla caratterizzazione di tipi e stereotipi da parte dell’autore, spinta al punto da far credere a un lettore superficiale che il romanzo sia stato quasi un pretesto per presentare una passerella di macchiette.

Per riconoscere alcune di tali epifanie, si legga l’inizio del romanzo, lasciando da parte il monologo interiore di De Luca padre e anche il monologo interiore di De Luca figlio (Massimo), per concentrarsi sull’iridescenza lasciata dal sogno nel risveglio di quest’ultimo, e sull’immagine del gatto, per il primo³⁰. Della descrizione del giro in barca dei due fratelli De Luca con un loro amico, si tralascino le ironie su quest’ultimo e le descrizioni di dettaglio (la barca, l’arpione, la pesca subacquea e i particolari sui luoghi) e ci si concentri sul mare di per sé stesso, che è chiaramente una presenza simbolica, non diversamente che nei primi capitoli dell’*Ulisse* (ma senza influenze dirette e per motivi indipendenti). Il mare finisce per diventare nel seguito del romanzo la “natura” in un senso, per dir così, ortesiano, ma non è tale in questo che è uno dei primi capitoli di *Ferito a morte*.

Del lungo monologo interiore del fratello minore di Massimo (quest’ultimo è, con ogni evidenza, lo stesso La Capria) si trascurino le molte osservazioni comiche, la frequente autoironia e ci si soffermi su certi particolari: come, per esempio, la riflessione sulle “sfumature”, a proposito dei discorsi fra Massimo e il suo amico “impegnato” Gaetano (sul fatto che questi discorsi trovassero un punto d’incontro solo sulle “sfumature”). Delle tante descrizioni dell’ambiente di Massimo (i circoli, gli incontri da Middleton, le ragazze, le passeggiate, etc.) si trascurino i particolari che danno luogo a un’atmosfera volutamente grottesca, quasi non ci fosse stato altro da fare che sottolineare tic, pose e la comicità involontaria di un gruppo di

²⁶ G. Scognamiglio, *Due poesie per una città*, in “Sud”, n. 7, 20/6/1946, p. 5 e R. La Capria, *Cristo sepolto*, in “Sud”, n. 2, p. 3.

²⁷ L. Compagnone, *Napoli 1944, Cronaca*, in “Sud”, n. 3-4, 15/1/1946, p. 1.

²⁸ G. Patroni-Griffi, *Ritratto di giovane*, op. cit., p. 8.

²⁹ L. Compagnone, *Immagine di Franz Kafka*, op. cit., pp. 8-9.

³⁰ Ciò corrisponde esattamente all’entrata in scena di Leopold Bloom nel quarto capitolo dell’*Ulisse*.

debosciati privi perfino delle velleità che Ortese attribuiva ai personaggi (perché tali erano, nonostante i nomi e cognomi reali) del *Silenzio della ragione*; e si considerino soltanto certi dettagli quasi involontari che riguardano la luce, un movimento, un tratto fisico, lasciati cadere senza intenzione, e si tenga conto del ritmo, per così dire, di certe velleità o sbruffonate, attribuite a Sasà, Guidino Cacciapuoti, Ninì, papà De Luca, e così via. Bisogna, insomma, vincere le impressioni e le tentazioni verso le quali l'autore incoraggia il lettore, e quasi invertire il procedimento, collocando tipi e stereotipi sullo sfondo e le epifanie in primo piano, che è poi più esattamente il metodo di Joyce.³¹

Le "epifanie" trascendono l'esperienza, trascendono momentaneamente anche i limiti della posizione teorica o filosofica di uno scrittore, ma vengono annegate o annebiate, in questo caso, in un amalgama in cui si vuole che prevalga una certa caratterizzazione o tipizzazione, corrispondente a certi stereotipi. Il procedimento è invertito rispetto all'*Ulisse* di Joyce: in quest'opera, tutta la lunghissima parte in cui vediamo Bloom di scena costituisce la voluta volgarizzazione di simboli trascendenti, è l'abbassamento consapevole di esperienze intime che, secondo Joyce, non andavano comunicate direttamente; l'esperienza interiore di Joyce, quale si ricava, per esempio, dai monologhi di Stephen che riproducono quasi sempre episodi effettivi della vita dell'autore, era diluita in una serie di scene o scenette volgari (e al tempo in cui fu scritto il romanzo considerate molto sconvenienti), in una successione di apparenti banalità che avrebbero dovuto rendere il ritmo della vita quotidiana; allusioni critiche o polemiche a Dublino non mancavano, senza escludere il grottesco, ma senza mai venir meno alla struttura del romanzo, fondata sul simbolismo, diversamente che nel romanzo di La Capria, dove sembra, invece, che gli stereotipi siano la "realtà" e la struttura simbolica un accorgimento.

Una collezione di "epifanie" si avvicina molto a ciò che per Giordano Bruno era l'incontro tra forma e sostanza (le categorie scolastiche); l'intelletto si pone in relazione con la matrice della necessità (la natura); e la comprensione della storia non è che uno sviluppo di tutto questo. Si coglie qui una possibile chiave di quel rapporto fra *singolare* e *universale*, che è stato segnalato nel capitolo secondo (Sez. III) come un possibile passaggio d'ingresso all'"identità" meridionale: una chiave che dovrebbe far luce sul tema della scarsa comprensione di sé, che trova sbocco nell'autodenigrazione.

4

Può accadere che il senso dell'assoluto ch'è proprio dell'esperienza delle "epifanie" (che trapassa l'involucro delle convenzioni), per qualche ragione divenuto troppo compatto e "esterno", si trasformi in qualche altra cosa. Pure Joyce fu "ferito a morte", fu un esule per troppo amore, o almeno per troppo legame; in materia politica, non andò oltre l'ammirazione per gli eroi nazionali irlandesi Parnell e O' Connell, l'antipatia per l'egemonia inglese e un vago disagio per la condizione dell'Irlanda, che è meno di quanto si può riconoscere negli interessi politici di La Capria e di altri esponenti di "Sud". Colpisce, piuttosto, che in *Ferito a morte*, ciò che porterebbe alla vera espressione, cioè l'approfondimento dei simboli, è abbandonato a metà strada, mentre v'è una rinuncia preliminare a cercare di comunicare sentimenti superiori. E' come se il senso dell'assoluto, ispirato dalle "epifanie", producesse una massa monocroma, un semplice amalgama.

Il gruppo di stereotipi che creano dei tipi "caratteristici" costituisce la "categoria" cui ci si adegua: l'influenza dell'ideologia si risolve in una socialità a buon mercato, come se si accettasse l'illusione che basti l'approssimativo linguaggio dei giornali e della polemica politica

³¹ R. La Capria, *Ferito a morte*, ed. 1971, vari luoghi.

a consentire la comunicazione. La posizione di La Capria si può mettere anche meglio a fuoco, considerando certi suoi interventi polemici, da cui risulta un'idea molto "lineare" ed elementare del cambiamento, legata a una visione rudimentale della modernizzazione; per esempio, quest'uscita, che è degli anni '80: "una borghesia [quella meridionale] che ha generato un De Sanctis o un Croce, fu 'piccola' perché 'rinunciò preventivamente a quella che è la responsabilità di una grande borghesia, che deve essere imprenditoriale e intraprendente, e cioè deve impiegare il capitale, investendo nell'impresa, e deve di conseguenza sviluppare una cultura adeguata al progresso tecnologico e industriale".³² E lo sfondo di questa concezione è chiarito da quest'altra citazione, che serve pure a cogliere il senso della presa di posizione implicita in *Ferito a morte*: "E così mentre Parigi e Londra e New York andavano incontro ai Tempi Nuovi e alle Cose Mutate, Napoli diventava una grande capitale della decadenza abbandonata dalla storia, come Atene, Costantinopoli o Alessandria". Non v'è, insomma, una consapevolezza della funzione dello scrittore neppure lontanamente paragonabile a quella che ne aveva Joyce; i simboli non si fissano e non si connettono e si direbbe che ciò sia dovuto non a estraneità, ma a un eccesso di familiarità.

Non si può fare a meno di porre in relazione tutto questo con la filosofia della storia cui La Capria aveva aderito negli anni di "Sud", e che si ricava da un suo articolo sulla poesia inglese contemporanea, dove scriveva che i poeti inglesi degli anni '30 (Auden, Spender, Day Lewis, Thomas e altri) "hanno collaborato ad avviare il mondo verso una direzione progressiva, che è quella che porterà alla stabilizzazione di un nuovo tipo di società, più giusto dell'attuale (...) il nuovo linguaggio non lo parlerà un poeta che – idealisticamente – ci cadrà dal cielo un bel giorno, ma sarà possibile solo come lo spontaneo prodotto di una nuova società." Quale dovesse essere questa società era stato chiarito in un passaggio precedente dello stesso saggio; era il comunismo, visto come la concezione che "non crede possibile la salvezza dell'individuo senza quella del mondo. Sono l'una in funzione dell'altra e si completano." Era il comunismo come antitesi del cattolicesimo, il quale "fondandosi strettamente sulla virtù individuale, ammette la salvezza del singolo anche se tutto il mondo va in rovina, verso la schiavitù e l'abiezione."

Ed era l'attesa che si stabilisse "in tutto il mondo un nuovo equilibrio sociale ed una fede in nuovi valori, talmente forte da amalgamare la caoticità del presente in un tutto armonioso. Ed è naturale, dunque, che quando nel mondo in cui viviamo una sintesi è tentata da un punto di vista filosofico o artistico, questa non può che essere negativa, e cioè non può che riflettere quella disparità di elementi contrastanti che costituisce l'aspetto più evidente del mondo contemporaneo. Esempi: la filosofia esistenzialistica, l'«Ulisse» di Joyce, e – nella poesia – «The Waste Land» di Eliot."³³ Ma non è stata l'ideologia che ha soffocato l'ispirazione; è stata la "facilità", la dimestichezza con certi passaggi di cui non si era colta tutta l'importanza, forse perché compiuti agevolmente.

Il "complesso del fallimento" va posto in relazione pure con la circostanza che lo stesso scrittore (come si è detto nel primo paragrafo) ricordava a proposito de *Il mare non bagna Napoli*, e cioè col pregiudizio esterno. Tutto questo si è presentato come un fattore limitante, perché esauritisi i momenti in cui si manifesta la *claritas* (la realtà attraverso le epifanie), resta solo quanto si è riusciti ad elaborare intellettualmente, restano le difese del pensiero cosciente di sé, e i condizionamenti. Nella patria di Vico, di Antonio Labriola, di Benedetto Croce, la percezione del mutamento era diventata, dunque, adesione acritica a rappresentazioni del mutamento di origine esterna, era divenuta accettazione di pregiudizi alimentati da posizioni dominanti del tempo, era mito e illusione, proprio quando un rivolo della storia stava (come si vedrà) passando proprio *per* il Mezzogiorno. Era giusto pensare che occorresse un cambia-

³² *Idem, L'armonia perduta*, 1986, p. 133.

³³ R. La Capria, *Aspetti della poesia inglese contemporanea*, op. cit., pp. 3 e 5.

mento dei valori, che questo non può avvenire un po' per volta, ma comincia cambiando atteggiamento definitivamente, anche da un momento all'altro; e che, in questo senso, il cambiamento non può essere che rivoluzionario. Ma quest'ultima idea di rivoluzione non corrisponde all'idea semplicistica del cambiamento cui il gruppo di "Sud" aderì, e che si riconosce ancora nella posizione di La Capria, fino ai suoi sbocchi successivi.

5

Attraverso le "epifanie" si rivelavano, secondo Joyce, anche gli stadi remoti della storia di un popolo, nel senso chiarito da Vico. E fu Vico a suggerire che gli eroi nazionali non sono eroi preminenti, nati per caso fuori del proprio tempo, ma piuttosto l'incarnazione di tendenze presenti nei loro popoli considerati nell'insieme.³⁴ Può sembrare eccessivo rifarsi alla problematica di Tommaso centrata sulla ricerca di un punto di contatto fra la materia e lo spirito, fra le sostanze spirituali e quelle corporee, e, realizzata nel riconoscimento dell'individualità dell'esistenza, che ha posto o riproposto il problema degli universali. Tuttavia, è questa la traccia che seguiremo. Considerando i generi e le specie come sussistenze o essenze, Tommaso riproponeva il motivo aristotelico della *forma* che inerisce alle cose particolari, poiché il pensiero, trovando fuori di sé oggettivata la forma della natura ne dà una riproduzione soggettiva, attraverso una logica in cui le stesse forme preesistono separate e immateriali. "V'è un Primo, che per sua essenza è ente e buono, ed è quel che diciamo Dio"³⁵, un'eternità immobile che abbraccia in un presente extratemporale tutti i tempi. Esistono tre specie di scienze: la prima è di Dio, che è la stessa verità increata, causa di tutte le cose; la seconda della natura, che è la scienza che Dio ha infuso nelle cose con la creazione; la terza dell'uomo, la quale è "dopo le cose e dalle cose". Il microcosmo umano, dalla coscienza di sé come di una similitudine di tutte le cose, tenta di riprodurre in sé un'immagine compiuta dell'universo.³⁶ Il Bene è condizione e premessa della fruizione d'ogni bene; la dottrina dell'immortalità personale, ch'era alla radice delle difficoltà della dottrina dell'individuazione,³⁷ intesa per traslato, è semplicemente lo stato dell'uomo che si adegua all'armonia, che cerca la disciplina psichica attraverso l'adeguazione a un ordine universale di cui intravede le tracce.

Escludendo quel tanto di antropomorfismo che ancora v'era in Tommaso, la formulazione è molto vicina alla concezione bruniana di un universo infinito e immobile. Della concezione degli universali di Tommaso si ritrovano tracce nel fatto che il naturalismo rinascimentale, specie attraverso Campanella, Telesio e Bruno, che aveva sviluppato una nuova logica, molto diversa da quella scolastica, era stato tale da evitare l'associazione della scienza con l'universale del "per lo più" che (da Bacone in poi) prevalse di fronte a quello necessario (finendo per apparire come il vero universalismo). In Bruno vi è consapevolezza dei limiti della mente umana che non può concepire l'infinito, ma solo cercare di stabilire la propria posizione (cioè la propria limitazione) di fronte a esso; ma anche consapevolezza dell'universale necessario. Estendendo all'universo il principio copernicano, Bruno aveva riconosciuto l'esistenza di

³⁴ Gilbert, *op. cit.*, p. 614.

³⁵ G. De Ruggiero, *op. cit.*, p. 139.

³⁶ G. De Ruggiero, *La filosofia del cristianesimo*, III, 1967 (1920), cap. XVII. Ecco cosa ne scriveva Jaques Maritain, convertitosi al tomismo dopo la prima guerra mondiale: "Soltanto San Tommaso appare oggi il rappresentante per eccellenza della filosofia cristiana, e poiché soltanto lui ne contiene nei suoi principi tutta l'universalità, e tutta l'ampiezza, l'altezza e la profondità, soltanto lui può difenderla efficacemente dagli errori cui nessun palliativo potrebbe rimediare".

³⁷ Quest'ultima, riducendo l'anima a forma del corpo, comportava l'impossibilità della sua persistenza con la morte del corpo.

molti soli (corpi luminosi e ignei) e molte terre (corpi cristallini e acquei) nel cosmo, aveva considerato lo spazio infinito, senza centro né circonferenza, né alto né basso in senso assoluto, né destra né sinistra, perché tutte queste determinazioni sono comparative e relative, ma non sono proprie della sede degli infiniti mondi che lo popolano, o anche come una sfera infinita, il cui centro è in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo; ma non aveva assecondato l'idea che tutto ciò sia effettivamente contemplabile, evitando il senso di dissoluzione che ovviamente ne deriva.³⁸

Pure in Vico, l'idea di Dio, come essere supremo, fondamento della conoscenza e della morale, è ferma; “la pietà, la fede, la verità (...) sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio”.³⁹ Ciascuno dei tre periodi consecutivi, definiti da Vico come divino, eroico e umano, presenta le sue istituzioni caratteristiche (religione, matrimonio, riti funebri) e virtù corrispondenti (pietà, onore, dovere). Le inarticolate età remote danno origine alle forme leggendarie, poi alle forme storiche di espressione letteraria; il linguaggio geroglifico primitivo è seguito dal discorso metaforico e a grande distanza da uno stile epistolare e da un vernacolo profano.⁴⁰ Dall'individuazione come individualità dell'esistenza fino all'identificazione del giudizio logico col giudizio storico, passando attraverso la cosmologia bruniana, vi è qui una traccia da seguire per cercare di venire a capo dell'identità meridionale.

6

Già la semplice *espressione* può essere raggiunta soltanto con grande difficoltà. “[Vari] problemi – scrisse Anna Maria Ortese, poco prima della sua scomparsa – s’inserirono nel contesto della mia vita, che ben presto divennero un solo problema: l’espressione. (...) In certi momenti, ho creduto perfino che il mio solo problema fosse rimasta l’espressione”.⁴¹ L’espressione era una questione di grammatica, di sintassi e di composizione su cui si potevano ottenere dei consigli; ma era soprattutto conferimento di realtà: una vela, un uccello, una persona diventano *reali* in quanto espressi, manifestati, la materia della realtà essendo l’invisibile ma vivente pensiero, che muta e si distanzia ma non si perde⁴²: l'*invenzione* per giungere a questo impegna per tutta la vita.

Era una problematica estranea alle convinzioni ma anche alle convenzioni della classe colta meridionale degli anni della sua formazione; era, in un certo senso, lo strazio di chi, con la parola, vuole uscire da una solitudine ancestrale, non solo per altri ma anche per sé stessa; e ciò non incontrava comprensione anche nelle forme migliori dello storicismo, che diede per scontati vari passaggi necessari del pensiero nel suo costituirsi come il vero *reale*. D'altronde, pure l'*estasi* cui Ortese tendeva presentava problemi, specie sul versante dell'azione.

In una sua opera giovanile *La filosofia contemporanea*, pubblicata a ventiquattro anni, Guido De Ruggiero, un'altra delle personalità del Mezzogiorno di cui ci occuperemo, aspirava a una spiritualità, a un nuovo cristianesimo inteso “come la vita stessa di Dio che penetra al cuore della nostra vita e che c'informa fin nelle ultime profondità del nostro essere. Esser cristiano non significa perciò aggiungere a pensieri e ad atti naturali dei pensieri ed atti soprana-

³⁸ G. De Ruggiero, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, vol. II, pp. 359-388. La concezione della sfera infinita risaliva all'antichità ed era attribuita al mitico Ermes Trismegisto.

³⁹ G. B. Vico, *La scienza nuova seconda*, p. 545.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 451.

⁴¹ Ortese, *Corpo ...*, *op. cit.*, p. 55.

⁴² *Idem*, *Il porto di Toledo*, pp. 95-100.

turali, ma dare un carattere soprannaturale a tutti i propri pensieri e a tutti i propri atti. E' come un'elevazione di tutto il nostro essere a una nuova potenza."⁴³

Ma è poi una posizione tanto diversa da quella manifestata da Ortese in forma lirica, cioè come puro linguaggio? La Espressività era per la scrittrice “una parte, forse infinitesimale, della Espressività di Uno, attraverso cui non solo scrittori e artisti sommi (...) ma tutte le anime viventi (...) erano già immortalità, già continente, passato e futuro insieme.”⁴⁴ “... Mi parve sì questa vita tutta irreale (...), ma non irreale l'anima dell'uomo e dei viventi tutti; e perciò la Espressività scritta solo una testimonianza dell'uomo; ma, oltre e sopra di questa Espressività *come Testimonianza*, vive un'espressività totale o Continente dell'Essere, i cui periodi, le cui pagine e la stessa interpunzione, risultano formati dalla infinità di tutto quanto è vivente, e suoi moti e azioni, – che perciò non muore se non allo sguardo di altri sguardi fuggenti – in realtà resta. (...) Tale realtà è già cosa espressa, in quanto manifestata, è quindi realtà indistruttibile; la sua materia essendo unicamente l'invisibile pensiero, quando vedi questa materia o mondo, vedi questo vivente pensiero: che perciò, come i pensieri, muta e si distanzia, ma non si perde, e sempre altri pensieri produce. Dunque realtà, come cosa pensata, è moto di pensiero.”⁴⁵ Qui sembra di cogliere, coi rischi inerenti, quel senso dell'assoluto che scaturisce dall'esperienza delle epifanie, quando queste diventano continue, quando costituiscono una continuità compatta dovuta alla loro stessa condensazione; il vero problema era che Ortese e i suoi amici di “Sud” non sapevano, per inesperienza e irruenza giovanile, quanto questo modo di sentire dovesse proprio alla tradizione culturale meridionale, da cui pensavano di doversi emancipare.

Ad ogni modo, quanto poco abbia a che fare il problema dell'espressione di Ortese col senso della forma tradizionale in gran parte dell'Italia del Centro-Nord, fondato sulla prudenza e sulla consuetudine, si ricava da un suo giudizio sulla letteratura italiana. Escludendo “quei due o tre poeti grandissimi che tutti hanno letto, o di cui hanno sentito dire”, notava “una certa lentezza, rispetto ai pensieri che vorrebbe esprimere, posso vedervi soprattutto compiacimento e felicità, e un'adesione alla filosofia del *naturale*, che altrove non c'è. Infatti, nella musica e pittura italiana, questo *naturale* non appare, non sarebbe neppure pensabile: tutto è la *seconda* natura (del pensiero), è l'apparizione del pensiero, o di *un* pensiero. Nel letterario – nei generi letterari – questa *seconda* natura non c'è del tutto, o solo a immense distanze di tempo; c'è semplicemente il costume, la storia, la ragione pratica – un certo cinismo via via sempre meno consapevole, cioè irrimediabile, in aspetto di sentimento; c'è l'espressione del sensuale come poetica della natura (...) Incontri una mirabile invenzione, l'*Orlando*, ma il gioco, benché assai puro, vi domina. E questo è passeggiare sulle rive.” E ancora: “L'intelligenza in Italia – le classi colte e le meno colte – non alza mai gli occhi, generalmente, dal puro naturale. E non essendo questo, ormai, che una convenzione, un falso, una retorica di comodo, impugnato come religione o filosofia, si trascinano dietro, nel loro vivere spicciolo, alla giornata, senza supporto d'idee, intere generazioni. Le classi colte e le meno colte, che su questo naturale continuamente cadono, anche decadono.” I demeriti della “letteratura, del costume letterario, o semplicemente costume, italiano” riflettono il fatto che gli “italiani ragionano – sulla inconsistenza del reale – solo qualche volta; e vi ragionano in modo *non popolare*.” Il culto della

⁴³ De Ruggiero, *La filosofia ...*, *op. cit.*, p. 257. E' detto a proposito del pensiero del Blondel e del Laberthonnière, ma vi sono elementi sufficienti in quella e in altre opere successive di De Ruggiero per pensare che quella espressa nel testo fosse una sua convinzione personale.

⁴⁴ Ortese, *Corpo ...*, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 96-97. Si nota la corrispondenza (involontaria) con la dottrina dell'*akasa* ricordata nell'*Ulisse* di Joyce. Ogni pensiero, silenzioso o espresso, ha la sua propria immortalità, una registrazione akasika. Akasa significa in sanscrito Cielo; è il “cielo invisibile”, motore o veicolo dell'energia immateriale, oltre che il suo magazzino; è la teoria dell'indistruttibilità del pensiero e della sua derivazione dalla “infinita memoria della Natura”. Cfr. Gilbert, *op. cit.*, pp. 771- 772.

forma come gioco, il “naturale” come semplice logica dell’avere, del possesso, delle funzioni fisiologiche, l’esteriorità, l’apparenza, la materialità e il sussiego, qui appaiono mescolati in un unico gioco sociale. Formale e informale appaiono fusi, mentre abbiamo tenuto a separare nel secondo capitolo il misticismo proprio del culto della città (e, in sostanza, presente solo nel Nord e in parte del Centro) dall’instabile equilibrio del finito-infinito, che stiamo identificando come una caratteristica del Sud (lasciando in sospeso il problema di Roma e del Lazio, che costituiscono ancora un’altra realtà). Il senso dell’“infinito” si staccava da quello del “finito”, inteso come “naturale”, e creava una nuova “forma”.

Che questa sensibilità avesse a che fare con la “storia autonoma” del Mezzogiorno sfuggiva a Ortese (com’era sfuggito ai suoi amici), per vari motivi: vocazione romantica, polarizzazione su un Esterno, misticismo, insufficienti esperienze, gravitazione su una cultura, quella nazionale, che dà una rappresentazione distorta della tradizione culturale meridionale. Era significativo, e caratteristico della condizione meridionale, che ciò che non era altro che propria sensibilità, legata all’ambiente in cui si viveva, potesse essere riconosciuto e accettato solo attraverso il filtro offerto dai presunti apporti esterni e fatto proprio solo “scaraventandolo”, per così dire, contro la propria società.

7

Per esempio, la poetica gradualmente costruita di Ortese era quella ch’ella stessa, poco prima di morire, definì del “corpo celeste”, del sentirsi su un *oggetto* azzurro collocato nello spazio, proveniente da lontano, consacrato da un destino non molto dissimile da quello degli *oggetti* e corpi celesti tanto seguiti e ammirati; era intesa dalla scrittrice secondo una formula romantica, che lasciava in ombra la matrice meridionale di questo modo di sentire. Si è accennato al senso del cosmico in Bruno (v. § 7) . Confrontiamolo con queste immagini di Ortese: “L’Esterno! Lo Spazio, il Luogo dove questo piccolo tragico mondo si muove! Il Sole che lo illumina e scompare ogni sera, e al mattino riappare. Su tutta la Storia, il Sole. E poi la notte, con le sue stelle fisse! E la via Lattea che si muove ... Per dove? Fino a quando? Lo Spazio esterno, ecco il Luogo. Dirmi che sono nata in questo paese, in quell’altro, per me non ha senso. La mia patria (piccolissima a sua volta) è la Via Lattea, sperduta nel fuoco bianco di infinite altre Galassie. E queste non si vedono più, a volte. Vanno! Si allontanano! Così, se io dormo, o veglio, se sono infelice, o mi tormento, e grido contro qualcosa, ugualmente – ne sono certa –, ugualmente il mio treno viaggia, il mio carro senza nome, con ruote di luce senza nome, sale o discende sentieri spaventevoli. Io non li vedo, li sento! E non so, poi, se sono spaventevoli. (...) Un paese senza nome: l’uomo – e tutto il vasto universo – è questo.” Era così che la differenza fra Terra e Cielo scompariva: i corpi celesti non erano più soltanto tutti quegli *oggetti* che riempiono lo spazio intorno alla Terra e questa non era una palla scura terrosa, niente affatto aerea, ma era parte di quello spazio, secondo una cosmogonia quasi corrispondente ai risultati della fisica e dell’astronomia contemporanee.⁴⁶

Era questo lo sfondo del suo lirismo. “... Appena sto calma, ecco, anche questi sentieri sono l’essere stesso, materno e paterno; sono la pace. Mi sento figlia di chi non vedo. Ma non sempre sono calma. L’inquietudine è questo: ricercare, senza tregua, il nome che avevi, e il nome del Luogo in sé.”⁴⁷ A parte gli accenti pascaliani (non molti)⁴⁸, v’è la stessa idea bruniana di una “unità” o sfera infinita, nel suo insieme immobile ma animata nelle sue singole parti, col centro in ogni dove e la circonferenza in nessun luogo. Non vedendo un nesso fra il

⁴⁶ Ortese, *Corpo ...*, *op. cit.*, pp. 9-10 e 114-115.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁸ Vi si coglie un’eco di un celebre passo di Pascal. Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, 1962, p. 86.

proprio bisogno d'assoluto e la propria meridionalità, Ortese cercava conferme alla sua vocazione in poeti e prosatori come Milton, Melville, Hawthorne, Poe e in altri autori soprattutto inglesi e nordamericani.

Essa esprimeva, invece, l'altro corno del dilemma meridionale che abbiamo esposto nella terza sezione del capitolo secondo. V'è una tensione, come si è accennato, fra senso dell'infinito e senso del finito, nella *personalità di base* meridionale, che difficilmente trova un equilibrio; abbiamo considerato piuttosto dettagliatamente (sez. III) come, in un caso specifico, questa tensione abbia trovato sbocco in una dialettica dell'informe, in un ambito particolare, quello storico, dove abbiamo riscontrato una sorta di sbocco materiale per il bisogno d'assoluto. Può darsi che il caso considerato sia rappresentativo, valga a segnalare una tendenza di fondo.

La categoria del "naturale" di Ortese, poi estesa a tutta l'Italia, aveva avuto, probabilmente, origine dalla sua esperienza napoletana o, meglio, dal ritorno nella città, verso la fine degli anni '40, dopo un periodo abbastanza lungo trascorso in altre città italiane, soprattutto del Nord, che doveva aver lasciato il segno, visto che nei primi suoi libri, scritti a Napoli, non era traccia del genere di giudizi finora riferiti. E, poiché il giudizio sul "naturale" ritorna in un'intervista del 1974 (da cui sono tratti i passi sulla letteratura italiana riportati nel paragrafo precedente) esteso con qualche modifica a tutta l'Italia, bisogna pensare che vera ritrattazione non v'era stata ma dilatazione di una valutazione di cui Napoli avrebbe offerto il prototipo. La diluizione del senso dell'assoluto nell'informe può dare quest'impressione, la risoluzione dell'infinito in un magma più o meno dialettico (come nel caso visto nel secondo capitolo) giustifica questa reazione, come pure lo storicismo inteso quale giustificazione del fatto compiuto e l'elevazione della categoria del successo a principale criterio di valutazione degli avvenimenti.

Ma se, perfino nel caso esaminato nel secondo capitolo, si è dovuto concludere che si è trattato della degenerazione di un'ispirazione fundamentalmente diversa, che è stato in gioco il fallito equilibrio tra la logica del finito e il senso dell'assoluto; se questo è apparso vero perfino in un caso in cui il "naturale", per così dire, si è potuto toccare con mano, allora bisogna ammettere che il problema è più complesso e richiede una linea d'indagine che è giusto mantenere nel solco già tracciato nei primi due capitoli. Se, per esempio, al tempo del ritorno a Napoli di Anna Maria Ortese, era stato il *misticismo* urbano delle città del Nord (nel senso precisato nel secondo capitolo) il termine di confronto che le aveva fatto vedere in Napoli la più tipica espressione del "naturale", allora si era trattato di un equivoco, poiché quel *misticismo* urbano non aveva e non ha nulla a che fare con il vero assoluto; e le sue osservazioni circa il "naturale" come categoria riconoscibile lungo tutto il percorso della letteratura italiana (sole eccezioni, o quasi, essendo per la scrittrice Dante, Manzoni e Leopardi) mostrano con chiarezza che, nel 1974, ne era consapevole.

Per certo, resta, ad ogni modo, il fatto che la vocazione dell'Ortese presentava radici strettamente meridionali almeno tanto quanto quelle degli scrittori messi a nudo nel racconto, *Il silenzio della ragione*, come ho cercato di dimostrare (§§ 4-7).

Gli studi di storia della filosofia di Guido De Ruggiero, pur senza sottolinearla, hanno messo in luce una continuità, nella cultura meridionale, consistente nell'unire o cercare un nesso fra gli opposti termini finito-infinito, in forme diverse nei differenti periodi. Va riconosciuta come una peculiarità della tradizione meridionale, fino al progresso rappresentato dal trinciamento d'individuazione degli universali attraverso il giudizio storico, identificato come il vero giudizio logico, che va da Vico a Croce. In questo rapporto finito-infinito, in questa relazione,

intuita ma non dominata, e spesso degenerante, v'è forse la chiave della specificità meridionale, di quella "storia autonoma" ch'è tanto difficile mettere a fuoco, specialmente se, invece, di rifarsi a ciò che è intelligibile, come il pensiero espresso in opere note, si compiono incursioni improvvisate nello studio del "sociale", ci si inoltra nell'applicazione di metodi naturalistici non ben compresi o ci si affida, come nel caso del populismo, a un sentimentalismo che può rivelare ben presto la propria vera natura (una natura consistente in ciò che Hannah Arendt chiamò una "tolleranza pervertita"). Nell'illusione di spiegare ciò che si può capire con ciò che è poco o nulla intelligibile (se non si dispone di un procedimento appropriato), si è trascurato, nell'interpretazione dell'identità meridionale, lo studio di importanti opere esistenti, attraverso le quali si poteva almeno giungere a riconoscere con cura delle idee, mentre si è preferito ricorrere a vaghe generalizzazioni naturalistiche, rese accettabili dai movimenti collettivi d'opinione, che con la vera intelligenza avevano poco a che fare. Per cogliere la "storia autonoma" che contraddistingue il Mezzogiorno, passaggi d'ingresso come quelli e-semplificati finora, risultano, quanto meno, più appropriati che non quelli rappresentati dall'autodenigrazione, dalla "legge" lineare di movimento della storia o dalla presunta applicazione di procedimenti etnologici.

E' chiaro che, se ho considerato certi presupposti italiani e meridionali di James Joyce, è stato per far notare come, mentre lo scrittore irlandese si era rifatto ad alcuni grandi pensatori meridionali per trovare un orientamento, vari scrittori o aspiranti scrittori meridionali, non solo nell'esperienza legata a "Sud", avevano visto in Joyce (e in altri autori analogamente "benedetti" dalla critica internazionale), il loro riferimento, senza accorgersi di quanto esisteva, per dir così, in casa propria; è stato anche per mostrare la convergenza dell'uno e degli altri, su temi come quelli delle epifanie, della storia, del flusso di vita: eredità storica inconsapevole, a causa di diverse vicende storiche, negli scrittori meridionali; conquista voluta e, per questo motivo, risultato più cosciente, nell'irlandese: ad ogni modo, conseguenza del particolare equilibrio tra finito e infinito, derivante dalla matrice comune. Un altro aspetto, anch'esso comune, è il possibile sbocco abortivo di un'esperienza così complessa, di cui ci si occuperà in altri capitoli di questo libro. Nel secondo capitolo, è stato considerato lo sbocco di un certo storicismo, nel Mezzogiorno; se ne è visto il degrado quando esso si è ridotto a una "dialettica", a una semplice tecnica di pensiero, qualcosa come una "spugna" intellettuale, un contenitore: questo, facilitando la connessione dei "fatti" più disparati, si riempie delle più varie informazioni e osservazioni, senza giungere a vere conclusioni. Si è associato questo degrado alla difficoltà di trovare un equilibrio tra *singolare* e *universale*, su cui occorrerà soffermarsi ora più a lungo.

Il pensiero cui si era riferita Ortese, quel pensiero che fa diventare realtà umana natura e società va precisato. E', più propriamente, la visione che si raggiunge negli stati mistici; negli stati detti dell'*unione* e del *rapimento*, non solo le sensazioni, ma anche l'intelletto e la memoria intesa come memoria razionale tacciono. In questo stato, il ripensamento della realtà viene operato attraverso una riduzione a ciò che consente la continuazione dello stato stesso; è uno stato indefinibile fisiologicamente o neurologicamente e psicologicamente analizzabile solo in negativo, come qualcosa che non è il pensiero discorsivo né il pensiero per coordinazione né quello per subordinazione ma una sorta di comunione del pensiero con sé stesso, cui qualche accenno diretto si trova solo in poche testimonianze dei mistici più importanti, come Teresa di Avila o Caterina da Siena. L'adesione ai propri stati di coscienza, il rispetto delle proprie visioni, può diventare per il mistico la vera moralità, anche la sola vera moralità. Può darsi, dunque, che, mentre scriveva *Il mare non bagna Napoli*, Ortese, considerando i suoi amici in una visione trascendente, pensasse che essi avrebbero capito, che anche altri avrebbero capito, trascurando del tutto il mondo qual è.

Del resto, queste disposizioni trovano una notevole corrispondenza nella posizione del già menzionato filosofo meridionale Guido De Ruggiero; per esempio: “la scienza (...) non è natura, ma esperienza della natura; non pensiero astratto, ma pensiero astraente”; “la filosofia non [deve] più considerarsi come una forma distinta e differenziata di esperienza, ma come lo spirito animatore di tutte le esperienze”;⁴⁹ “per storicismo s’intende generalmente un indirizzo di pensiero, che fa consistere la realtà in un processo spirituale dinamico, che nel suo corso realizza valori universali, in forme individualizzate, che mai si ripetono.”⁵⁰

Certo, Ortese non adoperava, e non avrebbe forse mai adoperato, l’espressione “processo spirituale dinamico”, che proviene dall’idealismo filosofico; né si occupava di epistemologia del lavoro scientifico. Tuttavia, l’idea che la rappresentazione della realtà sia un aspetto essenziale della realtà, anzi che, a ben vedere, soltanto ciò che è “ripensato”, cioè rappresentato, esiste, non è diversa.

Non è inopportuno tornare ancora sull’importanza grandissima che Ortese attribuì al momento dell’espressione. “Vedevo nell’arte, e nel suo ordine, quando l’arte respiri con l’uomo, tutta l’intesa fra uomo e uomo. La vedevo, questa intesa, nei doveri assoluti e nella gentilezza che li suggerisce (prima ancora del senso morale).”⁵¹ “La ragione dovrebbe illuminare continuamente tutto, dovrebbe illuminare il disordine e il dolore.”⁵² Qui la norma è interna alla stessa rappresentazione, non è l’adesione a un modello esterno; l’infinità fecondità del pensiero crea di volta in volta le forme che l’esprimono: ma bisogna considerare la difficoltà di resistere a lungo in uno stato simile, che corrisponde ai più elevati stati estatici dei mistici.

Inoltre, personalità non ispirate possono cogliere, per dir così, l’involucro esterno di questa esperienza, trasformando il senso dell’infinito in un’assenza di forma, in indeterminazione. Pure il senso dell’assoluto, proprio dell’esperienza delle epifanie, può degenerare; troppo ravvicinati, i momenti di “splendore” rendono la realtà una massa monocroma fra cui chi è poco dotato di senso della forma si aggira, confondendo l’indeterminazione con la ricchezza, l’eccessiva disponibilità con la “creatività”. E’ più probabile che il “silenzio della ragione”, nella misura in cui era reale, avesse a che fare con questa degenerazione del rapporto tra *singolare* e *universale*, tra finito e infinito, piuttosto che con il culto della natura che Ortese attribuiva ai napoletani; e questa degenerazione era in parte dovuta a un modo di rappresentare sé stessi filtrato dalle lenti deformanti costituite dai giudizi esterni. La mancata reazione degli ex collaboratori di “Sud”, l’accettazione del ritratto “spietato” che ne aveva dato Ortese, non potevano spiegarsi solo con il disagio lasciato dalle illusioni perdute; doveva essere intervenuto pure il senso di colpevolezza che deriva dall’auto-pregiudizio, il fatto che il gruppo aderì all’idea del cambiamento che si ricava dallo schema “lineare” (un’idea in fondo, come si è visto, apocalittica), impedendo di riconoscere, e così frustrando e deviando, avvii anche molto importanti.

Nella patria di Vico, era accaduto che i progressi compiuti riguardo alla comprensione dell’espressione (corrispondente a un altro tema vichiano, quello della fantasia) fossero stati neutralizzati da un’inadeguata percezione del mutamento. La concezione “lineare” della storia,

⁴⁹ G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 1922, vol. II, pp. 259-261.

⁵⁰ Idem, *Il ritorno alla ragione*, 1946, p. 3.

⁵¹ Ortese, *Corpo ... op. cit.*, p. 48.

⁵² Idem, *Intervista cit.*, p. 193.

cui si è più volte accennato, pur prendendo le mosse dalla teoria di Vico, ne ha perso per strada il nucleo essenziale. L'idea ch'esistano dei paesi-guida che si propongono come modelli opprimenti per i ritardatari, che vi siano ritardatari che non possono fare altro che auto-accusarsi e denigrarsi di fronte ai successi dei paesi-guida, non ha nulla a che fare con la prospettiva dei cicli, delineata da Vico. Per Vico, il preludio e l'epilogo di ogni ciclo è la disintegrazione completa, causata dall'indisciplina e dall'egoismo degli ultimi stadi di un regime "umano". Le scoperte della precedente epoca di civiltà sono quasi completamente dimenticate e l'uomo ritorna a uno stato bruto, finché di nuovo sente la voce della ragione e riapprende gli inizi della saggezza. Ad ogni modo, dopo ogni epoca di dissoluzione e di ricostruzione, un frammento dell'avanzamento guadagnato dall'onda passata è conservato perché nella storia umana c'è un flusso che perennemente sale, e la lotta non è del tutto vana. Il sorgere delle città è il risultato di tre epoche dell'attività umana; nondimeno le rovine delle civiltà passate fanno prevedere la caduta delle città. La quarta epoca che dà l'impronta particolare alla filosofia della storia di Vico, è il movimento ciclico per il quale il terzo periodo raggiunge nuovamente il primo.

Vi era continuità fra gli universali, entrati in Europa attraverso il Mezzogiorno d'Italia e la Spagna, e le riserve di Vico nei confronti del razionalismo scienziato, avanzante al suo tempo. *La scienza nuova* di Vico, riabilitando la poesia, il cambiamento, la finalità, le differenze fra i popoli, aveva compiuto uno sforzo d'integrazione che richiama la sintesi tomista, se non altro per la sua fiducia nell'intelligibilità del reale. Isaiah Berlin ha visto in Vico il pensatore che introduce un relativismo, non scettico, non distruttivo, ciò che si potrebbe chiamare un "interculturalismo": "per Vico vi è una pluralità di forme di civiltà (secondo cicli ricorrenti, ma questo è secondario), e ciascuna ha la propria forma. Con Machiavelli si era delineata l'idea di due concezioni incompatibili ["virtù" e valori cristiani *nda*]. Ora, con Vico, si delineavano società le cui culture prendevano forma in funzione di determinati valori: valori, e non già mezzi in vista di certi fini, bensì fini in sé e per sé, fini ultimi, che differivano tra loro, non in tutti i sensi – dal momento che tutti erano valori umani – ma differivano pur sempre in modo profondo, inconciliabile, non riconducibile a una sintesi definitiva"⁵³.

Se si aggiungesse che vari cicli coesistono e che una fase dell'uno può innestarsi nella diversa fase di un altro, si farebbe un ulteriore passo avanti nell'interpretazione della storia universale. Considerando la nascita dell'Europa come emersione dalla *barbarie seconda*, quella seguita all'invasione dell'impero romano da parte dei popoli nordici, Vico mostrava una non comune consapevolezza della frattura storica ch'era avvenuta rispetto all'età classica; e rivelava, pur senza svilupparla, un'intuizione sia dei limiti esistenti nei progressi (che pure riconosceva e ammirava) dell'Europa del suo tempo, sia della particolarità del Mezzogiorno d'Italia (area rimasta più legata al mondo mediterraneo e all'età classica), rispetto all'Europa nel suo complesso. Se questo punto fosse stato compreso, si sarebbe potuto cogliere il senso di quel particolare rapporto fra *singolare* e *universale*, che è riconoscibile nella tradizione culturale meridionale e non si vede perché non debba essere preso come "filo d'Arianna" per orientarsi nel labirinto. In definitiva, non si capisce perché l'area geografica in cui lo storicismo è nato debba, per interpretare sé stessa, rifarsi a storicismi esterni o all'antistoricismo, finendo per trasformare la propria naturale inclinazione alla duttilità nell'attitudine di Proteo a una metamorfosi continua.

⁵³ I. Berlin, *Sulla ricerca dell'ideale*, in AA. VV., *La dimensione etica nelle società contemporanee*, 1990.

L'attesa di un cambiamento in uno stile spettacolare ostacola la percezione di un cambiamento in stile *furtivo* che già è avvenuto o sta avvenendo. Nell'idea del cambiamento presente nel gruppo di "Sud" giocavano reminiscenze di un'escatologia rivoluzionaria formatasi nel tardo medioevo, riflessi del "bagliore" che per molti giovani intellettuali del tempo aveva circondato la rivoluzione bolscevica, l'eredità di una tradizione in cui la *rivoluzione* (inglese, americana, francese, quarantottesca, socialista, comunista) aveva avuto un peso tanto grande; era l'idea che il *vero* cambiamento possa avvenire soltanto "col fuoco e col ferro", associando una trasformazione sociale radicale a qualcosa che stava fra la medievale attesa della "fine del mondo" e la moderna trasformazione fisico-chimica dei materiali, in diverse tecnologie, come la fusione dei metalli in un crogiuolo ad altissima temperatura; dovrebbe operare, risolvendoli in un magma, anche nei confronti dei "materiali umani", producendo una nuova "natura" umana. Ed era, soprattutto, la percezione del cambiamento secondo cui questo deve avvenire nelle forme "classiche" segnalate da alcuni paesi-guida, mentre i cambiamenti effettivi non sono percepiti, appaiono irrilevanti oppure sono fraintesi. Negli anni in cui i giovani di "Sud" davano un'interpretazione della realtà meridionale fondata su questa percezione del cambiamento, in cui v'era la sopravvalutazione di modelli "apocalittici" di origine esterna, proprio a Napoli v'erano state e proseguivano iniziative importanti.

Dalla fine della primavera del '45, usciva a Napoli "L'Azione"; questo giornale era diretto da Guido Dorso, l'autore della *Rivoluzione meridionale*, uno dei più lucidi rappresentanti della generazione che aveva animato nell'altro dopoguerra una vivace stagione della storia politica e culturale italiana.⁵⁴ A Napoli operava pure Adolfo Omodeo, l'eminente storico, membro del Partito d'Azione, divenuto rettore dell'università, la cui parola e azione, dopo la ventennale sospensione, furono paragonate all'"eruzione di un vulcano", per la forza e anche la bellezza con cui si espresse una passione politica finalmente liberata. A Napoli era Guido De Ruggiero, la figura insigne della filosofia e della politica cui si è già accennato, e, come Dorso, uno dei rappresentanti della straordinaria gioventù scaturita come un "mistero divino"⁵⁵ dalle tensioni dell'altra guerra. Non era rimasta priva di echi l'idea di Dorso che si dovesse formare una generazione di giovani capace di occuparsi degli interessi collettivi, resistenti alle sirene del potere e del denaro, capaci di capire i problemi e di contrapporsi, se necessario, ai poteri dominanti. Il giudizio su quel periodo dovuto ai giovani di "Sud", e fatto proprio da quanti hanno riscoperto quell'esperienza in tempi recenti e ne hanno riproposto, in chiave decadente, certi motivi "apocalittici"⁵⁶, andrebbe, dunque, per lo meno corretto.

"Si può dire – ha scritto Francesco Compagna, a proposito della nascita di "Nord e Sud" – che la storia del nostro piccolo gruppo è ... cominciata con Renato Giordano nella redazione del giornale di Guido Dorso". Quell'esperienza Giordano l'aveva rievocata in una "cronaca" su *Guido Dorso e l'azione* (1955): "Dopo la liberazione – secondo un'espressione che amava ripetere – [Dorso] era 'caduto' nel Partito d'Azione, perché gli sembrava che esso fosse meno refrattario degli altri a far sue le esigenze di *Rivoluzione meridionale*. Tanto era vero, che tale partito affidava a lui la direzione del suo quotidiano nel Mezzogiorno." Dorso era così uscito dall'isolamento in cui era rimasto per vent'anni: un isolamento perfino geografico, sebbene

⁵⁴ R. Giordano, *Guido Dorso e "L'Azione"*, in "Nord e Sud", febbraio 1955.

⁵⁵ Furono parole di Guido Dorso, pronunciate al convegno sui problemi del Mezzogiorno ch'ebbe luogo nel dicembre del 1944 a Bari.

⁵⁶ V. A. Mozzillo, *I ragazzi di Monte di Dio*, 1995, dove si trovano riferimenti anche a vari altri gruppi politico-culturali attivi nella Napoli del dopoguerra.

proprio questo avesse contribuito ad accrescerne la statura umana. Le qualità di Dorso, l'intransigenza, la passione teorica, avevano dato forza alla sua posizione; era un teorico politico che si misurava con i problemi concreti. Il "ritorno" di Dorso, Omodeo, De Ruggiero, costituiva certamente un cambiamento, sia pure non *spettacolare*.

Ovviamente, a Napoli vi era Croce. La riforma crociana della cultura, non interrotta dalle deviazioni degli anni '20 e neppure dalle interferenze dovute al fascismo, proseguì un suo costante, sebbene lento, cammino, fra le nubi tempestose portate dal cambiamento in direzione totalitaria, autoritaria o almeno attivistica, apertosi con la prima guerra mondiale. La riforma crociana era un cambiamento già avvenuto e, sebbene neppure esso spettacolare, non era stato uno sforzo di poco conto. Quando Croce pubblicò nel 1932 la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, concependo quel libro come una correzione della tendenza dei tempi, per riportare il mondo italiano e europeo alla norma offerta dall'idea di libertà, non v'era modo di sapere quanto sarebbe durata (e se mai sarebbe cessata) l'atmosfera torbida di quegli anni.

12

La tesi sostenuta nell'opera era che l'idea liberale aveva preso concretamente forma nei primi decenni dell'ottocento, come sbocco (e superamento) della concezione della libertà e della ragione, cui la rivoluzione francese aveva dato singolare efficacia. Liberando la concezione della libertà e della ragione di quanto presentava d'astratto, proprio durante l'età della Restaurazione era stato segnato, secondo Croce, un importante progresso riconoscibile nel lavoro di francesi e anglosassoni per superare il dissidio fra individuo e stato, fra libertà civile e libertà politica, fra libertà del singolo individuo e libertà degli altri tutti singoli nei quali quella trova il suo limite; e, inoltre, riconoscibile nell'affermazione dell'idea della creatività *nella* storia da parte della filosofia tedesca postkantiana (che riprendeva, così, un tema vichiano). In effetti, la combinazione dei due motivi visti, l'uno politico-istituzionale l'altro speculativo, portava al cuore della questione del cambiamento, invitando a non considerare l'uomo come schiacciato dalla storia o radicalmente opposto e vindice contro di essa.

Abbiamo visto in questo capitolo (§ 6) il senso che Ortese attribuiva all'espressione, alla parola; era un autentico *inizio*, un riscoprire il significato delle parole, che se corrispondeva esattamente a ciò che Croce aveva detto dell'arte nella sua *Estetica*, non corrispondeva, però, al modo in cui Croce identificava per lo più i momenti estetici nella storia della poesia e della letteratura. Era qui una difficoltà, perché, in una ricerca estetica, quale quella di Ortese e di vari suoi amici di un tempo, che puntava al superamento di certe forme ottocentesche cui Croce era rimasto legato (come, per esempio, quelle carducciane, nella poesia), l'esperienza estetica primaria (intuizione lirica, come la chiamava Croce, o "epifania") veniva ad essere trasformata. Al complesso problema che è stato abbozzato nei §§ 3-10 di questo capitolo, quello del rapporto tra "finito" e "infinito", che fa da probabile filo conduttore della storia meridionale, Croce aveva trovato la soluzione consistente nel considerare il giudizio individuante, il giudizio storico, come il vero giudizio logico. L'estetica, nella concezione di Croce, era preliminare o preparatoria, nel senso che (fra le rappresentazioni, che costituiscono l'esperienza di base), la logica, cioè il giudizio storico individuante, distingue quelle "vere" (per cui vale, cioè, il predicato di esistenza) da quelle per cui non vale. Ciò che contava era che l'universale esiste e si ritrova nella singolarità, nella specificità dell'individuazione.

Anche senza considerare la difficoltà di isolare con chiarezza questo principio nelle molte opere di Croce, abbiamo visto che il genere d'individuazione cui tendevano alcuni giovani intellettuali meridionali di allora era vicino al principio dell'"epifania", un principio che, evidentemente, attribuisce un'importanza cruciale all'esperienza estetica. Il cambiamento modifica lo stato che si potrebbe chiamare la "struttura del sentire", precedente al giudizio logico e

al giudizio pratico; di esso la rappresentazione estetica è l'espressione principale. Un nuovo modo di concepire l'esperienza estetica, cioè di formare le rappresentazioni, influenzerà i successivi giudizi logici e pratici; e potrebbe essere giustificato, almeno nei casi migliori, che le modalità note dei giudizi logici e pratici appaiano inadeguate di fronte alla nuova sensibilità, molto prima che questa abbia trovato forme logiche e pratiche sue proprie.⁵⁷ Si potrebbe spiegare così perché l'opera del Croce, apparendo "ottocentesca", non soddisfacesse certi bisogni del neoromanticismo e della nuova critica, potesse dare l'impressione di una "compiutezza" ormai fuori moda; ma questa giustificazione poteva valere solo per pochissimi. Per i più, certo era impossibile venirne a capo, disponendo solo di un "metodo" per il quale era inevitabile uno sbocco populista-"rivoluzionario" delle ricerche sorte sul terreno estetico. Sembrava che la "scoperta" della miseria e della condizione operaia non potesse avvenire se non attraverso un'esasperata retorica radicale; questa giunse fino al punto estremo di negare valore a *qualsiasi* forma di cultura meridionale (si faceva un'eccezione per Gramsci), *in quanto* prodotta dal "feudale" Mezzogiorno, sebbene non si potesse proprio dire che non stesse avvenendo "nulla", che fosse giustificato il disperato urlo autolesionista di quei giovani, che la cultura meridionale non avesse niente di valido da dire.

Che si dovesse sentire la tradizione, proprio a Napoli, non solo come un'eredità negativa di cui liberarsi, ma perfino come una minaccia per l'Italia, segnala gli eccessi cui portò una percezione distorta del mutamento. In effetti, la *Storia d'Europa*, nata come reazione all'irrazionalismo e all'illiberalismo degli anni fra le due guerre, è stato uno dei principali libri da cui trassero impulso giovani intellettuali del dopoguerra come Francesco Compagna, Renato Giordano, Vittorio De Caprariis, Raffaello Franchini, Rosario Romeo, Nicola Matteucci, mostrando concretamente il carattere catartico che può essere proprio della storiografia. La *Storia d'Europa* era un vero manifesto liberale che giustifica la preminenza internazionale riconosciuta da George Mosse, in *La cultura dell'Europa occidentale* a Croce, fra gli intellettuali del suo tempo.⁵⁸ Funzione analoga, e forse più diretta, svolse la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, dando scopo e prospettiva ad alcuni dei giovani italiani che erano rimasti travolti nel fallimento del fascismo, mostrando ch'era possibile un ritratto equilibrato di quell'Italia (nonostante le critiche aspre e unilaterali di fascisti e comunisti). Col gruppo di "Nord e Sud" che, se non già formato, era in incubazione al tempo in cui nacque e si esaurì la vicenda di "Sud", avveniva la fusione dell'esperienza di cui Dorso era il maggiore rappresentante (insieme con Salvemini che fu un altro degli ispiratori "meridionalisti" di "Nord e Sud") con parte della tradizione crociana.

Insieme con l'escatologia rivoluzionaria, a rendere difficile la percezione del cambiamento "furtivo" reale, v'era l'influenza dell'ideologia populista. Grande fu l'influenza delle tesi di Gramsci,⁵⁹ secondo cui, a causa della sconnessione fra intellettuali e popolo, la cultura italiana non sarebbe stata "nazionalpopolare" ma cosmopolita e aristocratica e perciò incapace di formare un comune costume valido e una coscienza civile. Presentando la nazione come un aspetto dell'"egemonia", cioè dell'influenza diffusa esercitata dal "blocco di potere", attra-

⁵⁷ Per di più, l'analisi del rapporto tra giudizio logico (inteso come giudizio storico) e giudizio pratico, distribuita com'è in varie, forse troppe, opere del Croce, metteva dinanzi ad altre difficoltà. Il giudizio pratico era sia il passaggio da una polipatia a una monopatia, sia il giudizio che scaturisce spontaneo, una volta elaborato e portato a termine il giudizio storico.

⁵⁸ G. L. Mosse, *La cultura dell'Europa occidentale*, 1986 (1974), p. 489.

⁵⁹ V. cap. II, nota 35.

verso gl'intellettuali ad esso più o meno "organici", sulla società nel suo insieme, gli aderenti a questa tesi muovevano critiche contro la "nazione culturale" italiana, contro i limiti (o i presunti limiti) di una tradizione che non sarebbe mai stata vera espressione del popolo; si metteva in dubbio che una "nazione culturale" italiana sia esistita ed esista, potendo perfino farla apparire, come si è già detto,⁶⁰ come una costruzione artificiale dei poteri statuali formatisi dopo l'unificazione. S'insisteva sulla questione della lingua.

Vari intellettuali intesero quasi alla lettera l'impegno di Gramsci per una letteratura e un'arte nazionalpopolare: i risultati, se si eccettuano i primi film del neorealismo, parte del teatro di Eduardo de Filippo e qualche romanzo, non furono strepitosi. In Italia, ebbe, dunque, successo la vulgata populista; in effetti, si manifestò la tendenza a fondare il concetto di nazionalità sul costume, il folklore e altre forme inferiori di identità, secondo una tendenza segnata dall'incontro fra marxismo e etnologia. In questo modo, la battaglia, che sarebbe stata sacrosanta, contro i limiti aulici, curiali e formalistici della tradizione culturale italiana, si svilò in elucubrazioni spesso demagogiche, per averne messo fra parentesi e quasi abolito i valori sostanziali, per di più senza rendersi conto di riproporre, fra l'altro, motivi anticulturali che erano stati propri anche del fascismo.

Nel particolare ambiente del meridionalismo postbellico si contrapposero, poi, in rapporto alle specifiche prospettive meridionali, la linea della difesa della "civiltà contadina", cui si è già accennato (§ 1), e quella (minoritaria) della promozione della civiltà cittadina. *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi, la pubblicazione dei *Quaderni dal carcere* di Antonio Gramsci, il risvegliarsi di un interesse etnologico d'italiani e stranieri per il Mezzogiorno, certe correnti di populismo cattolico italiano come quella della rivista *Terza generazione*, e, naturalmente, la pressione, per così dire, anticapitalistica del Pci avevano concorso a determinare uno spiccato interesse per il mondo popolare.⁶¹ Avvenivano paradossali convergenze e inversioni. Capitava che l'adesione alla "modernizzazione", da parte meridionale, comportasse il rifiuto di ammettere la "specificità" del Mezzogiorno: "Anche per Baget ... – si leggeva in un commento alla posizione di "Terza generazione" (v. §1) – l'autentica 'società meridionale' finiva per identificarsi con il mondo contadino, mentre gli elementi non contadini 'settentrionalizzati' e corrotti, ne restavano fuori, trascinati dalla storia e in balia del progresso."⁶²

Perché reagire così? V'erano state, sì, esagerazioni a proposito della "civiltà contadina", ma ammettere una "storia autonoma" meridionale non comportava inevitabilmente la riduzione della società meridionale a tale specificità. All'indomani della seconda guerra mondiale, se ne sarebbe dovuto sapere abbastanza per giudicare valori come la "civiltà", il progresso, la modernità e l'occidente per quello che sono, evitando i miti che circolano in proposito. La tesi venuta da "Terza generazione", per quanto esposta in modo maldestro, poteva diventare l'occasione per cominciare a riconoscere le radici regionali della tradizione dell'alta cultura meridionale, per sfatare il luogo comune che la vede come una pianta anomala sorta, chissà come e perché, su un terreno refrattario e estraneo. Si sarebbe potuto avviare lo studio del radica-

⁶⁰ Ibidem, § 19.

⁶¹ Tutto questo diventò pressoché definitivo quando finì per incontrarsi con la tendenza, avutasi – dall'inizio degli anni '60 – in tutto l'occidente, ad applicare un concetto di cultura di stile etnologico, o perfino etologico, anche alle società di più antica industrializzazione e organizzazione statale, o di più antica cultura, credendo così di trovare una facile via d'uscita di fronte al problema della dominante tradizione occidentocentrica. Si finì quasi per riferire genericamente il concetto di "cultura" a tutte quelle forme di vita che non sono bell'e date dal patrimonio genetico: dagli adattamenti delle oche di Lorentz fino ad una sinfonia di Beethoven. Data questa tendenza o corrente principale, che faceva da sfondo alle singole esperienze specifiche, era difficile che fosse compreso i contributo culturali e politici di un Croce, di un De Ruggiero, di un Omodeo, di un Dorso.

⁶² A. Mozzillo, *Il cafone conteso*, 1974, p. 20; il saggio da cui è tratta la citazione fu pubblicato in "Nord e Sud", 1960, n. 66.

mento dell'alta cultura in una particolare socialità (urbana e contadina), la cui specificità è probabilmente dovuta proprio a una maggiore continuità col mondo classico e con la cristianità dell'età tardo-romana, come non ci si è quasi mai curati di approfondire.⁶³ Capitava, perfino, che, nel fuoco della polemica contro la tesi della "civiltà contadina", si finisse per cadere sul terreno degli avversari, accogliendo l'immagine di un Mezzogiorno *tutto* contadino, quasi che non esistessero nella circoscrizione alcune delle formazioni urbane più antiche e continue di tutto l'occidente, e la tesi della "specificità" non potesse essere sviluppata pure da quest'altro punto di vista.⁶⁴

D'altra parte, i sostenitori meridionali della tesi della "civiltà contadina" finivano per incontrarsi con il piccolo gruppo settentrionale "contadinista" e quasi per scontrarsi con i fautori meridionali della "civiltà cittadina".⁶⁵ Paradossale era che la "specificità" fosse spiegata nei termini dell'interpretazione "dualistica" che abbiamo già esaminato.⁶⁶ E ancora più paradossale era accentuare la versione "dualistica" per propiziare, per dir così, una prospettiva "rivoluzionaria".

La motivazione di fondo della storia sociale postbellica, quella di cominciare a prendere posizione e a reagire contro lo spessore reazionario riconoscibile quasi come un filo conduttore, un *leit motiv*, lungo la storia d'Italia, portò a studi sulle classi sociali e sul potere che aprivano qualche spiraglio in cristallizzazioni storiche rese quasi impenetrabili da un'accumulazione plurisecolare; induceva a riflettere sui privilegi e sugli abusi, mettendo da parte la retorica nazionale o nazionalista; poteva anche diventare in qualcuno un passaggio verso la comprensione del funzionamento, dei meccanismi che legano eventi, circostanze e condizioni apparentemente disparati.⁶⁷

Tale interesse per gli aspetti sociali e economici era dovuto non solo all'influenza di un certo marxismo ma anche al fatto che allora si ebbe una percezione del "dualismo" economico", legata alle politiche di sviluppo economico che furono promosse, e alle ricerche e metodi di studio nei campi dell'economia, della geografia, dell'agronomia, della sociologia,

⁶³ V. cap. II, sezz. I e III.

⁶⁴ Questa possibilità fu ammessa, a mezza bocca, da F. Compagna, *Labirinto meridionale*, 1955, pp. 116-117.

⁶⁵ G. A. Marselli, *Sociologia e questione meridionale: un bilancio in un incontro barese*, "Delta", 48-49, maggio-agosto 1991; e *Idem*, *Ricerche sociali, riforma agraria e sviluppo comunitario*, in *Sociologi e centri di potere in Italia*, 1962. Si tratta di una versione moderata della posizione in questione, sul cui merito non ci soffermiamo in questo capitolo.

⁶⁶ V. capp. I e II. Erano avvenuti durante il dopoguerra italiano innesti di storia sociale in ricostruzioni e sintesi crociate, o viceversa; contaminazioni fra il tema della modernizzazione e le tradizionali ricerche sulla "decadenza"; l'ibridazione di temi meridionalisti, come quello del dualismo economico-territoriale, con la storia del medioevo e del rinascimento; incroci fra certe teorie dello sviluppo economico e la formazione economica della nuova Italia; accostamenti fra demografia e storia tradizionale. Venivano orchestrate ecletticamente tematizzazioni sulla demografia, le strutture e le finanze statali, l'ideologia, senza trovare un vero nucleo ispiratore ma rifacendosi a una concezione "cumulativa" del lavoro storiografico che rischia sempre di finire quasi nel nulla quando i problemi o la sensibilità cambiano. Da questo eclettismo, risultò il genere d'interpretazione che è stato ricostruito nella terza sezione del cap. II. Appiattita com'è sui travasi delle autocelebrazioni che le città-stato diedero di sé stesse nella storiografia postunitaria, sulla dipendenza inconsapevole da quella mistica urbana che non poteva non essere lo sbocco delle forme specifiche assunte dal particolarismo in Italia, l'interpretazione "dualistica" è stata come il coronamento della deformazione sistematica che, da un certo punto in poi, ha caratterizzato le rappresentazioni della storia d'Italia.

⁶⁷ V., per esempio: R. Villari, *Mezzogiorno e contadini nell'età moderna*, 1961; P. Villani, *Mezzogiorno tra riforme e rivoluzione*, 1962. Si vedano soprattutto pure gli studi già citati nel cap. II di Ruggero Romano.

della pianificazione territoriale che le affiancarono.⁶⁸ Ma un limite di gran parte di tale storia sociale postbellica consisteva nel fatto che, sullo sfondo, v'era una concezione della storia che la concepiva come un inesorabile movimento in avanti in cui tutto si giustifica per la "legge" di tale movimento, che non solo era "esterna" ma anche tale da portare a svalutare l'azione volontaria e individuale, e perfino a denigrare, all'occasione, la buona volontà e la coscienza, se e in quanto "individualistiche" e a far apparire lecite perfino condotte immorali in quanto inscritte, secondo la dottrina, nel destino immanente dell'umanità; e questo "realismo" contagiava anche coloro che ne sarebbero, in teoria, dovuti essere gli avversari.

Pur proseguendo il ripensamento di certe coordinate della storia d'Italia già avviato dopo la prima guerra mondiale (Dorso, Gramsci, Gobetti, De Ruggiero, il primo Salvatorelli, Cusin, lo stesso Croce, *etc.*), questa storiografia d'ispirazione sociale – che aveva preso il posto, nel dopoguerra, della precedente tradizione nazionalista – era spesso viziata da presupposti radicati in uno storicismo "olistico" non seriamente riesaminato, dal populismo, dall'appiattimento in categorie come capitalismo e feudalesimo adoperate come semplici contenitori.

14

La risposta a Baget cui si è accennato nel paragrafo precedente era venuta da "Nord e Sud". L'adesione alla modernizzazione, da parte degli esponenti postbellici della tendenza complessiva che si può definire riformismo democratico (o anche sinistra democratica) non era né istintiva né culturale, ma programmatica: nasceva dalla persuasione che l'Italia uscita dalla guerra e dal fascismo dovesse accettare senza riserve mentali la civiltà occidentale qual era, modernizzarsi economicamente nel contesto europeo e vincere, in particolare, la povertà meridionale, grazie a un'azione statale capace di controbilanciare i nuovi problemi creati dalla liberalizzazione dei mercati.

Era una posizione che rifletteva il timore ispirato al riformismo dalle ferite ancora fresche lasciate dal volontarismo fascista e una precisa "scelta di campo", di fronte alle pressioni e alle tentazioni provenienti dal fronte socialcomunista. Il riformismo democratico, specie per ciò che riguarda il gruppo in questione, era certamente illuministico, se con ciò s'intende un'adesione fuori discussione alle idee di ragione, di progresso, di miglioramento attraverso l'azione di governo. Era, però, un illuminismo che aveva cominciato a fare i conti con lo storicismo crociano, ed era conscio della complessità, specificità e imprevedibilità del reale, nonché dei nostri limiti nell'interpretarlo.

In effetti, una certa corrente di razionalismo eccessivo che sicuramente esiste nella cultura occidentale veniva umanizzata assorbendola nella tradizione culturale italiana e, in particolare, meridionale. Ne derivò uno stile di pensiero notevole nelle sue espressioni migliori, in cui la meticolosità delle scienze sociali e la problematicità del nostro tempo trovavano sistemazione in un'ordinata varietà, consentito dall'ampio respiro della cultura politica, storica e filosofica. Si trattò di contributi rientranti nella tradizione culturale meridionale che cerca di combinare, come si è cominciato a vedere, senso della globalità e senso delle proporzioni più di quanto si sia mai visto nella tradizione occidentale dominante.

Ma pure questa posizione comportava dei pericoli. Riapriamo *Ferito a morte* di La Capria: "Una striscia azzurra che tocca paesi e città. Nuova York, Londra, Parigi, Zurigo, perfino Roma! Ma lì la striscia vira di botto, anzi arretra spaventata e fila verso Milano. E poi più su, al Nord. Eh, il Nord! Per Vienna Berlino Svezia Norvegia Olanda Copenhagen Russia, fino

⁶⁸ A semplice titolo di esempio, si veda R. Musatti, *Città e campagna: dissoluzione di un'antitesi e La via del Sud*, in *La via del Sud e altri scritti*, 1972; in questo urbanista e "meridionalista" era fortissima l'impronta di Cattaneo.

alla Cina, fino alla Corea, scorre la fresca stimolante, grande corrente, *gulf stream* della Storia, dando vita alla vita dei fortunati abitanti delle terre che tocca. Lì industrie, sesso, stipendi, pensieri, facce, viaggi, guadagni, l'amore di una donna, piani quinquennali e personali, perfino le guerre, tutto possibile e reale perché tutto toccato dalla fresca stimolante corrente che dà un senso a ogni cosa. E noi qua, nel cuore di una vasta area indistinta, zona depressa subitaliana, mai toccata dalla fresca stimolante corrente, con la Foresta Vergine che cresce senza senso insensatamente avvolgendo vita e pensieri." Era un'altra variante della percezione distorta del mutamento; ancora una percezione "estroversa" come quella prima considerata, affatto priva delle venature apocalittiche che quella presentava, incline all'accettazione ammirata della "modernità", ma anch'essa poco critica o perfino acritica. I sentimenti di Gaetano, il personaggio del romanzo di La Capria che si esprimeva così, erano quelli di chi si sentiva schiacciato dalla modernità, anche quando questa era soltanto un'aspirazione o un sostituto della modernità come nel caso del comunismo; non poteva che ammirarla incondizionatamente; non poteva che inseguirla, imitarla, nel grande sogno dell'evasione e del mutamento di stato. E che il punto di vista di Gaetano fosse proprio il punto di vista di La Capria, è provato dal saggio *L'armonia perduta*, dello stesso autore, in cui lo stesso concetto è stato espresso in una forma oggettiva, come si è visto in precedenza (§ 6). Era una posizione abbastanza frequente. Anche nel gruppo di "Nord e Sud" era comune una concezione "lineare" del mutamento, con le società industriali entrate nella fase dei consumi di massa in testa e tutti gli altri in fila dietro. Non vi era, naturalmente, l'accomunamento di comunismo e società democratiche occidentali in una stessa categoria della "modernità; ma la "gravitazione" su di un Esterno era simile, non era diverso il senso d'aspirazione indeterminata: l'Esterno era sia una realtà studiata sia un mito. Non a caso Compagna recensì molto favorevolmente *Ferito a morte*, riconoscendosi, evidentemente, una certa ispirazione comune con La Capria, pur nella diversità degli interessi e delle posizioni ideologiche.⁶⁹

Ma l'adesione incondizionata a una *modernità* non ben definita poteva anche derivare, in certi altri casi, dalla consapevolezza ch'esisteva un pregiudizio esterno. Il senso della "globalità" poteva diventare perfino accettazione di questo pregiudizio, nell'illusione di abbracciare tutto, assorbire tutto. L'autore prima citato (§ 15) per la sua risposta a Baget manifestava la sua vena sotterranea, latente nel 1960, in un libro del 1993 sui viaggiatori stranieri nel Sud, che così iniziava: "Lunga tormentosa incursione ai margini della notte, arcana peregrinazione in un incandescente e tuttavia oscuro spazio di orrore, discesa sbigottita nell'abisso degli inferi, parvenze magiche, negromanzia e sortilegio, irruzioni sabbatiche e repentine fascinazioni: una cifra, questa, e non certo la più riduttiva (*sic!*), per accostarsi ai sommersi significati del viaggio "verso" Napoli durante tutto il XVII secolo."⁷⁰

La delusione seguita al fallimento della prospettiva iniziale troppo semplicistica aveva lasciato privi di difese di fronte al pregiudizio nordista.⁷¹ La formula del "silenzio della ragione" si sfogava implacabile, come autolesionismo senza riserve, come decadentismo autodenigratorio. Una riflessione storiografica fondata sui resoconti di viaggiatori stranieri comporta questioni di metodo particolari, data l'immensa importanza degli stereotipi e di altre forze irrazionali modellizzanti nei rapporti fra gruppi umani dai costumi diversi. Al contrario, l'autore in questione metteva la mano sul fuoco quanto al valore delle "testimonianze" utilizzate per

⁶⁹ F. Compagna, *La crosta napoletana*, "Nord e Sud", dicembre 1961. Un accenno a questa recensione in La Capria, *Napolitan ...*, *op. cit.*, pp. 201-205, dov'è anche un riconoscimento (nel 1998!) alla figura di Compagna e all'esperienza di "Nord e Sud", tardivo considerando la ben diversa posizione dell'A. in *L'armonia perduta*.

⁷⁰ A. Mozzillo, *Passaggio a Mezzogiorno*, Napoli e il Sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo, 1993. p. 9.

⁷¹ V. cap. II, Sez. I.

questo libro, senza considerare che, nella stragrande maggioranza dei casi, esse valgono soprattutto o forse soltanto come indice della mentalità del paese di origine dei viaggiatori stessi (e solo questa, per tale via, potrebbe forse riceverne luce).

La sua percezione del Mezzogiorno, ancora quanto mai “estroversa” (nonostante che, da una posizione simile inizialmente a quella di La Capria si fosse passati alla retorica dell’auto-degradazione, secondo la logica della “polarizzazione” come fenomeno della psicologia collettiva), non aveva conservato tracce del razionalismo, dell’illuminismo di “Nord e Sud”; mentre segni si riconoscevano dell’eredità di “Sud”.

15

Vivace era la vita politica in quella Napoli dell’immediato dopoguerra, dove convivevano il liberalismo di Omodeo e di De Ruggiero, il meridionalismo di Dorso, e poi Rossi Doria, l’uropeismo di Spinelli e poi di Monnet; e contava l’Istituto fondato da Benedetto Croce e diretto da Federico Chabod. Le difficoltà di comunicazione non impedivano che vi fosse un ambiente politico e culturale ben più vivo di quanto si potrebbe ricavare da certe prese di posizione di cui il meno che si possa dire è ch’erano e sono unilaterali. Del resto, a quel tempo, un po’ tutti, non solo i comunisti ma anche De Ruggiero, Dorso e Omodeo, criticavano Croce; eppure era stato Croce a ottenere le dimissioni del re, su cui Togliatti transigeva; era stato Croce ad avviare l’attività costituente per l’ordinamento da dare allo Stato.

Maestro internazionalmente riconosciuto, aveva svolto una funzione decisiva per la rinascita del suo paese dopo la disfatta, come uno dei *pochissimi* interlocutori rispettabili di fronte ai vincitori; aveva esercitato, dopo l’8 settembre, un’attività instancabile per ottenere condizioni più favorevoli per la propria nazione sconfitta.⁷² Riferimento principale durante il regime fascista per quei giovani che ne sentivano l’oppressione, sarebbe stato, come disse Carlo Antoni, l’*Altwater*, il saggio residente della nazione, come Goethe o Kant per la Germania⁷³ (in un paese diverso dall’Italia).

Si spiegano le difficoltà di comunicazione. Nel caso di Dorso, va detto che il politico e pensatore irpino aveva sopravvalutato il valore dei nuovi partiti di massa, che si stavano formando già prima che la guerra terminasse. Fedele alla sua giovanile dottrina secondo cui i problemi del paese dipendevano da un “compromesso istituzionale” che aveva tarpato le ali alla rivoluzione, convinto – negli anni, dopo la prima guerra mondiale, in cui aveva elaborato tale dottrina – che la situazione fosse rivoluzionaria, era rimasto come in attesa che una nuova situazione straordinaria si presentasse; ed aveva creduto che il nuovo dopoguerra fosse l’attesa occasione storica. Aveva trascurato così gli sconvolgimenti provocati dalla guerra, le frustrazioni, interne e internazionali, di un paese sconfitto, le ambiguità di un “rinnovamento” i cui protagonisti avrebbero dovuto essere un partito totalitario e uno clericale.

Era stato proprio della generazione intellettuale cui Dorso apparteneva credere al valore “rivoluzionario” della guerra; ora egli contava sul sostegno della nuova mobilitazione delle masse per chiudere la partita col “compromesso istituzionale”. Le delusioni non mancarono. Quando, liberato anche il Nord, venne a contatto con i dirigenti settentrionali del Partito d’Azione, Dorso rimase sconcertato dalla confusione d’idee che vi prevaleva, ma non disperò pensando – in pieno accordo, del resto, con Ugo La Malfa – che alla lunga i frenetici sostenitori delle più caotiche rivoluzioni sarebbero stati assorbiti, “come spuma di champagne”, dai “politici del partito”. Quando Dorso tornò dalla prima riunione della Direzione Nazionale del P. d’A. (estate ’45), si divertiva a raccontare il suo sconcerto di fronte ai fiumi di parole dei

⁷² Cfr. B. Croce, *Scritti e discorsi politici* (1943-1947), 1963.

⁷³ C. Antoni, *Benedetto Croce e la cultura tedesca*, “Il cannocchiale”, febbraio 1965, n. 1.

sindacalisti rivoluzionari, che prodigalmente Milano aveva elargito al partito; egli ne ignorava perfino i nomi, e confondeva, non senza ironia, i vari Signorelli, Schiavello, Savelli, che sabotavano ogni tentativo di impostare seriamente i problemi. Una volta Renato Giordano, come ricordò nella sua “cronaca”, gli domandò che tesi, in definitiva, questi signori sostenessero: “E lui, nel suo inimitabile dialetto: ‘Parlano, parlano ...’, e, quasi con smarrimento: ‘Chissà che ci sta in quelle teste ...’ (...) Dopo la vittoria di Lussu, egli [Dorso] vide La Malfa scoraggiatissimo e presago delle prossime rovine del partito, e lo esortò a sdrammatizzare. Certo si è che l’impostazione fondamentale data dal P. d’A., dal ’43 in poi, era stata in gran parte voluta dalla destra [cioè da La Malfa], e al Congresso di Roma del febbraio ’46 La Malfa poteva rivendicare una coerenza di visione e di azione nel Centro-Sud, cui non aveva corrisposto nessun sostanziale contributo del Nord. Non trascurabile era stata, infatti, la parte avuta da La Malfa nell’ottenere che i C. L. N. accettassero l’impostazione che doveva poi condurre alla Costituente e alla vittoria repubblicana.”⁷⁴ Questa fu una delle tante esperienze, tutt’altro che trascurabile, dell’immediato dopoguerra; e fu uno dei rivoli confluiti nell’esperienza di “Nord e Sud”. Nel dopoguerra era avvenuta una biforcazione, rispetto all’eredità crociana: si erano formate due posizioni, una che, accentuando la concezione della storia come “giustificatrice”, rischiava di portare, almeno implicitamente, ad uno storicismo deteriore che finisce per assumere, come suo principale criterio interpretativo, il successo puro e semplice; l’altra, la quale, cogliendo il senso profondo del costruttivismo di Croce, concepiva sistematicamente lo storicismo come una costruzione progressiva fondata su volontà e conoscenza.

Delle due tendenze finì per prevalere, nel dopoguerra, l’ala di “destra”, mentre quella di “sinistra”, rappresentata dal De Ruggiero, si dissolse rapidamente in seguito alla precoce scomparsa del filosofo avvenuta nel 1948 e all’estinzione della sua scuola. L’influenza nazionale di Croce negli studi letterari, filosofici e storici avrebbe potuto rappresentare un vantaggio per gli studiosi meridionali del Mezzogiorno, per la prima volta dall’unificazione nazionale; in effetti, si potrebbe dire, semplificando un po’, che l’eredità crociana contribuì soprattutto ad alimentare illusioni circa l’influenza che gli studiosi di formazione crociana avrebbero potuto esercitare, contribuendo a far perdere di vista che la ripresa italiana stava avvenendo in tutt’altro modo.

La rinuncia alla tesi della “specificità” della storia meridionale rifletteva, dunque, questa posizione complessiva. Assumendo che la tesi comportasse nient’altro che l’adesione alla idealizzazione della “civiltà contadina”, il tema della specificità veniva lasciato cadere. Ad ogni modo, se si guarda non ai soli contenuti, inevitabilmente legati ai tempi, ma allo stile di pensiero di questa tradizione, vi si riconosce un temperamento fra modernità e tradizione, un equilibrio tra razionalità e realtà della condizione umana, che facilitò l’aggiornamento della tradizione umanistica italiana (già cominciato con Croce, Omodeo, De Ruggiero e Salvemini) alle problematiche contemporanee, alle tecniche delle scienze sociali e alla complessità della democrazia, nel solo modo possibile, e cioè evitando di prendere di petto i troppo complessi problemi che la dicotomia irrisolta della cultura occidentale – quella fra sentimento e razionalità – comporta.

Il riformismo meridionalista soffrì a suo tempo, anche nel suo periodo migliore, di un eccesso, piuttosto che di un difetto di intelligenza. Si potrebbe dire che in esso si manifestò una contraddizione fra ampiezza del sentire e capacità (o, almeno, possibilità) di mettere in pratica, fra aspirazioni e concretezza dei comportamenti. Nell’osservare che l’adesione programmatica alla modernizzazione fu eccessiva, non bisogna trascurare, dunque, che essa va collocata nella prospettiva complessiva che stiamo cercando di ricostruire.⁷⁵

⁷⁴ R. Giordano, *art. cit.*, pp. 36-37. V. anche P. Soddu, Ugo La Malfa, *Il riformista moderno*, 2008.

⁷⁵ Si possono ricordare, fra i risultati dovuti alla scuola di “Nord e Sud”, gli studi su risorgimento e capitalismo, quelli sulle “garanzie della libertà”, quelli sulla “politica della città”. In questi studi, in cui

era centrale il problema del rapporto fra Sud e Nord, il problema veniva risolto studiando la storia economica italiana, gli istituti della democrazia e le politiche urbano-industriali, senza perdersi né dietro la faziosità ideologica né dietro l'inintelligibile e l'ineffabile nei cui panni si camuffa spesso il narcisismo. Cominciare a studiare seriamente la storia economica dell'Italia unitaria per discutere le tesi di Gramsci rivalutate dalla storiografia marxista postbellica, come fece Rosario Romeo, era, per esempio, un modo concreto per uscire dall'emotività e dall'ideologia deteriorata, che caratterizza la discussione su questa materia. Aggiornare la tradizione della filosofia politica ai problemi posti dalla democrazia di masse, quali si potevano riscontrare, per esempio, negli Stati Uniti, come fece Vittorio De Caprariis, era un altro modo di occuparsi del Nord del mondo, senza complessi d'inferiorità, allo scopo di ricavarne indicazioni utili per la costruzione delle nostre istituzioni. Analogamente, studiare le esperienze di altri paesi, soprattutto la Francia e la Gran Bretagna, per trarne suggerimenti relativi alle politiche urbano-industriali più adatte a superare gli squilibri attuali dell'armatura urbana dell'Italia, come fece Francesco Compagna, era anch'esso un modo per uscire dall'isolamento, ma senza cadere nel caos. Oggi, troppe cose sono cambiate, per poter accettare questi studi integralmente, ma essi, tutti di osservanza crociana, sono rimasti a lungo dei riferimenti da cui partire: interpretando, per esempio, il magistrale schizzo storico di Romeo molto più come un'analisi del processo cumulativo che ha aggravato i divari fra Nord e Sud nei cinquant'anni successivi all'unità che non come una giustificazione dello sviluppo dualistico; oppure gli studi di De Caprariis come una rassegna, anch'essa magistrale, dei limiti della democrazia non partecipativa; o ancora gli studi e le proposte di Compagna come un'introduzione a una politica della città per il Sud, fondata sul concetto di sviluppo "auto-centrato" e equilibrato. Solo nel 1998 La Capria giudicò "Nord e Sud" "una delle più importanti riviste culturali apparse a Napoli dal dopoguerra". *Napolitan ... op. cit.*, p. 205. Era ancora troppo poco: in effetti, specie nel periodo che andò dalla fondazione fino ai primi anni '60, fu una delle più importanti riviste culturali apparse in Italia.