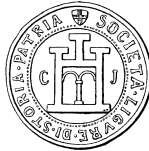


ATTI DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA
Nuova Serie – Vol. XLIV (CXVIII) Fasc. I

Storia della cultura ligure

a cura di
DINO PUNCUH

1



GENOVA MMIV
NELLA SEDE DELLA SOCIETÀ LIGURE DI STORIA PATRIA
PALAZZO DUCALE – PIAZZA MATTEOTTI, 5

Pietà e filosofia

Mirella Pasini

1. *Misticismo e charitas*

È quasi d'obbligo che una storia delle forme della pietà e della filosofia a Genova e in Liguria prenda avvio dalla figura di madonna Caterinetta Fieschi: con lei si apre l'epoca del misticismo moderno e insieme si propone un modello duraturo dell'impegno dei laici nelle istituzioni di carità. Nata intorno alla metà del Quattrocento da un'antica famiglia ligure che aveva già dato alla Chiesa due papi, Innocenzo IV e Adriano V, Caterina Fieschi era andata sposa in giovane età a Giuliano Adorno, uomo scapestrato e dissoluto – secondo quanto narrano le biografie canoniche. Un matrimonio voluto dalla famiglia, dal momento che Caterina aveva già manifestato l'intenzione di seguire la sorella Limbania nella scelta di vestire l'abito della religiosa nel convento di Nostra Signora delle Grazie. Dopo aver vissuto i primi anni di vita matrimoniale nell'isolamento della preghiera e dei digiuni, Caterina si lascia coinvolgere dal marito nella vita mondana dell'epoca. Ma ben presto è insoddisfatta e tormentata, tanto che nel marzo del 1473 prova il desiderio di confessarsi nel monastero di S. Benedetto al porto, ma se ne fugge bruscamente. Qualche giorno dopo, nella solitudine delle sue stanze nella casa maritale, ha una visione rivelatrice: le appare il Cristo sanguinante sotto il peso della croce e le sembra che un flusso di quel sangue invada tutta la stanza e la casa. Da quel momento la vita di Caterina è rivoluzionata e scorre tra esperienze mistiche e impegno caritatevole nella gestione dell'ospedale di Pammatone, da qualche decennio fondato da Bartolomeo Bosco (1423). Grande elemosiniera e confortatrice degli infermi, Caterina non si ritrae dal ruolo di Rettora dell'ospedale, carica che comporta la tenuta del bilancio, quella dei testamenti e il governo del personale. Compiti tutti che Caterina svolge con oculatezza e regolarità, a detta del suo confessore e biografo Cattaneo Marabotto. Mistica, dispensatrice di conforto fisico e spirituale agli ammalati, ma anche abile amministratrice, Caterina, che nel 1737 sarà proclamata santa Caterina da Genova, compare anche nella storia della spiritualità come 'autrice' di quel *Trattato del Purgatorio*, che va sotto il suo nome (e che ancora si pubblica come testo devozionale).

Fin qui il profilo agiografico di Caterina, sulla cui costruzione nel corso dei secoli ha fatto definitivamente il punto Paolo Fontana nel suo *Celebrando Caterina* (Genova 1999). Lo scopo di Fontana, pienamente riuscito, è quello di ricostruire l'origine e la diffusione del culto di Caterina a Genova e oltre i confini della città. Egli chiarisce una volta per tutte che Caterina non scrisse nulla, ma quotidianamente insegnò e che i suoi discepoli diffusero in diverse redazioni manoscritte il suo insegnamento, poi codificato nel *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa, de la beata Caterinetta da Genova, Nel quale si contiene una utile et catholica dimostrazione e dechiaratione del purgatorio*, pubblicato nel 1551, trent'anni dopo la morte di Caterina. A questo testo deve far riferimento chiunque abbia interesse non tanto alle vicende storiche di Caterina e al suo effettivo pensiero e insegnamento quanto alle forme della spiritualità a Genova alla metà del Cinquecento. Questo è anche il nostro obiettivo: abbiamo dunque fatto tesoro degli studi di Fontana, ma abbiamo tenuto conto anche della letteratura che li precede, dalle biografie agiografiche ottocentesche alla lettura modernista di von Hügel, alle repliche dell'ortodossia cattolica, alle numerose pubblicazioni di storia locale, che hanno fatto di Caterina una delle glorie di Genova, come Cristoforo Colombo o Andrea Doria, senza trascurare le più recenti letture di Caterina nella storia del misticismo al femminile.

L'interesse per Caterina riveste un ruolo importante nella cultura politica della Repubblica di Genova, come ben ha dimostrato Fontana; ma nella cultura religiosa a più largo respiro il suo ruolo è molto meno visibile, offuscata com'è nella storia della devozione dalla preminenza di un'altra Caterina, quella senese, divenuta patrona d'Italia, e nella storia della mistica dalla figura di Teresa di Avila. Eppure la nostra Caterina ebbe lettori e forse seguaci non solo a Genova e in Liguria: dopo la pubblicazione dell'edizione francese della *Vita*, nel 1600, tra i suoi lettori si annoverano Fénelon e Madame Guyon, che la citano nei loro scritti, mentre Adrien Baillet vide in lei una sorta di protoquietista. Considerando poi gli stretti legami che univano nel Cinquecento Genova e la Spagna, si può anche pensare a una diffusione degli scritti cateriniani in Spagna (lo testimonia la loro messa all'indice in Spagna nel 1583) e a una loro influenza sulla mistica spagnola, su Juan de la Cruz in particolare.

I motivi stanno tutti nelle pagine della *Vita*, della *Dimostrazione e dechiaratione del purgatorio* (più nota come *Trattato*) e del *Dialogo tra l'anima e il corpo*, secondo l'intitolazione che i raccoglitori dell'insegnamento di

Caterina diedero alle tre parti del testo. Dalla *Vita* emerge in primo luogo che l'esperienza religiosa di Caterina è quella di un'anima solitaria che in solitudine vive il suo rapporto diretto con Dio:

«Era quest'anima guidata e ammaestrata interiormente dal solo suo dolce amore (con sua divina e intrinseca allocuzione) di tutto quello che gli era bisogno senza mezzo di alcuna creatura religiosa o secolare. [...] Perseverò Madonna Caterina in questa via de Dio circa venticinque anni senza mezzo di alcuna creatura da solo Dio istruita et governata e con mirabile operazione guidata».

Dalla conversione fino agli ultimi anni, in cui la 'vecchiezza' e la 'debilità' la indussero a cercare l'appoggio di un direttore spirituale, che è anche il discepolo che ne raccoglie l'insegnamento e lo trascrive, Caterina percorre il suo cammino tra estasi e preghiera silenziosa, tra le cure degli infermi e il governo dell'ospedale, che dal 1478 era divenuto la sua dimora.

Il cammino spirituale che la *Vita* ricostruisce ruota tutto intorno al rapporto con Cristo. Dopo un anno di forti penitenze « ai piedi del Cristo », come la Maddalena evangelica, Caterina è vissuta in unione estatica, « al petto del Cristo », finché negli ultimi dieci anni di vita giunge « fino alla bocca del Cristo », in totale immersione nella divinità. Tutta l'esperienza religiosa di Caterina (e tutta la sua iconografia) è dominata dall'amore, fin dal momento della conversione:

« In quello punto fu instruita intrinsecamente de l'orazione ma la sua lingua non possava dir altro salvo questo: "O amor può esser che mi abbi chiamata con tanto amore e fattomi conoscere in un ponto quello che con lingua ne posso esprimere" ».

L'amore è il filo d'oro che lega l'esperienza intima, mistica, solitaria di Caterina e la sua azione caritatevole di soccorritrice degli infermi. E la tradizione afferma che dal suo esempio e dal suo insegnamento sarebbe nata la Compagnia del Divino Amore, fondata nel 1497 dal notaio Ettore Vernazza, suo discepolo e padre della beata Battistina, modello di istituzione diffusasi in altre città italiane, nel quadro della Riforma cattolica.

Quali erano le connotazioni di questo puro e divino amore nell'esperienza di Caterina? von Hügel a suo tempo, in *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends* (London 1908, ora New York 1999), ricostruì le fila del misticismo dal primo medioevo giù giù fino al misticismo renano-fiammingo di Eckhart, di Tauler e di Jan Ruysbroeck, a lei più vicino. Non sappiamo però quante delle fonti da lui richiamate siano state effettivamente note alla Caterina storica. È anche

possibile il richiamo, nel modello di vita laica, contemplativa e caritativa, al movimento delle beghine, come suggerisce Serena Spanò nella voce dedicata a Caterina ne *Il grande libro dei Santi* (Cinisello Balsamo 1998): il legame sembrerebbe confermato – aggiungiamo noi – dalla devozione per il Cuore di Cristo, nato in quell’ambiente e da Caterina legato esplicitamente alla sua particolare interpretazione del purgatorio. Altri studi recenti collegano l’esperienza cateriniana con l’ermetismo e il neoplatonismo cristiano.

Per orientarci dobbiamo perciò continuare a far riferimento a quanto possiamo leggere nell’*opus catherinianum*. Dalle pagine cateriniane (per comodità le chiamiamo così al di là di ogni questione filologica) traiamo alcuni elementi fondamentali. Il legame tra l’anima e Cristo è un legame d’amore. Si tratta di un amore gratuito, puro, che non distribuisce doni particolari, ma che conduce per gradi all’unione, alla fusione con la divinità. L’anima si purifica, si purga, perde ogni ruggine: l’esperienza mistica diventa esemplare del processo di purificazione che le anime patiscono nel periodo purgatorio. Nel *Trattato* leggiamo che, per le anime che non possono ancora congiungersi con Dio perché hanno in sé le conseguenze del peccato, «l’amore il quale si trova ritardato è quello che fa loro la pena». L’anima è attratta da Dio, dall’amoroso fuoco dell’amore divino e per quel calore dell’«affocato amore» si liquefa. Ma quel divino amore fa qualcosa di più. I raggi che partono da Dio, come da un Sole, affocati, penetranti e forti, compiono due operazioni: purificano l’anima e l’annichilano. Questo annichilimento di ogni imperfezione dell’anima (o dell’anima stessa?) è il termine ultimo del processo di purificazione, perché, consumata ogni imperfezione, l’anima potrebbe essere eternamente tenuta al fuoco senza soffrire. Le anime nel purgatorio, secondo Caterina, non possono più meritare, non possono far atto di contrizione, possono solo restare immobili in attesa dell’azione divina. Si comprende come certi lettori secenteschi abbiano visto in questo silenzio e in questa immobilità forme di religiosità vicine alle posizioni quietiste. Non vogliamo addentrarci nella questione, avanzata da qualche interprete, di un protoquietismo cateriniano che ci sembra falsare la prospettiva storica dell’insegnamento e degli scritti cateriniani.

Altrettanto difficoltosa è, ripetiamo, una ricerca sulle fonti: non si procede infatti di molto cogliendo nella *Vita* la presenza di elementi della tradizione dionisiana, come spesso ha fatto la letteratura critica. Alcune metafore usate da Caterina hanno sapore dionisiano: il filo d’oro dell’amore divino che lega l’uomo come la corda l’impiccato, la morte mistica assimilata alla

morte sul patibolo o l'ascensione sulla scala. Si può ipotizzare un legame con il neoplatonismo fiorentino tramite la diffusione manoscritta delle opere di Ficino, in particolare del *Commentarium in Convivium*. Ma di questo possiamo dire meglio se spostiamo la nostra attenzione sulle prime seguaci di Caterina, la sua lontana cugina Tommasina Fieschi e Battistina Vernazza.

La coetanea Tommasina Fieschi (1448-1534) è, infatti, autrice riconosciuta di un buon numero di lettere, di un gruppo di nove sermoni, di meditazioni e trattati, tra cui spicca un commento alla *Mystica Theologia* dello Pseudo-Dionigi. Conservate nel fondo manoscritti della Biblioteca Berio di Genova, le opere di Tommasina, a suo tempo studiate da Padre Umile Bonzi (autore anche di un'ampia monografia su Caterina ed editore dei testimoni manoscritti della *Vita*), sono state recentemente oggetto dello studio di Silvia Mostaccio, *Osservanza vissuta osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti* (Firenze 1999). Al contrario di Caterina che non scrisse, Tommasina dunque scrisse e predicò: e la sua influenza varcò i confini della sua comunità religiosa. Basta a testimoniare il cospicuo numero di lettere pervenutoci, quarantadue, indirizzate a donne religiose e a laiche, a prelati, a mercanti e ad aristocratici. Anche la predicazione, questa sì all'interno della comunità claustrale, ci fornisce elementi per definire la figura di Tommasina come quella di una dotta umanista. Non stupirà allora che sia stata autrice di quel commento dionisiano di cui prima si diceva. Attraverso Dionigi Tommasina interpreta l'esperienza mistica di Caterina e la connota, anche se non è possibile definire la sua influenza nella sistemazione del *corpus catherinianum*. Maestra laica di misticismo e di carità la più nota Caterina, religiosa, pittrice e fine umanista Tommasina. Dopo un matrimonio bruscamente interrotto dalla morte prematura del marito e dopo un impegno non da poco nell'amministrazione del patrimonio di famiglia, Mariola Fieschi nel 1477 entrò nell'ordine domenicano prendendo il nome di suor Tommasa e visse cinquant'anni in clausura. Fortemente impegnata nella meditazione e nella predicazione, ma anche nell'opera di riforma della vita conventuale, fu tra le dodici religiose inviate nel 1497 nel monastero dei Santi Giacomo e Filippo per ricondurre alla più stretta osservanza un convento che non era proprio un esempio di rigore. E qui visse il resto dei suoi giorni, fino alla morte avvenuta il 4 febbraio 1534.

Il commento alla *Mystica Theologia*, insieme con un commento all'*Apo-calisse*, un trattato sulla natura dell'amore, uno su *Le sete cauze de l'amore* e un *Trattato d'amor di carità*, tutti tratti da Giovanni Dominici, come ha ben

dimostrato Mostaccio nel suo lavoro, costituiscono un corpo di opere che testimoniano della presenza dionisiana nella devozione quattrocentesca. Rispetto alla forte connotazione mistica del modello di Caterina, la figura di Tommasina appare decisamente “normale”, consapevole com'è del valore dell'intelletto e della dignità umana. Certo è che la canonizzazione di Caterina e il suo diventare modello di impegno dei cattolici fin oltre la fine dell'Ottocento hanno irrimediabilmente messo in secondo piano Tommasina.

Più presente sulla scena della devozione e della carità nella storia locale è la figura di Tommasina Vernazza (1497-1587), perché legata al nome del padre Ettore e alla Compagnia del Divino Amore, conosciuta con il nome di Battistina, che prese entrando nel monastero della Madonna delle Grazie proprio nel 1510, l'anno della morte di Caterina. Anche il suo nome compare tra quelli delle *Scrittrici mistiche italiane* (Genova 1988). Per due volte priora del suo convento, Battistina ha una buona cultura umanistica, di cui si serve nelle lettere a personaggi illustri del suo tempo e nella stesura dei quarantasei *Dubbi* e dei successivi *Colloqui*. La tradizione vuole che il suo «persuasivo fervore [...] abbia vinto nel 1539 i dubbi e gli errori del dottor Tommaso Moro, suo padrino, sì da fargli abiurare il calvinismo, già abbracciato» (*Stelle genovesi*, Genova 1937). Dai cinque volumi manoscritti delle sue opere che contano più di 2600 pagine (in parte pubblicate a Venezia da Gaspare Scotto nel 1588 e poi a Genova nel 1755) emerge la capacità argomentativa, la padronanza lessicale e sintattica, la felicità espressiva di una scrittrice religiosa che non disdegnava la scrittura poetica. La sua esperienza mistica si configura secondo i canoni dell'abbandono e della perdita di sé, non in una rarefatta spiritualità, ma tramite l'espressione di violente passioni che uniscono l'anima e il corpo:

«Onde che nell'istesso benedetto giorno dovendo andare a riceverti in sacramento, sentii più volte dentro, tua maestà chiamarmi, dicendo “Vieni che ti voglio tutta divorare”.

Tanto in me ti nasconderò che non troverai te stessa».

Ma al momento mistico Battistina accompagna una scrittura argomentativa che non appartiene al medesimo canone: dalla citazione di un versetto biblico muove a commentarlo e a trarne la definizione di una virtù cristiana o di un dovere morale, concludendo spesso con un capitolo in terzine, sorta di commento poetico al tema. E però questa fine umanista, alla quale von Hügel attribuiva la stesura del *Dialogo* cateriniano,

« Andava lei e nettava le miserie e brutture di detti infermi e poveri ... con puzze quasi intollerabili et trovava anche quelli che dicevano parole terribili di disperazione ».

2. *Tra humanitas e cancellerie: Bartolomeo Facio e Jacopo Bracelli*

Aver cominciato il nostro percorso tra la *pietas* e il sapere filosofico dalla figura sublime di Caterina ci ha consentito di non doverci impegnare nella difesa d'ufficio di un "umanesimo ligure", i cui esiti furono indagati a suo tempo da Carlo Braggio e da Ferdinando Gabotto nelle pagine degli « Atti della Società ligure di storia patria » (1890-1891) e in tempi più vicini a noi da Giovanna Balbi. Se facciamo ora i nomi di Bartolomeo Facio o di Jacopo Bracelli non è per rivendicare la loro origine geografica: l'uno era nato alla Spezia nel 1400 e l'altro probabilmente a Sarzana nel 1390 (anche se c'è chi lo vorrebbe nativo di Bonifacio in Corsica). Attraverso i loro percorsi biografici e culturali, è possibile disegnare due figure di umanista che non sfigurerebbero tra quelle tracciate nel fortunato e ormai antico libro di Eugenio Garin su *L'umanesimo italiano* (1947). A dire il vero il Facio, anzi il « ligure Bartolomeo Fazio », faceva la sua comparsa in quelle pagine come scolaro del Guarino e autore di un dialogo sulla felicità, scritto in forte polemica con Lorenzo Valla e il suo *De voluptate*. Quel dialogo era piaciuto al re di Napoli Alfonso d'Aragona e Alfonso, secondo quanto narra Vespasiano da Bisticci, aveva spinto Facio, che risiedeva presso la sua corte, a scrivere sull'uomo e sul suo posto nel mondo. Facio aveva scritto il *De excellentia et praestantia hominis*, che forse non era stato altrettanto gradito al sovrano, se poi diede un incarico analogo a Giannozzo Manetti.

Nel *De humanae vitae felicitate*, quasi un'imitazione del dialogo di Valla, assistiamo alle amichevoli *disputationes*, che si immaginano svolte in una villa ferrarese, tra il Panormita, Giovanni Lamola e Guarino Veronese. Il dialogo occupa due giornate: nella prima Lamola e Guarino conducono una rassegna puntuale di che cosa sia felicità da un punto di vista totalmente umano, per concludere che

« la felicità che cerchiamo, e della quale abbiamo discusso già a lungo, non si trova nella ricchezza né nell'autorità, non nella grandezza del prestigio né nel potere regio, non sta nella gloria, nell'arte militare, nell'agricoltura, nel sacerdozio e nemmeno negli studi letterari » (*De humanae felicitate*, p. 36).

Della seconda giornata è protagonista Antonio Panormita: invece di sostenere un'interpretazione fortemente edonistica del bene, secondo il

ruolo che aveva avuto nella prima versione del dialogo di Valla, il poeta umanista, «familiarissimus» di Facio, enumera le diverse idee di bene proposte dai filosofi e dai padri della Chiesa, asserendo che

«Tuttavia possiamo essere felici in questa vita, come ci testimonia Lattanzio, se almeno ci sembra di essere felici, se viviamo di fatiche, che sono esercizio e rafforzamento della virtù, fuggendo i piaceri illeciti e coltivando soltanto la virtù in ogni sventura, se, infine, teniamo quella via aspra e difficile che è aperta alla beatitudine» (*Ibidem*, p. 58).

L'ultima parola è concessa al Guarino: il vero bene è la virtù contemplativa della mente e felicità è il ritorno dell'anima immortale dell'uomo alla sua origine celeste. Si capisce come il dialogo, segnato da una forte impronta stoica in contrapposizione all'edonismo valliano e ben poco corrispondente al mito dell'umanesimo civile, non sia piaciuto a Garin che lo giudica un'arida esercitazione scolastica senza traccia di originalità.

L'idea di un ritorno alla condizione celestiale originaria, perduta dopo la Caduta, regge anche il trattato sull'eccellenza dell'uomo, da Facio concepito come quella continuazione del *De miseria humanae conditionis* o *De contemptu mundi* di Lotario di Segni (poi papa Innocenzo III), che l'autore aveva preannunciato nel prologo al lettore senza mai adempiere alla promessa. L'argomento è trattato, da parte di Facio, sulla traccia che gli era stata fornita da un *Libellus de dignitate et excellentia humanae vitae* dell'olivetano Antonio da Barga (se è vero quanto sostiene Oscar Kristeller), insistendo sulle dottrine del peccato e della salvezza e sulla concezione dell'uomo come immagine di Dio: sulle orme di Lattanzio ed Agostino, «in un contesto profondamente religioso e teologico», come ebbero a osservare numerosi interpreti, da Gentile allo stesso Kristeller. Così che da tutti è giudicata più importante, o più rappresentativa di un certo canone umanistico, l'opera del fiorentino Manetti, perché critica le tesi di Lotario e delinea un'immagine tutta naturale dell'uomo e delle sue abilità di *agere et intelligere*. Eppure anche per Facio l'uomo è «l'animale che sta più in alto di tutti e che di tutti i terrestri è padrone e signore», proprio perché, dotato di una postura eretta e con la testa e gli occhi rivolti verso il cielo, gode di una struttura corporea che è prova della sua intrinseca razionalità e segno visibile del suo possibile trionfo morale:

«[Gli uomini] hanno conosciuto cose occulte, hanno edificato città, hanno inventato abitazioni e vestimenti, hanno istituito leggi, hanno colto le rivoluzioni dei cieli e i movimenti e i corsi degli astri, hanno escogitato la medicina e inoltre tante altre arti e tante scienze, come principalmente la filosofia, quella maestra e guida del ben vivere, la quale ci esorta e ci prepara innanzi tutto al culto di Dio e quindi a tutte le opere conformi a virtù».

Le operette morali, apparse a taluno «speculativamente insignificanti», non hanno goduto di buona stampa. Diverso è il ruolo di Facio storico. Negli *Studi su Bartolomeo Facio* (Roma 2000), che Gabriella Albanese ha raccolto, lo storiografo di corte di Alfonso il Magnanimo appare in tutta la sua importanza nell'ambiente culturale e politico napoletano. Pur avendo considerato gli scritti morali che si possono datare dopo il 1444, non seguiamo Facio nella sua carriera napoletana, tutta svolta dopo quella data: e ciò anche se le recenti indagini sul suo *Epistolario* ci hanno rivelato che non interruppe mai i suoi contatti con la Repubblica, con gli Spinola e in particolare con Gian Giacomo, che era stato suo allievo.

Tra i corrispondenti genovesi di Facio c'era anche Jacopo Bracelli o Bracellus, secondo la moda umanistica: personaggio questo corrispondente a pieno al tipo del cancelliere umanista (così ben tratteggiato da Garin a proposito di Coluccio Salutati). Studente di diritto a Pavia, a contatto con l'umanesimo lombardo, visse poi tutta la sua vita al servizio della Repubblica, di cui fu cancelliere, per circa cinquant'anni, e agente diplomatico, a Milano presso Filippo Maria Visconti, a Firenze, a Bologna presso il papa Eugenio IV e a Napoli presso Alfonso d'Aragona. Noi non ci occupiamo qui del giureconsulto e non dello storico che, preso a modello Sallustio, scrive il *De bello hispaniensi libri V*, sulla guerra di Genova contro Alfonso, né del geografo autore di un Baedeker quattrocentesco sulle coste liguri dal Varo al Magra, l'*Orae ligusticae descriptio* (che ebbe tre edizioni dal 1418 al 1448). Ci piace ricordare che vi compare la descrizione accurata di luoghi che sarebbero diventati famosi come Sanremo o le Cinque Terre, per la prima volta così definite. Leggiamo invece un po' del suo *Epistolario* privato (quello ufficiale è conservato presso l'Archivio di Stato di Genova) per vedere quanti dei valori laici, umanistici vi siano presenti. Mentre pare certo che Facio avesse approntato un epistolario destinato alla pubblicazione, non altrettanto si può dire di Bracelli: quanto resta del suo carteggio è da tempo a disposizione degli studiosi per merito di Giovanna Balbi. Vi compaiono tra i corrispondenti i nomi, in ordine alfabetico, di Giovanni Aurispa, Poggio Bracciolini, Francesco Barbaro, Flavio Biondo, G.M. Fidelfo, del Panormita oltre ai liguri Biagio Assereto, Andreolo Giustiniani, Filippo Spinola. Come si vede corrispondenti di tutto rispetto.

Nelle lettere indirizzate agli amici più cari predominano i temi familiari e gli affetti: il cancelliere si mostra preoccupato della malattia che ha colpito una delle sue figlie, che le impedisce di muovere un ginocchio e la costringe

a camminare solo appoggiata a un bastone, e cerca un medico che possa curarla. Oppure chiede agli amici notizie e consigli per la scelta dell'università a cui indirizzare il figlio Antonio (lett. 32 e 36), che troviamo poi studente di diritto a Bologna. In altri casi tratta questioni commerciali, che riguardano depositi presso il Banco di San Giorgio o controversie tributarie. Curiosa è la lettera a Filippo Spinola, residente a Milano, in cui chiede l'invio da quella città di alcune pezze di panno, in parte del colore verde che gli è abituale, in parte di tessuto nero di minor pregio per farne calzature; ma risulti ben chiaro dal pacco chi è il destinatario, perché così non avrà problemi e non dovrà pagar dazi, da cui è esente (lett. 13). Diversi sono i toni se il corrispondente è personaggio legato alle cancellerie di Milano, di Napoli o del papa. Qualche volta si tratta di lettere commendatizie, come quelle che riguardano il *Vigevius*, Giovanni Andrea de' Bussi, alla ricerca di una sistemazione duratura, dopo che, forse un po' troppo avventatamente, aveva lasciato la città e lo stipendio pubblico di 125 genovini che gli era stato assegnato dal 1450 per un quinquennio. Magnanimità e desiderio di ben operare si accompagnano alla consapevolezza della propria dignità di cancelliere e soprattutto della dignità della Repubblica: non mancano i richiami all'impegno di ciascuno non solo per la propria, ma anche per la « comune utilità », secondo l'insegnamento platonico e ciceroniano (lett. 7 e 9). Nelle lettere il doge è sempre « princeps » e per Bracelli e per i suoi interlocutori la *libertas* è *florentina*, ma anche *veneta* e *genuensis* (lett. 2), facile traccia della contemporanea lotta di Venezia e di Genova contro i Visconti. I destini privati si intrecciano con quelli della storia pubblica: nel 1453 chiunque piange la caduta di Costantinopoli, « nobilissima città, secondo occhio dell'orbe cristiano, sede dell'impero orientale »; ma la colonia genovese di Pera sembra incolume, anche se non si sa ancora molto delle sue condizioni. E la Corsica non è ancora domata (lett. 46).

« Coltivò assiduamente gli studi » recitano le biografie: l'epistolario testimonia un intenso scambio di libri e la continua richiesta di dati e documenti agli amici umanisti. E, se sembra non conoscere la *Cronaca* di Sigiberto di Glembox, di cui chiede insistentemente notizia a Poggio Bracciolini, Bracelli discute invece ampiamente la *Ciropedia* di Senofonte nella recente traduzione di Poggio (lett. 77). Crede all'autenticità dello scambio epistolare tra Seneca e san Paolo, quando Valla ne aveva già decretato l'inattendibilità (lett. 27), ma giudica assolutamente ingiustificata l'interpretazione profetica della *IV Egloga* di Virgilio. La discussione è svolta nell'ultima delle lettere della raccolta di Giovanna Balbi, indirizzata al domenicano Raffaele da Por-

nassio, a lungo inquisitore in Liguria. Un razionalismo forte pervade queste pagine. Perché voler riferire al Salvatore parole che più probabilmente, come tutte le lodi espresse in quell'epoca, si riferivano a Cesare Augusto? Un'interpretazione profetica di quei versi famosi induce poi l'interprete a molte contraddizioni. La materia delle bucoliche è materia umile, perché pensare che il poeta abbia voluto con un metro così umile trattare dell'unità di Dio e dell'uomo? Il verso iniziale dell'egloga che, dopo l'invocazione alle Muse, apre al canto di argomenti *paulo maiora* rispetto alle greggi e agli armenti di cui aveva appena scritto, è illuminante: il disegno provvidenziale divino sarebbe di poco maggiore dei buoi e delle pecore? Quanto al verso *Iam redit et virgo, redeunt saturnia regna*, quella vergine è Astrea, la giustizia: non può essere la Vergine Maria, che non potrebbe tornare sulla terra senza esservi già vissuta. E se interpretiamo il regno di Saturno come i secoli d'oro, come può tornare quell'età che mai è esistita? La storia vera dei primordi dell'umanità è quella del santo Mosè, che narra di Caino e Abele e non dell'età dell'oro. Virgilio dunque canta le lodi di Augusto e la pace augustea. Se mai sembrano più credibili e più vicini al vero coloro che interpretarono la pace augustea come l'ombra e l'immagine della pace vera ed eterna. Quanto a una possibile ispirazione dello Spirito Santo, Virgilio ebbe il dono della scienza, forse anche della sapienza, ma non quello della profezia.

Lo stesso spirito critico umanistico era stato usato da Bracelli per discutere con Giovanni Andrea de' Bussi il caso, da lui narratogli, di un francese che diceva di non aver preso cibo o bevanda, e di non aver emesso flatulenze o escrementi da tre anni. Bracelli è drastico: non si tratta né di un prodigio né di un fantasma; quel francese o mente impunemente o ha perduto l'umano senso e non sa quel che fa. «Non possiamo persuaderci che le leggi della natura siano mutate a tal punto», scrive in risposta al Bussi (lett. 42). E nella lettera successiva il Bussi risponderà che l'inganno era stato rivelato: il francese di nascosto, ogni due o tre notti, se ne andava sotto mentite spoglie a riempirsi di cibi e bevande in qualche bettola. Condannato alla berlina in Campo de' fiori non se ne era saputo più nulla (lett. 43).

Anche Bracelli, come Facio, costruisce una rassegna di uomini famosi. Mentre Facio concludeva il *De viris illustribus* con la vita esemplare del suo re, Alfonso il Magnanimo, Bracelli nel *De Claris Genuensibus* non tratta volutamente dei vivi, per timore che i giudizi espressi siano viziati dalle passioni di parte. Prototipo di tutti i successivi repertori di genovesi illustri – pensiamo ai *Clarorum Ligurum Elogia* del Foglietta – lo scritto di Bracelli

merita di essere ricordato per alcune caratteristiche degne di nota. Intanto Bracelli non solo evita di scrivere dei suoi contemporanei, ma anche non utilizza come fonti gli annalisti genovesi bensì scrittori « estranei », che meglio hanno ammirato e magnificato i Genovesi. Quanto ai motivi per essere considerato famoso, Bracelli stabilisce una scala di qualità che procede dalla « pietà e dai retti costumi », per cui si citano i vescovi Romolo, Felice e Siro, ma soprattutto Sinibaldo Fieschi (poi papa con il nome di Innocenzo IV) alla « dottrina e studio di buone arti », per cui sono noti Simone Monaco, il poeta Ursone, o il matematico Andalò Di Negro, maestro del Boccaccio. Quanto alle « guerresche imprese e ai marittimi trionfi » basta un lungo elenco dei Doria, Oberto, Lamba, Pagano, o degli Spinola; sopra la gloria di tutti brilla il nome di Guglielmo Embriaco, colui che portò da Gerusalemme il sacro catino. Piuttosto che citare i nomi di coloro che furono famosi per le cariche rivestite dentro e fuori le mura della città, Bracelli preferisce citare i governatori delle colonie che « timoneggiarono » con schiettezza e integrità, con equità e giustizia tale che Genova fu detta « santuario di giustizia e degni di comandare al mondo coloro che ne aveano la signoria ». Questa scala di valori è solo apparentemente decrescente: l'avvio dalla pietà e dalla dottrina, sembra poi cedere decisamente il posto alle virtù come equità e giustizia amministrativa che glorificano la dignità della città.

Le pubbliche e private virtù sono ampiamente documentate dalle singole storie esemplari narrate: si tratta di brevi racconti che ricalcano i cliché della novellistica e aprono nel repertorio della genovesità illustre inaspettati squarci narrativi. Così accade nella storia di Paolo Silvestro, detto Salvo, che, novello Cristoforo, sfidò le acque di un fiume impetuoso per portare di là dal fiume sulle proprie spalle il re spagnolo Pietro. O in quella di Luciano D'Oria che, durante la dura guerra navale combattuta contro Venezia sulle coste dalmate, donò tutto quanto aveva ai soldati bisognosi e a uno, più povero e affamato degli altri, persino la fibbia del suo mantello: una versione ligure del cavaliere Martino.

Fortezza d'animo, e di corpo, misericordia ed equità resero degni di memoria questi e altri Genovesi, che non sempre le cronache hanno giustamente ricordato; perciò Bracelli insiste nel suo scritto sui meno noti. Esempio la sua conclusione con la descrizione di Francesco Vivaldi, prototipo questo sì del genovese ricco, ma senza splendore, e dotato di virtù soda e sincera:

« Non abitò magione sordida, ma neanche invidiabile; parco nel vitto, e più nelle vesti. Di ancelle e di servidori tanti n'ebbe quanti sogliono bastare ad un uomo di fortuna mezzana.

Durando in questa forma di vivere sino ad estrema vecchiezza, fu tanto scevro da invidia ch'ei non s'ebbe [...] un nemico. E acciocché alcuno non sospetti miseria nella modestia di quest'uomo, egli è desso quel Francesco che in pro della patria elargì tanto oro dalle cui rendite i pubblici debiti [...] a ciascun anno si scemano » (*Dei chiari genovesi*, p. 23).

3. Settecento riformatore, dispute civili e controversie teologiche

Se compiamo idealmente un salto di qualche secolo e ci spostiamo nel pieno del Settecento, nell'età dei Lumi, ci troviamo a dover ripetere le osservazioni fatte a proposito dell'Umanesimo. Neanche la Genova del XVIII secolo viene abitualmente considerata una grande capitale culturale: forse memori del malevolo giudizio di Montesquieu, gli interpreti giudicano di poco respiro l'ambiente dell'Università, assenti le accademie (anche se risale al 1751 la fondazione dell'Accademia Ligustica di Belle Arti, mentre nell'86 nasce la Società Patria delle Arti e delle Manifatture), scarsi i salotti. Eppure tra i Genovesi non mancano figure di intellettuali curiosi e brillanti, felicemente inseriti in una rete di rapporti culturali di altissimo livello. Il pensiero va subito ad Agostino Lomellini (1709-1791) e a Pietro Paolo Celesia (1732-1806), che Salvatore Rotta ci ha restituito a pieno nelle loro personalità di intellettuali di respiro europeo.

Ambasciatore della Repubblica a Parigi dal 1739, Lomellini, che sarebbe stato doge dal 1760 al 1762, entrò in amicizia con d'Alembert, con Condillac e con Fontenelle, con Cesare Beccaria e con Pietro Verri. Lunga e importante la sua relazione epistolare con Paolo Frisi. Questi legami influirono non poco sui suoi interessi, volti prima di tutto alla matematica: « géomètre profond », al cui giudizio Condorcet e Lagrange sottoponevano le loro ricerche, scriveva deliziosi sonetti newtoniani e si diletta di musica. Membro delle più importanti accademie scientifiche europee, a lui si deve la prima traduzione italiana, nel 1753, del *Discours préliminaire* di d'Alembert all'*Encyclopédie*, che diede l'avvio alla prima delle traduzioni toscane dell'impresa di d'Alembert e Diderot. Del resto basti a provare la stima che godeva tra gli illuministi francesi il fatto che lo stesso d'Alembert gli aveva dedicato la *Précession des équinoxes* (1749) e lo aveva considerato tra quei grandi signori che sono capaci di trattare da pari a pari con le *gens de lettres*.

Quando nel 1760 fu eletto doge sembrò dunque che la filosofia fosse andata al potere. Il nuovo doge si trovava però di fronte a una situazione particolarmente difficile. Non solo la Repubblica aveva perso i mercati ispano-americani per una scelta quasi capricciosa della corona spagnola; da tempo

per di più si era riaccesa la questione corsa, con la rivolta di Pasquale Paoli, che ne era divenuto l'abile capo politico e militare. È nota a tutti l'opinione favorevole di Rousseau nei confronti dei ribelli: il suo *Projet de constitution pour la Corse* vedeva in questa lotta dei puri contro i corrotti, dei contadini contro i cittadini, dei poveri contro i ricchi la possibilità di fondazione di una nuova repubblica, retta sul principio dell'eguaglianza, anche se non priva di differenziazioni politiche. La soluzione proposta da Lomellini era naturalmente molto più moderata; salvaguardando la sovranità genovese, prevedeva la concessione ai Corsi di nuovi diritti, che miravano alla loro integrazione: « faire entrer les Corses dans le gouvernement à fin de n'en former qu'un seul et même peuple avec les Génois ». Il progetto non trovò il consenso né dell'oligarchia genovese, per la quale era troppo ardito, né dei ribelli che miravano ormai all'indipendenza. Intenti riformatori Lomellini aveva posto in opera anche in campo economico con la liberalizzazione del commercio del grano. Ma due anni erano forse troppo pochi perché la sua azione riformatrice potesse incidere sull'assetto della Repubblica.

Appare altrettanto considerevole nelle intenzioni, ma poco incisiva nei fatti l'attività riformatrice dell'altro illuminista genovese, Pietro Paolo Celesia. Amico di Lomellini, anche se di qualche lustro più giovane e figlio di un mercante di recente elevato al titolo nobiliare, Celesia, che frequentava i corsi di legge nello Studio di Pisa (1748-1751), era stato introdotto negli ambienti pisani da Lomellini, per merito del quale era entrato anche in relazione epistolare con d'Alembert. Degli stretti legami che lo univano agli amici, pisani e non, sono testimonianza i suoi cospicui carteggi, conservati in più di una biblioteca italiana ed europea. Il più noto è quello con Ferdinando Galiani, che Celesia conobbe durante un soggiorno romano (1752): Pisa, Firenze, Milano, Roma, qualunque città è per lui più piacevole che non la « barbara » Genova. Da Roma, che giudica una città ipocrita, dove bisogna sempre portare una « maschera », e da Napoli, dove frequenta Galiani e Genovesi, Celesia parte alla volta di Londra. Dopo una breve tappa parigina, dal 1755 è ministro della Repubblica nella capitale inglese, carica che gli consente di entrare nei ranghi della nobiltà. Il rientro a Genova negli anni sessanta lo vede dedito al commercio dei grani, ma non immemore dei legami che aveva stabilito a Londra con letterati, artisti e scienziati inglesi, Gibbon e Garrick, ma anche con i più noti tra i residenti italiani a Londra, Baretti, Mazzei, Martinelli. Ma l'atmosfera di Genova non sembra confacerglisi: « sono divenuto indolentissimo – dice di sé – e vedendomi privo di libertà, d'incoraggiamento e di speranze vivo senza progetti e quasi senza disegno ».

Proprio a un suo intervento in una sessione dell'Arcadia genovese sulla libertà di cui dovrebbero godere gli uomini di lettere si deve la sua taccia di « libertino ». Decisamente più attraente doveva sembrare Parigi, dove Celesia visse dal 1780 al 1784, respirando la piacevole atmosfera dei salon, lui così abile conversatore e uomo di rara socievolezza. Dalla Parigi degli anni che precedono la rivoluzione alla Spagna, dove si recò come ministro della Repubblica oligarchica fino al 1797, quando fu richiamato dal nuovo regime. Lui che aveva visto chiaramente la crisi della monarchia francese e aveva giudicato impossibile resistere all'« impeto veemente » di tutti i popoli verso la libertà civile, lui che pensava che la tendenza storica muovesse tutti gli stati europei verso un governo rappresentativo, rientrò a Genova e fu coinvolto negli affari pubblici. Si occupò di riformare l'ospedale di Pammatone per conto della municipalità ed entrò nell'Istituto delle scienze da poco creato (1798) su modello del parigino Institut. E fu variamente impegnato, finché, negli ultimi anni, quelli dell'annessione di Genova e della Liguria all'Impero napoleonico, fregiato della Legion d'onore, non si occupò d'altro se non dell'amministrazione dell'università.

Una vita di conversazioni e relazioni amicali, di viaggi e intensa corrispondenza con il mondo tutto delle *gens de lettres* del pieno Settecento: è in questa vita esemplare che dobbiamo cercare le tracce più intense dell'illuminismo di Celesia. Certo i pochi cenni fatti alla difesa della libertà civile e del regime rappresentativo ci danno la misura di un pensiero politico della cui sistemazione teorica fu così avaro. Orientamento confermato dal giudizio da lui espresso sulla nascita della repubblica americana: « se questo nuovo stato si forma avrà grandissimi vantaggi sopra gli antichi, nati più a caso che per disegno in tempi d'ignoranza e di barbarie: una repubblica che si eriga di pianta sopra larghissima base da Franklin e compagni verso la fine del XVIII secolo parmi che prometta molto ». Del resto che fosse ben fiducioso nel nuovo Stato è dimostrato anche dal fatto che si adoperò per la presenza di un consolato genovese a Philadelphia (1791).

Aperti alle novità d'oltralpe e d'oltremanica, anzi d'oltreoceano, testimoni di un ideale illuministico vissuto e non sempre teorizzato, Lomellini e Celesia dominavano, nei loro anni genovesi, un piccolo circolo di pensatori illuminati, dai nomi importanti di Grimaldi e Negroni, Gastaldi e Pallavicini, riuniti poi nell'Accademia degli Industriosi (1783) nella villa Lomellini di Pegli; mentre a Cornigliano Giacomo Filippo Durazzo presiedeva l'Accademia durazziana (1782).

Nella Genova degli anni che precedono il fatidico 1789 non sono solo pensatori così totalmente laici a dominare la scena culturale. Attrasse l'attenzione dei Genovesi, e non solo dei Genovesi, l'aspra contesa che coinvolse intorno al 1786 lo scolopio Giovan Battista Molinelli (1730-1799) e l'arcivescovo della città G.B. Lambruschini. Molinelli, considerato uno dei padri del giansenismo ligure, aveva insegnato per un decennio nelle case scolopie di Chiavari, Oneglia e Genova, poi era stato chiamato a Roma al Collegio Nazareno come lettore di teologia. A Roma aveva pubblicato le sue tesi *De fide et symbolo* (1771), accolte con favore negli ambienti giansenisti. Dopo la morte del papa Clemente XIV, sotto il cui regno era stata soppressa la Compagnia di Gesù, Molinelli era rientrato a Genova come rettore del collegio Calasanzio (1778) e qui si aprì la polemica più aspra con la gerarchia locale. A ben vedere le tesi di Molinelli non sono così radicali come sembrano ai suoi avversari e anche ai suoi seguaci: se nel *De fide et operibus* (1774) la polemica contro la casistica gesuitica è rigorosa, nel *Primato dell'Apostolo San Pietro e dei Romani Pontefici suoi successori* (1784) si dimostra sostanzialmente contrario alle tesi conciliari. Di posizioni altrettanto moderate darà prova negli anni della rivoluzione, quando si dichiarerà contrario al diritto dello stato repubblicano ad assorbire i beni della Chiesa. Allora altre voci ben più radicali avranno assunto il compito di difendere insieme le tesi gianseniste e quelle rivoluzionarie.

4. *Tra restaurazione religiosa e rivoluzione politica: i giansenisti liguri*

Il nome più noto tra i giansenisti liguri è certamente quello di Eustachio Degola (1761-1826), non fosse altro per l'influenza da lui avuta su Enrichetta Blondel Manzoni e sulla di lei conversione dal calvinismo al cattolicesimo. Non pochi critici poi si sono occupati del suo diretto o indiretto influsso sul riavvicinamento di Alessandro Manzoni alla fede cattolica. Di questo legame molto si è detto e si è scritto; vediamo ora chi era e quali esperienze visse Eustachio Degola. Nato da una famiglia della borghesia mercantile genovese, Degola era stato allievo di Molinelli, « il maestro indiscusso del gruppo filogiansenista ligure ». Si era quindi laureato in teologia a Pisa (1796), con Paolo Marcello Del Mare (1734-1824), figura minore nel gruppo della prima generazione di giansenisti. Rinunciando alla parrocchia di Voltri (1793) aveva da subito dimostrato di non aver interesse alla carriera ecclesiastica; ben altro impegno invece dimostrò in un'intensa attività di polemista religioso. Degola scrive per la diffusione letteraria del credo por-

torealista, in vivace polemica antiromana, fin dalle traduzioni dei *Gemiti di un'anima penitente* (Pavia 1792) dell'oratoriano filogiansenista Eustache Guibaud e delle *Lettere di san Paolo tradotte* (Lugano 1795) del ben più noto e combattuto Pasquier Quesnel.

Negli anni della Repubblica Ligure (1797-1800) fu impegnatissimo nell'elaborazione di un progetto di costituzione di una chiesa nazionale e per l'attuazione di una costituzione civile del clero ligure. Vale la pena di soffermarsi – anche se si tratta di elementi ben noti agli studiosi – sull'idea di chiesa nazionale propugnata da Degola, quale si può ricavare dalla lettura degli « Annali politico-ecclesiastici », il periodico fondato il 17 giugno 1797 da una « società di zelanti amici » presieduta da Molinelli e curato dallo stesso Degola. Degola si dichiara contrario agli articoli della progettata costituzione che proclamavano la libertà di coscienza e di culto. Per lui la « volontà generale della Nazione [voleva] il culto pubblico della religione cattolica ». Contrario dunque alla separazione tra Stato e Chiesa, Degola sosteneva che era compito dello stato repubblicano la riforma della religione e compito della religione la formazione di buoni cittadini cristiani. Questo progetto si sarebbe potuto realizzare predicando tra il popolo i principi democratici e quelli della religione cattolica: Degola quindi organizzò, con l'approvazione del governo provvisorio, un gruppo di missionari nazionali o patriottici, come si legge nella *Norma per le istruzioni religioso-politiche dei missionari nazionali della Liguria* (Genova 1797). Siamo di fronte a un programma fortemente integralista, come è stato osservato nelle pagine dedicate a Degola da Franco Arato ne *La letteratura ligure* (Genova 1992). Interpretazioni, come quella di Francesco Ruffini, che vedevano in lui un anticipatore del liberalismo ottocentesco, non tengono conto del carattere totalizzante e teocratico della sua idea di democrazia; riscontrabile anche nella parte più importante dell'impegno degoliano negli anni della Repubblica giacobina, quella dedicata all'elaborazione di una Costituzione civile del clero ligure, che approdò a un *Rapporto e progetto di legge sull'organizzazione civile del clero*.

Dopo la caduta della Repubblica e con l'avvento di Napoleone e soprattutto dopo la firma del concordato napoleonico con il Papato (1801) che segnò la fine della chiesa costituzionale francese, Degola lasciò Genova per Parigi (1801). A Parigi entrò in stretta relazione di collaborazione e di amicizia con Henri Grégoire, vescovo costituzionale di Blois, e lavorò con lui per evitare la dispersione del clero che aveva giurato. Sono questi anni

parigini, inframezzati da frequenti viaggi per tutta l'Europa, quelli della più intensa attività letteraria e teologica di Degola, che, abbandonato l'impegno politico diretto, si dedica sempre più a ricostruire il tessuto del giansenismo europeo. Documenta molto bene questi intenti degoliani, e insieme lo stato del pensiero religioso in Europa nei primi anni del secolo, il suo *Diario dei viaggi*, in parte pubblicato dal De Gubernatis nel 1882. Episodio sempre ricordato di questa autobiografia degoliana è la visita alle tombe di Lutero e di Melantone. Il 31 luglio del 1805, in visita a Wittemberg, ne calpesta le tombe, gridando il suo *anathema*: un atteggiamento ben poco ecumenico, che concorda comunque con l'integralismo di cui prima si diceva e con l'obiettivo di una unità totale della chiesa cristiana. Tema questo che si accompagna, nei sermoni di Degola, con quelli propri del credo giansenista, la grazia e la giustificazione, la predestinazione e il libero arbitrio, la purificazione del culto e il rigore dei costumi.

Nel 1805 Degola ritorna a Genova, ma la lascerà nel 1808 per un nuovo viaggio a Parigi, dove si commemorava il centenario della distruzione dell'abbazia di Port-Royal. Proprio durante questo secondo soggiorno parigino, protrattosi sino al 1810, Degola si adopererà per la conversione della giovane moglie di Alessandro Manzoni. Con il rientro definitivo a Genova diventa preponderante nella sua teologia la componente escatologica e millenaristica, che già si era espressa nel 1793 con l'attenzione ai fenomeni convulsionali. Convinto della veridicità della profezia paolina sulla conversione degli Ebrei, già presente nel *Sermon sur l'unité de l'église* (letto a Noli il 14 agosto 1806) e nell'*Exhortation à une nouvelle catholique* (pronunciata in occasione dell'abiura di Enrichetta Blondel), Degola sviluppa una consistente produzione millenaristica, quasi completamente inedita, di cui è documento chiave il *Saggio di osservazioni sulla Chiave dell'Apocalisse*, conservato alla Biblioteca Apostolica Vaticana.

C'è anche un altro giansenismo ligure, non direttamente impegnato nella lotta politica e nella riforma della Chiesa, ma non per questo meno "rivoluzionario". È il giansenismo di personaggi come lo scolopio Ottavio Assarotti (1753-1829) che traduce le sue convinzioni teologiche in un impegno concreto e totale per l'educazione e – diremmo noi – l'integrazione sociale dei sordomuti. Anche in questo caso la filosofia si traduce in pietà. Ottavio Assarotti era stato anche lui allievo di Molinelli, molto vicino alla corrente mistica del giansenismo ligure e a Eustachio Degola. Dopo aver insegnato logica, fisica e teologia ad Albenga, a Savona e a Genova, si dedicò

completamente, a partire dal 1804, all'educazione dei sordo muti. Se del suo *De homine ante et post lapsum et de Ecclesia militante in terris* (Genova 1796), opera scritta in collaborazione con Molinelli, o del *De fructibus divinae Incarnationis*, che non ottenne l'*imprimatur* per l'accusa di giansenismo, ci si è quasi del tutto dimenticati, non è così della sua attività di educatore. Ottenuto da Napoleone nel 1805 un finanziamento per il suo progetto di istituzione educativa, nel 1811 poté finalmente stabilire l'Istituto dei sordomuti nell'ex convento delle monache brigidine di Nostra Signora della Misericordia. Assarotti si era ispirato alla metodologia dell'abbé de l'Epée e dell'abbé Sicard, elaborando un metodo empirico di insegnamento per i sordomuti, basato sulla mimica, sull'alfabeto dattilologico e sulla scrittura; un metodo che avrebbe consentito il raggiungimento di un buon livello di istruzione per tutti i sordomuti. Lo troviamo ben esposto in una memoria di Eustachio Degola, che collaborava con Assarotti ed era il cappellano dell'Istituto, *I sordo-muti del reale Istituto di Genova* (1820).

L'impresa ebbe larga risonanza; suscitò l'interesse di E. Meyer, di Cuvier, di Madame de Staël che visitarono l'Istituto e divenne modello di analoghe istituzioni in altre città italiane. Dopo la caduta di Napoleone sopravvenne per l'Istituto dei sordomuti un periodo di crisi, come per tutte le istituzioni nate con l'esportazione della rivoluzione. Per il progetto di Assarotti l'annessione al Regno di Sardegna non segnò però una crisi definitiva: Vittorio Emanuele I visitò l'Istituto nel 1815 e assistette, con la regina, alla pantomima – pare scritta da Degola – *I tre Fanciulli nella fornace babilonese*, ricavando dalla visita un'immagine positiva dell'istituzione, che ne favorì lo sviluppo. Rimase comunque senza seguito l'intenzione di Assarotti di estendere l'istruzione a tutti i sordomuti del Regno.

L'intento pedagogico di Assarotti è evidente: è la diffusione del sapere e della conoscenza anche fra coloro che a causa di un deficit fisico non ne possono abitualmente usufruire, perché anch'essi possano maturare una coscienza religiosa il più possibile libera e consapevole. Si comprende come questo progetto possa nascere nell'ambiente delle Scuole Pie, ordine nel quale Assarotti era entrato nel 1771 e che fin dal suo fondatore Calasanzio aveva come scopo l'istruzione e l'educazione dei più deboli. Non si deve trascurare però il valore antitradizionale di un insegnamento che, avendo di mira la tutela della dignità di ciascuno secondo il dettato evangelico, non esita a dichiararsi critico del principio di autorità. « Chi insegna non deve giurar mai sulle parole dei maestri » afferma Assarotti. Ed ecco che questo impegno

di rinnovamento pedagogico, che dovrebbe tendere al riscoperta della purezza evangelica, si trova di fatto non distante da certe istanze illuministiche e dai tentativi educativi operati dagli idéologues: una convergenza inconsapevole e per molti aspetti non voluta, come scrisse Ernesto Codignola nella sua monumentale ricostruzione del movimento e dei suoi documenti epistolari.

5. *Mazzini e il radicalismo politico*

Giuseppe Mazzini, figlio di un professore della facoltà di medicina dell'Università di Genova (il padre Giacomo vi insegnava Patologia e igiene) aveva seguito dall'età di quattordici anni (1819) i corsi della facoltà di filosofia, uscendone con il diploma di magistero (1822). Proprio in questi anni, come egli scrive in una famosa pagina autobiografica, decise di vestire sempre abiti neri, per testimoniare il suo lutto per la patria in catene, inconsapevolmente iniziando una moda che sarebbe piaciuta a più di una generazione di adolescenti. Quindi seguì gli studi giuridici nella facoltà di legge fino alla laurea, conseguita nel 1827. Non furono certo gli studi legali a improntare le scelte culturali e politiche di Mazzini. Basta scorrere il suo primo saggio *Dell'amor patrio di Dante*, scritto tra il 1826 e il '27 per rendersene conto: Mazzini vi sostiene la relazione tra le vicende di un popolo e la sua letteratura e l'idea di una letteratura impegnata. Dal tema dell'impegno, che non abbandonerà mai nella sua attività di critico letterario, trapela anche una componente della sua formazione che non appartiene alla storia di studente universitario. Pensiamo al ruolo importante avuto dalla madre Maria Drago e dal precettore, il prete giansenista Luca Agostino Descalzi (1764-1840), che era stato nel numero dei missionari nazionali.

Una forte traccia del rigorismo dell'educazione giansenista, oltre che nello stile di vita, che qui non ci riguarda, è presente nel messianismo e millenarismo mazziniano, nella sua idea di politica come religione – a suo tempo messa in rilievo da Franco Della Peruta nell'edizione degli *Scritti politici* (Torino 1976) e ripresa da Roland Sarti nella recente biografia mazziniana (Bari 2000). Seguendo questa linea interpretativa potrebbe essere interessante indagare la qualità morale e religiosa del pensiero politico mazziniano analizzandone il linguaggio politico, in particolare di quei *Doveri dell'uomo* (1860) che sono forse il suo scritto più conosciuto.

A dire il vero, le idee chiave del magistero politico mazziniano, la legge del progresso e del dovere, l'unione di pensiero e azione, l'idea della responsabilità e del ruolo della nazione italiana nell'emancipazione dell'intera

umanità, sono già presenti nell'*Istruzione generale per gli affratellati nella Giovine Italia*. Era questo il primo documento, steso nel 1831, per la Giovine Italia, quella nuova organizzazione politica alla quale Mazzini affidava le sorti della liberazione nazionale: «un'associazione di uomini credenti nella stessa fede» che prestavano giuramento «nel nome di Dio e dell'Italia» e «nel nome di tutti i martiri della santa causa italiana», «mossi a una santa impresa». Un'organizzazione che «non è setta, o partito, ma credenza ed apostolato».

Nei *Doveri* il carattere religioso della sua teorizzazione politica si fa più che evidente. Il rovesciamento dell'approccio dalla rivendicazione dei diritti – abituale almeno dall'epoca della rivoluzione francese – alla definizione dei doveri e delle responsabilità, individuali e sociali, è una traduzione politica dell'etica cristiana del sacrificio, ben poco nascosta.

«Poche madri, pochi padri pensano che le molte vittime, le lotte incessanti e il lungo martirio dei nostri tempi son frutto in gran parte dell'egoismo innestato trenta anni addietro nell'animo da madri deboli o da padri incauti, i quali lasciarono che i loro figli s'avvezzassero a considerare la vita non come dovere e missione, ma come ricerca di piacere e studio del proprio benessere» (*Dei doveri dell'uomo*, Cap. VI).

È questa l'unica volta in cui il termine piacere compare nel testo mazziniano. Invece il *sagrifizio* come valore insieme con la virtù e l'amore ricorre nelle pagine dei *Doveri*, in una triade che rimanda al pensiero di Lamennais, modello più volte additato alla coscienza degli operai italiani, ai quali il libro è dedicato. Non si tratta certo del Lamennais legittimista, ma del Lamennais autore de *Le livre du peuple*, il testo nel quale si avverte lo spostamento da una posizione conservatrice al cattolicesimo liberale, sempre più verso una fede della solidarietà e della fratellanza, molto vicina a quella di Mazzini. L'idea mazziniana del dovere è radicata su una vera e propria fede, politica e profondamente religiosa a un tempo:

«Scrivete sulla vostra bandiera: Uguaglianza e Libertà da un lato, dall'altro Dio è con Voi. Fate della rivoluzione una religione: un'idea generale che affratelli gli uomini nella coscienza di un destino comune, e il martirio, ecco i due elementi eterni di ogni religione».

Una fede che ha un credo:

«L'origine dei vostri Doveri sta in Dio. La definizione dei vostri Doveri sta nella sua Legge. La scoperta progressiva e l'applicazione della sua legge appartengono all'Umanità» (*Dei doveri dell'uomo*, Cap. II).

Nell'Umanità Dio si incarna e si incarna progressivamente potremmo dire; perché se Dio è uno e una è la sua legge, nella storia dell'umanità è leggibile il disegno divino. Si tratta di una storia che provvidenzialmente è mossa a un fine, quello dell'emancipazione e dello sviluppo in tutte le sue facoltà dell'Umanità intera, di ogni razza, di ogni popolo, di ogni individuo: dell'operaio come del borghese, dello schiavo e delle donne, la metà dell'umanità che – osserva Mazzini – permane « per singolare contraddizione » civilmente, politicamente, socialmente ineguale. È facile connettere quest'idea di emancipazione universale con il messaggio evangelico, cosa che Mazzini compie ripetutamente nel suo scritto. Ma questo che potremmo chiamare il millenarismo mazziniano non esclude un qui e un ora, che cominciano con l'educazione e l'associazione.

Se sottoponiamo il testo mazziniano a una semplice analisi lessicale, alla ricerca delle parole chiave o di quelle che maggiormente vi ricorrono, abbiamo risultati talvolta pienamente prevedibili: in una pura analisi quantitativa il termine *società* risulta prepotentemente presente (68 occorrenze); ma ancora di più il termine *associazione*, che ricorre 74 volte. È l'associazione il termine che traduce operativamente, politicamente appunto, secondo Mazzini, l'*amore* e la *fratellanza*. Il lettore sprovvisto potrebbe però rimanere sorpreso dall'imponente presenza del nome di Dio che compare ben 207 volte. Non è certo un approccio così banalmente quantitativo quello che ci può consentire un'indagine perspicua del lessico politico di Mazzini. Se ci limitassimo a contare le occorrenze di un termine, non avremmo nessun indicatore efficace; per esempio la parola *dovere/i* e quella *diritto/i* compaiono nel testo senza significative differenze quantitative: i numeri dunque non ci danno di per sé nessuna indicazione sul peso effettivo di queste due termini, e delle relative idee, nel lessico e nell'« apostolato » – termine anche questo fortemente carico di valore religioso – politico mazziniano. Se andiamo però ad indagare la presenza di *Libertà*, *Eguaglianza*, *Umanità* (parole che con *Unità* e *Indipendenza* dovevano ornare la bandiera della Giovine Italia) il quadro si fa molto più chiaro. *Libertà* e *Umanità* sono parole che ricorrono quasi ad ogni pagina nei *Doveri*; perché l'emancipazione, non degli individui ma della nazione, è la via per l'attuazione de « l'idea divina nel mondo » e perché solo con la libertà si compie il destino dell'Umanità, che è il fine della storia.

Siamo sicuramente di fronte a una forte spiritualizzazione della politica, della quale forse Mazzini è debitore alla formazione giansenista. Questo

non significa che egli voglia riproporre certi estremismi, come l'integralismo degoliano per esempio: un'interpretazione siffatta è decisamente smentita dal progetto di costituzione della Repubblica romana del 1849, che prevedeva una netta separazione tra Stato e Chiesa. Comunque i suoi seguaci, compreso Agostino Bertani, che pure era stato in aperto dissidio con lui, si adoperarono per una sua "santificazione". L'apogeo di questa operazione si ebbe alla morte di Mazzini, con la proposta di mummificarne le spoglie.

Se questo è l'esito della vicenda umana e politica di Mazzini, negli anni precedenti l'unità, fra i democratici, che avevano a Genova un luogo di raccolta, molti furono coloro che presero le distanze dalla sua linea politica, sia spostandosi su posizioni estreme, come è il caso di Carlo Pisacane, sia rifuggendo dall'intransigenza mazziniana per accettare, almeno tatticamente, un'alleanza politica con il partito sabauda, come è il caso di Agostino Bertani.

Nel 1851 si pubblicava a Genova la *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49* di Carlo Pisacane. Con quest'opera, che per alcuni storici, come Franco Della Peruta, rappresenta il suo passaggio al socialismo, sia pure «risorgimentale», Pisacane certamente si affranca dal mazzinianesimo, per definire, sull'onda della «rivoluzione fallita», i termini di una democrazia fondata sulle masse. Sappiamo tutti come il divario teorico tra Mazzini e il suo più giovane seguace si sia ricomposto sul piano dell'azione e come il destino di Pisacane si sia compiuto nel tragico tentativo insurrezionale di Sapri nel 1857. La pubblicazione a Genova della *Guerra combattuta* e poi dei primi due volumi dei *Saggi storici-politici-militari sull'Italia* (1858) non è priva di significato anche per una riflessione sul clima politico e culturale della città. Alla metà dell'Ottocento Genova era uno dei centri del pensiero democratico, sia nella versione mazziniana sia in quella più estrema di Pisacane o di Ausonio Franchi.

Genova era la capitale dell'emigrazione politica: con il lombardo Bertani vi erano emigrati napoletani come appunto Pisacane ed Enrico Cosenz, i quali diedero vita a un Comitato di guerra che, all'inizio approvato da Mazzini, andava sempre più allontanandosi dalle intransigenze mazziniane per trasformarsi in un'associazione aperta a chiunque volesse agire con mezzi rivoluzionari per la libertà italiana indipendentemente dalle formule politiche. Di questo embrione di organizzazione divenne presto esponente più rappresentativo proprio Agostino Bertani, che si fece a Genova punto di riferimento dei democratici che non volevano più dirsi mazziniani, perché di Mazzini criticavano l'eccesso di avventurismo da un lato e l'intransigenza

repubblicana dall'altro. Bertani divenne fulcro ed emblema di questa posizione, che si dirà poi radicale (sempre dai contorni molto evanescenti, nonostante il nobile tentativo di intellettuali come Alessandro Galante Garrone di ripercorrerne una storia coerente); ciò almeno fino al 1859, quando l'iniziativa cavouriana sembrò spazzare ogni possibile autonomia dei democratici al di fuori della politica sabauda.

Se vogliamo confrontare le formule, le formole come allora si scriveva, vale mettere a confronto quella mazziniana, che abbiamo sopra discusso, con quanto si legge nel *Testamento politico* e poi nel terzo dei *Saggi* di Pisacane, quello noto con il titolo *La rivoluzione*, pubblicato a Milano nel 1860. Il testamento, che Pisacane aveva lasciato a Jessie White Mario, prima di partire per Sapri, fu pubblicato in Francia e in Inghilterra nel luglio del 1857 e poi ne «L'Italia del popolo» di Genova il 2 agosto del 1857, suscitando molte reazioni. Pisacane vi si professa socialista, di un socialismo che intravede nello sviluppo industriale senza la rivoluzione, senza il rovesciamento dell'ordine sociale, soltanto un ulteriore impoverimento delle masse. E il desiderio di dare impulso alle popolazioni meridionali, dove pure una «rivoluzione morale» esisteva, lo muove all'azione, in un ultimo tentativo di un colpo di mano, inteso come «sacro dovere». Nonostante le posizioni teoriche divergenti, Pisacane conclude la sua epopea eroica riavvicinandosi nei fatti a Mazzini.

È nei *Saggi*, ai quali pure fa riferimento nel *Testamento*, che la critica a Mazzini è esplicita. In una prospettiva totalmente laica, anzi *irreligiosa* e *atea*, ben più vicina a Ferrari che a Mazzini, non c'è posto per una religione sia pure dell'umanità; soprattutto non c'è posto per un'etica del sacrificio, ma solo per la solidarietà e l'aiuto reciproco, per acquistare maggior prosperità e possibilità di godimento sulla terra (v. *La rivoluzione*, I, iv). Ma la critica al misticismo mazziniano verte soprattutto sull'idea mazziniana che la legge sia emanazione da Dio e che essa necessiti di interpreti. Pisacane intravede nella definizione mazziniana dei «migliori interpreti della legge divina» l'imperdonabile rischio dell'autoritarismo.

Non sarà casuale se il saggio conclude riportando alcune pagine de *La religione del secolo XIX* di Ausonio Franchi, nelle quali la formula mazziniana *Dio e popolo* vien confrontata con quella francese *Libertà, Eguaglianza, Fratellanza*. Ma, diversamente da Franchi, nemmeno il motto francese soddisfa Pisacane: per lui libertà ed eguaglianza sono così strettamente legate che l'una delle due appare ridondante. Quanto alla fratellanza «come che

accenni il fine a cui tende una nazione, il patto che lega i cittadini è un'ipocrisia perché non esiste in natura » e poi è una parola da cui «viene l'odore del cristianesimo a mille miglia » (*La rivoluzione*, V, xx). La formula migliore è quella «semplicissima e chiarissima, già titolo d'un savio giornale che pubblicavasi in Genova: *Libertà ed Associazione* » (*Ibidem*): evidente e non bisognosa di interpreti e di commenti racchiude in sé, secondo Pisacane, il diritto di ogni italiano e la sola legge a cui deve essere sottoposto.

6. *Ausonio Franchi - alias Cristoforo Bonavino: un'ideologia politica fra due crisi di coscienza*

Strettamente legato a quello ben più tragico del Pisacane l'itinerario biografico di Cristoforo Bonavino (1821-1895), ricostruito da Fiorenza Taricone in *Ausonio Franchi. Democrazia e libero pensiero nel XIX secolo* (Genova 2000). Fu forse uno dei personaggi più singolari della cultura ligure dell'Ottocento, anche se nel suo caso i limiti regionali potrebbero apparire troppo angusti: nato a Pegli, ordinato prete a Bobbio – e siamo già ai confini della Liguria storica – morto piamente di nuovo a Genova nella pace del convento di S. Anna. Sotto il romantico nome di Ausonio Franchi aveva trascorso una lunga vita da miscredente militante, a Torino e a Milano (con un breve passaggio per Pavia), prima come pubblicista di successo poi come autorevole professore dell'Accademia di Scienze e Lettere, auspice l'ex mazziniano ed ex garibaldino Giuseppe La Farina.

Liguri e genovesi, quindi, possono essere considerate soprattutto le sue due crisi di coscienza. La prima, lunga e complessa, cominciò a Bobbio, ove insegnava nel locale seminario, pupillo – si potrebbe dire – di quell'eminente figura della restaurazione cattolica che fu il vescovo Giannelli, che aveva introdotto nella cripto-giansenista Liguria la casistica probabilistica di sant'Alfonso de' Liguori. Frutto probabilmente di un giovanile rigorismo anti-alfonsiano, la crisi continuò con una serie di virulente polemiche all'interno del clero cittadino (memorabile nelle cronache provinciali della città di Genova un suo scontro con l'antigiobertiano don Frassinetti) e si concluse con l'abbandono dell'abito e il passaggio a Torino come redattore del giornale "rivoluzionario" «Il Diritto» e poi come fondatore e direttore de «La Ragione», palestra prima settimanale poi addirittura quotidiana della sua lotta contro l'oscurantismo clericale a vantaggio dell'immane "Rivoluzione". La seconda crisi, molto più quieta, ebbe inizio forse già durante gli ultimi anni di insegnamento a Milano (non a caso il suo ultimo corso uni-

versitario era dedicato a san Tommaso, che stava diventando la sua scoperta e il suo amore senile) e si concluse non solo e non tanto nel silenzio del convento carmelitano, ma in un'altra gigantesca opera da polemistia, *Ultima critica* (1889-1891-1893), appena meno virulenta delle precedenti: una confutazione delle dottrine erronee precedentemente insegnate. Oggetto di autocritica fu in primo luogo la sua opera prima, *La filosofia delle scuole italiane*, a sua volta costituita da un intransigente e puntuale attacco al volume *Idea di una filosofia della vita, con l'aggiunta di un saggio storico sui primordi della filosofia greca* (Torino 1850), appena uscito a opera di G.B. Bertini, spiritualista cristiano con venature neokantiane, destinate successivamente ad allargarsi sempre di più. A questa feroce critica Franchi aveva poi aggiunto, nella seconda edizione, un'introduzione e un'appendice scritte contro Rosmini, contro Gioberti e contro Terenzio Mamiani. A quanto pare miscredenti (o credenti) si diventa, polemistia si nasce.

L'intermezzo fra le due crisi – quasi l'intera sua vita – potrebbe venire sintetizzato come un gigantesco tentativo, in ultima analisi fallito, di elaborare il lutto per l'abortita rivoluzione neoguelfa italiana del 1848. Per questa ragione non dedicheremo particolare attenzione ai contenuti del suo insegnamento universitario e al suo dubbio tentativo di rileggere sensisticamente la sintesi a priori kantiana. Il filosofo di Königsberg sembrerebbe, infatti, anni luce lontano dalla vena del Franchi-Bonavino, che, come la stragrande maggioranza degli Italiani del tempo, probabilmente conosceva in modo adeguato solo il francese, e poteva dare uno sguardo a quello che avveniva in Europa e nel mondo solo attraverso occhi o paraocchi francesi (anche se per la verità poteva trattarsi di paraocchi di discreta levatura quali quelli di un Renouvier o di un Cousin). D'altra parte gli era stata quasi regalata per meriti politici una cattedra universitaria, doveva dimostrare di meritarsela e da questo punto di vista *La teorica del giudizio* (1870) potrebbe essere considerato un libro onesto e riuscito, opera di un buon professionista della penna, anche se destinato a non lasciare traccia nella bibliografia kantiana e a scomparire nell'oblio, come del resto accade alla stragrande produzione degli onesti professori universitari. Per questo sintetico ritratto concentreremo la nostra attenzione su due opere che, almeno per noi, rappresentano Ausonio Franchi nella sua vena più autentica: *La religione del secolo XIX* (1853) e *Il razionalismo del popolo* (1856).

Qual è lo scopo di queste due opere? Dimostrare l'incompatibilità fra il cattolicesimo – e anche il cristianesimo inteso come una religione positiva –

e il progresso e la democrazia. Questa tesi apparentemente piuttosto semplice e quasi ovvia per un polemistà ‘progressista’ di metà Ottocento – basti a questo proposito ricordare la monumentale opera proudhoniana *De la justice dans la revolution et dans l’église* (1858) – viene sviluppata attraverso due strade fra loro diverse se non potenzialmente divergenti. E a queste due strade corrispondono grosso modo le due opere che abbiamo appena citato.

Cominciamo dal volume più semplice, e più breve, anche se più tardo: un’attenta quanto poco originale rivisitazione critica della dogmatica cristiana, il cui scopo però non vorrebbe essere esclusivamente negativo, secondo la tipica critica romantica al voltairianesimo settecentesco che Franchi fa sua. Da qui il titolo del volume, *Il razionalismo del popolo*, che è anche e soprattutto uno slogan particolarmente felice: può esistere, o per lo meno potrà esistere in futuro, un razionalismo di massa, capace non tanto di distruggere le religioni – quella cristiana e cattolica in primo luogo – ma piuttosto di ricondurle al loro indistruttibile nocciolo sentimentale. Solo nell’ultimo capitolo quest’aspetto positivo emerge chiaramente: il «Dio della Bibbia» sarà spodestato dal «Dio dell’umanità» da un popolo non più «fanciullo». Non è assurdo pensare a un “razionalismo popolare” che diventerà automaticamente possibile una volta eliminata l’ignoranza sulla cui base si fonda la superstizione: come è stato possibile, anche a livello popolare, il passaggio dal paganesimo al cristianesimo, la cui dogmatica implicava comunque una dose maggiore di astrazione e di ragionamento, allo stesso modo sarà, infatti, possibile mettere a disposizione di tutti le argomentazioni critiche nei confronti di questa stessa dogmatica cristiana ed è questo il compito che i liberali devono assumersi con convinta determinazione. In questo modo il sentimento religioso – che Franchi sembrerebbe non voler completamente rinnegare – troverebbe spontaneamente (Franchi è molto reciso nell’escludere qualsiasi forma di persecuzione antireligiosa) nell’umanità e nella libertà il suo autentico oggetto:

«spodestando il Dio della Bibbia, della grazia e del privilegio, del dispotismo e della vendetta, prenderanno ad adorare il Dio dell’umanità, principio della libertà e dell’eguaglianza, della giustizia e della solidarietà di tutti ed in tutto; e sentiranno la coscienza e la ragion propria rispondere alla sua voce, molto meglio che a quella dell’ente astratto e negativo della teologia» (*Il razionalismo del popolo*, pp. 299-300).

Tutto ciò al prezzo di una vistosa contraddizione teorica a cui aveva per altro già cercato di rimediare, a quanto pare invano, con una serie di saggi poi raccolti in *Studi filosofici e religiosi. Del sentimento* (1854).

Più complesso il primo volume, *La religione del secolo XIX*, scritto contro Montalembert e contro ogni forma di cattolicesimo liberale. Lo scopo di Franchi è duplice. Per un verso intende dimostrare l'incompatibilità del timido liberalismo montalembertiano con la moderna prospettiva democratico-rivoluzionaria post-quarantottesca: Montalembert, infatti, per lui continua a ragionare in termini di molta o poca libertà, molta o poca democrazia, dando per scontato, come tutti i conservatori, il fatto che una quantità ragionevole di diritti civili e politici possa essere accettabile non solo per lo Stato ma anche per la Chiesa, mentre un eccesso di diritti, di libertà (l'anarchia) e di eguaglianza (il comunismo) sarebbe un danno irreparabile, non riuscendo a capire la natura indivisibile di questi stessi diritti per una accettabile concezione democratica. Per altro verso il suo scopo è più subdolo: più papista del papa, Franchi intende mostrare – e a questo proposito dimostra una più che discreta cultura teologica e un'ancora migliore conoscenza delle ultime prese di posizione ufficiali del magistero ecclesiastico – quanto il timido liberalismo montalembertiano di cui sopra sia incompatibile con la sempiterna posizione ufficiale della Chiesa: non è vero infatti che il magistero ecclesiastico ha sempre accettato e difeso forme sensate di libertà limitate e rifiutato solamente l'anarchia e il comunismo. Conclusione teorica inevitabile: «l'opposizione fra cattolicesimo e libertà ha le sue radici profonde nell'essenza stessa di ambedue [...]; chi non voglia rinnegare la libertà dee rinunciare al cattolicesimo» per la semplice ragione che «il dogma non si corregge: Egli è quello che è: s'accetta o si rifiuta, si crede o si nega, ma riformarlo, correggerlo come che sia, è un assurdo» (*La religione*, pp. 428-430). Ne risulta come corollario politico altrettanto inevitabile l'idea che i cattolici liberali non possano in nessun modo risultare alleati affidabili e soprattutto accettabili nella futura rivoluzione democratica in Europa (e in particolare nella Francia di Napoleone III che aveva appena schiacciato la Repubblica Romana) ma soprattutto in Italia. “Molti nemici, molto onore”, si potrebbe chiosare, stupido motto che esprime forse lo spirito segreto dell'impegno politico del Franchi più di quanto non si creda. Infatti, anche quando sarà diventato un pubblicista rispettabile e avrà accettato il moderato progetto cavouriano, Franchi continuerà sempre a conservare e difendere amicizie impresentabili: basti considerare la sua decisione di difendere l'«amico» Felice Orsini dopo l'attentato a Napoleone III, e nell'imminenza dell'intervento francese a fianco del Piemonte nella seconda guerra di indipendenza, oppure la pubblicazione dell'*Epistolario* di La Farina durante l'impresa dei Mille, destinata a inimicargli tutta la sinistra storica, Crispi e

Mordini (che lo querelarono) in testa, cioè i suoi primi referenti politici. Queste scelte gli causarono due processi abbastanza clamorosi, nel primo dei quali Franchi fu assolto, nel secondo condannato a una peraltro lieve sanzione pecuniaria.

Se si saltano quasi cinquanta anni di vita – e di onesta attività di insegnante – e si legge l'ultima sua opera, il masochismo a cui già abbiamo fatto riferimento appare ancor più evidente: nonostante Franchi stesso, ridiventato Bonavino, confessi preliminarmente e cristianamente come un suo imperdonabile difetto, che lo ha trascinato ai più gravi errori, l'irriducibile indole polemica, il testo è costruito di nuovo polemicamente, anche se l'avversario del ridiventato Bonavino questa volta è il vecchio radicale Ausonio Franchi. Si tratta cioè di una confutazione analitica e puntigliosa della sua prima opera. Lui stesso, del resto, non può fare a meno di notare l'ironia involontaria della situazione che lo vede rifiutare, ridiventato cattolico, le critiche precedentemente da lui rivolte a un autore, una volta spiritualista cristiano ora diventato neokantiano e miscredente. Ma, al di là di questo che si potrebbe definire un tratto caratteriale, un dato emerge con chiarezza: la sincerità con cui egli rifiuta i paraocchi ideologici con cui aveva un tempo valutato la reale situazione italiana (non è vero che la società si sia complessivamente scristianizzata, il popolo nel complesso resta ancora non contaminato dal liberalismo) e la sua situazione personale (il criticismo kantiano e lo scetticismo non sarebbero mai potuti diventare, come lui stesso aveva creduto da giovane, le basi per un rinnovamento morale).

« Si è abbattuta l'autorità despotica dello stato; e prevalse nell'ordine politico e civile un liberalismo, che sotto forme più o meno democratiche o demagogiche va seguendo ed attuando le idee radicali della rivoluzione francese, a cui s'è appropriato il titolo menzognero di civiltà moderna per eccellenza. Si è abbattuta l'autorità dogmatica della chiesa [...] e prevalse nell'ordine intellettuale e morale un naturalismo che sotto varie forme [...] non è altro in sostanza che quell'ateismo e materialismo, a cui s'è appiccicata la maschera di scienza moderna per antonomasia. E questa scienza e questa civiltà diedero in Italia gli stessi frutti di cui aveano già regalato i popoli che ci andarono innanzi: nel giro dei beni materiali un gran progresso, ma nel campo dei beni spirituali una gran caduta » (*Ultima critica*, I, pp. 48-49).

La filosofia tomista dà a questa sincerità il proprio sigillo speculativo, permettendogli nello stesso tempo di salvare una certa dose di empirismo e di sentimentalismo religioso. In questo modo restano anche alla fine nella sua biografia alcune costanti: lo stare comunque dalla parte del popolo, non più quello in gran parte immaginato dei radicali, ma quello molto reale delle

campagne italiane non ancora contaminate dall'industria; il rigorismo dei suoi anni giovanili a Bobbio e infine la compenetrazione di sentimentalismo e scetticismo, non trovata in nessun testo moderno, ma scoperta finalmente nell'immensa opera del dottore angelico.

7. *L'età dei medici filosofi*

Uno dei cardini del pensiero democratico e radicale ottocentesco era l'importanza dell'educazione nel processo di emancipazione individuale e del popolo nel suo insieme. Nell'età del Risorgimento questo impegno educativo fu assolto da alcuni intellettuali genovesi come una vera e propria missione.

Questo è il caso di personaggi come il medico e letterato Michele David Chiossone (1820-1873), che ne fa il principio guida in tutti i diversi aspetti del suo operare pubblico. Precoce e istintivo talento teatrale (cominciò a scrivere a 13 anni) e però convinto assertore dell'impegno del letterato e del drammaturgo, scrisse drammi sociali con una forte impronta pedagogica; ma di questo ha trattato a suo tempo e scrive in questa sede Eugenio Buonaccorsi. Noi volgiamo piuttosto lo sguardo alla sua opera di medico, di amministratore e di benefattore. Laureatosi nel 1845, Chiossone, parallelamente all'attività di drammaturgo, cominciò il suo impegno civile con l'organizzare il comitato genovese di soccorso per l'immigrazione italiana dopo la sconfitta piemontese del '49. Dieci anni dopo faceva parte di quello per i feriti della II guerra di indipendenza e per le famiglie dei garibaldini. Nel 1865 divenne assessore all'igiene della città di Genova: in questa veste promosse una serie di interventi per il miglioramento della situazione igienica e sanitaria della città (dalla diffusione delle vaccinazioni, all'apertura di farmacie notturne, all'organizzazione dei servizi necroscopici) e si prodigò nell'assistenza pubblica ai malati di colera nelle epidemie del 1866-67.

Erano gli anni in cui igiene era la parola d'ordine sociale di ogni riformista: Chiossone partecipa al coro con un trattatello, *Il dottor Omobono*, il cui titolo – pare – divenne presto il suo soprannome. Nell'aureo libretto, dedicato alle madri di famiglia e al popolo, Chiossone propone nozioni elementari di igiene per bocca del suo alter ego, figura di medico condotto non solo buono, ma addirittura santo. Lasciato, per ragioni di salute, l'alpestre paesetto dove aveva dapprima esercitato, il dottor Omobono si era recato in città, dedicando cure speciali alle famiglie degli operai e rifiutando cariche luminose e cattedre universitarie per diventare il medico venerato dei poveri,

ai quali prodigava non solo cure e sussidi, ma anche lezioni serali di igiene. Vero « apostolo dell'umanità » Omobono insegnava con semplicità e schiettezza le regole dell'igiene alle madri per allevare figlioli sani, pronti a diventare buoni operai e buoni soldati, e agli operai per viver sani e robusti. Quando si rivolge alle madri di famiglia l'intento di Omobono-Chiossone è soprattutto quello di demolire le superstizioni e le abitudini popolari, talvolta rovinose per la salute del neonato e del bambino. Si lavi quindi il neonato, dopo i primi mesi, con acqua fresca « che rassoda le carni » e non lo si costringa in rigide fasce, come è in uso nel genovesato, perché impediscono i movimenti e rischiano di deformarne le deboli membra. Piuttosto sia stimolata la crescita corporea del bambino, lasciandolo libero da falde, cestini e carrucci e poi avviandolo alla ginnastica e alla pratica del nuoto, attività adatte non solo ai maschi ma anche alle femmine. Naturalmente il bambino dovrebbe essere allevato con latte materno e solo nei casi di necessità affidato a una balia, in campagna. Nessun timore per la vaccinazione, sulle orme del medico genovese Onofrio Scassi che l'aveva introdotta in Italia nel 1800. Quanto all'istruzione, i tempi moderni hanno visto l'« evangelica istituzione » degli asili infantili, nei quali i figli del popolo,

« raccolti sotto le grandi ali della carità cittadina e da questa indirizzati potentemente al lavoro, impareranno ad amare la virtù, ad aver fede nell'avvenire, a provvedere alla propria sussistenza ed a quella dell'amata famiglia. Per cotal modo diventeranno ciò che io desidero, giovani sani, buoni cittadini ed onesti operai » (*Il dottor Omobono*, p. 108).

Qualche dubbio si insinua nel lettore odierno sulla effettiva possibilità per le donne del popolo di leggere queste *Nozioni di igiene* a loro indirizzate, tanto più che l'autore ha sicuramente sciacquato i suoi panni in Arno e toscaneggia, anche se inserisce nelle note esplicative numerosi termini in genovese. I dubbi aumentano quando si sfoglia la seconda parte dell'opera, dedicata agli operai. E non tanto perché in una rapida rassegna di una sana alimentazione si comincia con le carni bovine per finire con noci, mandorle e nocciole, senza trascurare ostriche, salmoni e tacchini, alimenti che non dovevano essere tutti abituali sulle mense « operaie » nell'Ottocento. Che il lettore ideale di Chiossone sia il « borghese », magari con compiti di governo cittadino, è chiaro non solo per quanto riguarda l'igiene privata, ma per le note di igiene pubblica che appaiono qua e là nel testo: nell'ambito di un sapere medico perfettamente fedele all'origine miasmatica delle malattie, si enfatizza l'igiene dell'aria e dell'abitazione, ma non si tace che il problema è anche questione di risanamento urbano. Il caso di Genova è esemplare: una

città con intieri quartieri di vicoli stretti, bui e sovraffollati, in cui i morbi possono rapidamente diffondersi, non merita il titolo di Superba!

Una precettistica igienica quella di Chiossone che pone l'accento sulle responsabilità individuali in fatto di sanità e di benessere, non diversamente da quanto andava facendo nella sua copiosissima produzione divulgativa il ben più noto Paolo Mantegazza. Chiossone, però, non trascura di tradurre questa impostazione moralistica dell'igiene su un piano operativo in cui diventa immediatamente sociale. Non ci riferiamo soltanto alla sua attività di amministratore cittadino. Nel 1868, fondò nell'ex convento dei Barnabiti l'Istituto per ciechi a lui intitolato. Il modello era quello dell'istituzione fondata da Ottavio Assarotti: l'educazione e l'istruzione come strumento di emancipazione di una parte della popolazione, quella cieca, altrimenti destinata alla mendicizia o alla reclusione.

Solidarietà o filantropia, comunque si voglia chiamare la sua impresa, David Chiossone operò per la salute pubblica mosso da un'idea di educazione fisica e fisico-morale non dissimile da quella che aveva animato Nicolò Olivari (1743-1818), fondatore della scuola clinica di medicina pratica a Pammatone nel 1789. Ne *L'educazione fisica e fisico-morale* (1796) Olivari accompagna le istruzioni mediche all'arte di vivere ragionevolmente, seguendo il modello di Montaigne, di La Bruyère, di Rousseau. A un ideale "illuminista" di tal fatta Chiossone ha congiunto l'ideale sociale, per lui fortemente legato all'ideale patriottico e risorgimentale. Se per Assarotti tutti, anche i sordomuti, potevano e dovevano poter diventare buoni credenti, per Chiossone tutti, anche i ciechi, potevano diventare onesti lavoratori e buoni cittadini.

Proprio per il suo impegno fattivo nell'organizzazione di servizi di igiene, Chiossone non merita di essere criticato per un'impostazione totalmente moralistica delle questioni di salute pubblica. Bisogna aspettare però qualche decennio perché una voce prestigiosa discuta chiaramente *La medicina nei suoi rapporti colle questioni sociali*. In questi termini Edoardo Maragliano (1849-1940), professore di patologia e clinica medica, inaugura l'anno accademico dell'Università di Genova nel 1882. Nel ventennio postunitario la cultura positivista ha preso campo in Italia e a Genova, dentro e fuori le aule universitarie, mentre sul piano sanitario alla malaria, malattia tipica del mondo contadino, diffusa specialmente nel meridione, si affianca e poi si sostituisce un'altra malattia sociale, la tubercolosi, vero e proprio flagello per le popolazioni urbane. Maragliano, partecipe del clima positivista, da un

lato definisce la medicina clinica non come una pratica, ma come una scienza che « ricerca, analizza e valuta i fenomeni morbosi con tutti i mezzi che le scienze esatte mettono a sua disposizione, ne indaga i mutui rapporti, sale alle cause che li hanno determinati » (ivi, p. 8). Dall'altro ne fa la disciplina, insieme con la storia e la statistica, capace di affrontare con criteri positivi le questioni sociali, la cui soluzione rappresenta il « trionfo massimo della scienza ». Di fronte alle malattie e alla morte si rivela la diseguaglianza delle varie classi sociali: a darne prova è proprio, in questi anni, la diffusione della tisi, ben più rilevante nelle classi povere e malnutrite che non nelle classi agiate. Altrettanto importante è la crescita numerica di malattie professionali tipiche di alcune categorie di lavoratori costretti a passare tutta la loro vita in ambienti malsani a contatto con sostanze velenose. Vi si aggiungano l'esplosione della pellagra nel triangolo delle regioni padane e il lavoro minorile nelle zolfatare: il quadro disegnato da Maragliano sulla base di una scienza positiva tutta fatta di numeri e di quantità deve scuotere le coscienze dei futuri medici e non solo. I dati delle statistiche mediche impongono, secondo Maragliano, l'abbandono di posizioni pregiudizialmente liberiste in fatto di legislazione sociale così come il rifiuto del determinismo tipico del darwinismo sociale. Soprattutto non è sulla base di una rigida interpretazione del principio economico e poi sociologico della lotta per l'esistenza che si può risolvere la questione delle malattie sociali. Ben vengano allora quelle « istituzioni di terapia sociale » in grado di rimediarsi, dalle opere di assistenza per i poveri infermi, alla case per i convalescenti, dalle colonie agli ospizi marini; dalla legislazione per proteggere il lavoro femminile e minorile alla pensione per gli operai vecchi e inabili al lavoro; dalla lotta alla malaria e alla pellagra all'abolizione della tassa sul sale e sui cereali: un bel quadro di welfare ottocentesco.

La giustificazione teorica di questi intenti venne qualche decennio dopo, dalla riflessione e dall'insegnamento di Alfonso Asturaro (1854-1917), il primo tra i personaggi che prendiamo in considerazione a non essere liguri. Filosofo morale e sociologo di fama internazionale tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del nuovo secolo, era giunto a Genova nel 1886 per insegnare Filosofia morale e vi rimase fino al 1917, anno della sua morte; per un certo periodo insegnò anche Sociologia, per primo in Italia. Coetaneo di Maragliano e di Enrico Morselli, Asturaro costituiva con costoro la triade del positivismo accademico genovese. Asturaro non era 'solo' un accademico, era anche un intellettuale 'militante', membro del partito socialista, impegnato nelle scuole popolari e in numerose conferenze pubbliche, per l'educazione del

popolo: tipico esponente del primo socialismo italiano, di quel “partito dei professori” che legava nel proprio modo di pensare Darwin, Spencer e Marx.

In uno sforzo di riflessione metodologica di cui i contemporanei riconobbero l'originalità, ma poi completamente passato di moda e dimenticato, Asturaro indaga l'origine di quei sentimenti sociali che secondo lui stanno alla base della convivenza e di quei fenomeni di solidarietà sociale che le vite di Assarotti e di Chiossone così bene testimoniano. Sentimento morale – o simpatia di humanea e di smithiana memoria – Asturaro crede di poterla ricavare dall'osservazione dei comportamenti degli individui non associati. La chiave di questa interpretazione, non infelice dal punto di vista metodologico appena appena ci si liberi dal pregiudizio nei confronti del riduzionismo positivista, è in un piccolo trattato, la *Sociologia zoologica* (1901), che potrebbe suscitare tuttora l'interesse di qualsiasi animalista, se solo lo si ripulisse dalla polvere del tempo.

Nel clima postdarwiniano risulta facile ad Asturaro andare a cercare i modelli di comportamento individuale e sociale umano nei comportamenti e nelle attività degli individui e delle società animali. Riassumiamo qui molto brevemente quanto Asturaro scriveva dei «bisogni e delle attività volontarie negli animali non sociali», perché è la necessaria premessa alla spiegazione dei rapporti causali tra le attività volontarie degli animali associati e dei fenomeni sociali che ne risultano. La serie dei bisogni degli animali non sociali si configura così: «nutrizione», «riproduzione», «lotta», «inibizione volontaria inter-individuale», «giuoco», «osservazione volontaria (e curiosità)». Senza soffermarci in modo particolare su ciascuno di questi bisogni, vale però la pena di osservare che mentre per le prime quattro specie di attività la relazione causale è evidente, non ugualmente accade per il gioco, che sembra avere un fine in se stesso e una gratuità rispetto alle attività precedenti.

Che cosa accade introducendo il «fatto della convivenza», intendendo con questo termine sia la semplice agglomerazione sia l'aggregazione sia la società? Sorgono nuovi stati psichici e nuove attività volontarie: la simpatia e il sentimento sociale prima di tutti. Né la simpatia né il sentimento sociale sono attività, ma si tratta di stati psichici derivabili dalla legge dell'associazione. Conseguenze involontarie di questi sentimenti sociali sono però nuove attività estremamente importanti nella società animale: le attività regolative come il dominio e subordinazione o l'imitazione, e le attività altruistiche. Queste ultime però non derivano immediatamente dalla simpatia, ché anzi la conseguenza immediata del sentimento simpatetico è una rego-

lazione passiva egoistica. Ma sono attività che si esplicano quando la solita associazione psichica ha trasformato alcuni mezzi in fini: la convivenza per mezzo della quale si possono meglio raggiungere e soddisfare i bisogni individuali diventa un fine. Questa relazione, che lo scienziato sociale indaga, non si è stabilmente sviluppata nelle società animali, ma

« ha dato invece splendidi risultati nella vita sociale umana, dove la pubblica opinione, i premi, le ricompense, la religione stessa hanno creato sempre nuovi legami tra l'atto benefico e il piacere proprio dell'agente » (*Sociologia zoologica*, p. 33).

Qualunque siano le motivazioni individuali del benefattore e della benefattrice, dell'uomo e della donna caritatevoli, Asturaro sembra essere in grado di darcene una spiegazione in termini di sociologia evolutiva. La società animale rappresenta un progresso rispetto allo stato asociale, la società umana evoluta è visibilmente progressiva rispetto alle società primitive: queste trasformazioni progressive altro non sono che una serie di successive trasformazioni di mezzi in fini. Un impianto evoluzionistico abbastanza raffinato, tale da raccogliere in una prospettiva unitaria sviluppo biologico, morale e sociologico di tutta la vita animale, umana e non umana – oggi si direbbe.

Il positivismo evoluzionistico assume una connotazione fortemente monistica nell'ultima figura di cui ci è obbligo parlare, Enrico Morselli (1852-1929), il personaggio della scena culturale genovese tra fine Ottocento e inizi del Novecento che ha più titoli per essere definito medico filosofo. Anche Morselli veniva da fuori: modenese di nascita, divenne genovese quasi contemporaneamente ad Asturaro, nel 1889, quando, dopo essere stato direttore dei manicomi di Macerata e di Torino e aver insegnato psichiatria per circa un decennio nell'Università torinese, cominciò il suo lungo insegnamento genovese, concluso nel 1928 come direttore della clinica di malattie nervose e mentali. Il suo nome è legato alla battaglia positivista per la definizione di una filosofia scientifica. La sua « Rivista di filosofia scientifica » (1881-1891), la più importante rivista italiana del positivismo alla quale la letteratura critica ha dedicato ampio spazio, è un'esperienza che precede gli anni genovesi, ma da essa non si può prescindere per comprendere tutta la carriera intellettuale e accademica di Morselli. Vera e propria incarnazione dello scienziato filosofo positivista, Morselli aveva steso nell'articolo programmatico della rivista, *La filosofia e la scienza* (1881), il manifesto della filosofia scientifica:

«Crediamo giunto il momento perché i filosofi di professione si convincano anche fra di noi che i progressi delle scienze fisiche e biologiche hanno cangiato profondamente l'indirizzo della filosofia; la quale non è più un complesso di sistemi speculativi, ma si fa sintesi delle dottrine scientifiche parziali, l'espressione più alta delle verità generali, che derivano unicamente, primitivamente dallo studio dei fatti ».

D'altra parte – sosteneva ancora Morselli – gli scienziati si dovevano rendere conto che non la semplice raccolta e classificazione dei fatti costituiva il sapere scientifico, bensì la ricerca di leggi e di verità sempre più universali. È noto che Morselli aveva individuato nell'evoluzionismo e nel monismo di stampo haeckeliano, nella continuità e unità tra tutti i fenomeni l'unica impostazione filosofica capace di dirsi scientifica.

Da questo punto di vista, pur sapientemente ridimensionato, facendo un bilancio de *L'eredità materiale, intellettuale e morale del secolo XIX* (in apertura dell'anno accademico 1894-95), poteva permettersi di mettere in discussione la cosiddetta bancarotta della scienza e la rinascita del misticismo. Si avviava così a un trentennio ancora di insegnamento e di produzione scientifica relativa ai più svariati campi delle scienze umane fisiche e morali, come allora si diceva, dall'antropologia alla criminologia, dalla psicologia alla neuropatologia, all'eugenetica, alla sociologia, alla medicina legale e alla pedagogia. Una messe di manuali e di trattati, di articoli e di saggi, fino alle ultime polemiche discussioni de *L'uccisione pietosa* (1923) e de *La Psicanalisi* (1926), che testimonia l'onda lunga del positivismo nella cultura genovese ben oltre l'inizio del nuovo secolo.

8. *Uno sguardo sul Novecento*

Abbiamo già avuto altrove occasione di affermare che nei primi decenni del Novecento l'ambiente culturale genovese presenta delle caratteristiche particolari rispetto ad altre città italiane. In quella che è stata giustamente definita come una delle capitali europee del positivismo, la cultura filosofica, giuridica, scientifica positivista persiste sino alla prima guerra mondiale e oltre, come prova la storia accademica e intellettuale di Morselli. Sicuramente nel '17, quando muore Alfonso Asturaro e lo sostituisce sulla cattedra di Filosofia morale un intellettuale d'assalto come Giuseppe Rensi, qualcosa cambia; ma anche Rensi era stato positivista e socialista e questa radice positivista non inaridisce nel corso della sua riflessione morale e politica. Basti pensare che proprio a Rensi dobbiamo il giudizio più favorevole sulla filosofia di Roberto Ardigò, quando la filosofia italiana non si mostrava certo

benevola nei suoi confronti: ancora nel 1938 Rensi ripubblicava in *Figure di filosofi* il saggio su *Ardigò*, che poneva vicino a James e a Bergson, ad Avenarius e al circolo di Vienna, insomma alla vena feconda del positivismo.

Con l'arrivo di Rensi a Genova troviamo conferma di quel fenomeno di "colonizzazione", se non della cultura certamente dell'accademia genovese, che in parte era cominciato con la generazione di Asturaro e Morselli. Per quanto riguarda la filosofia vi sono coinvolte almeno tre generazioni di studiosi, dal veronese Rensi al siciliano Michele Federico Sciacca, che arriverà a Genova nel 1938 per insegnare Storia della filosofia e poi Filosofia teoretica, dopo la morte di Adelchi Baratonò nel 1947, fino agli allievi pavesi di Sciacca, Alberto Caracciolo e Romeo Crippa, negli anni Cinquanta e Sessanta. Certo a Genova insegnò per un decennio e formò una schiera di discepoli e di studiosi anche Adelchi Baratonò, che nonostante l'origine fiorentina, era cresciuto nella Genova dell'ultimo decennio dell'Ottocento, come allievo di Asturaro e Morselli. Ma dopo un inizio di carriera accademica bruscamente interrotto dalla morte del maestro Asturaro, Baratonò si era impegnato sul versante politico nelle file del partito socialista in cui era entrato giovanissimo. Così era salito in cattedra in età più che matura nella seconda metà degli anni venti ed era ritornato a Genova solo nel 1937.

Per questi motivi la nostra storia della cultura filosofica ligure si ferma alla soglie del Novecento, accennando a un ultimo paradosso: l'unico grande pensatore "genovese", e nello stesso tempo europeo, della prima metà del Novecento, Vilfredo Pareto, non fu presente a Genova come accademico, sociologo od economista, ma come consulente e dirigente industriale. E allora per scrivere di lui dovremmo cominciare tutta un'altra storia.

Nota bibliografica

In questa nota, che non ha alcuna pretesa di essere esaustiva, sono elencate le opere citate nel testo e quante possono essere immediatamente utili per una migliore comprensione degli argomenti trattati.

1.

Le edizioni del *corpus catherinianum* prese in considerazione:

Libro de la Vita mirabile e Dottrina Santa de la beata Caterinetta da Genoa, Nel quale si contiene una utile e cattolica dimostrazione e dichiarazione del purgatorio, in Genova, per Antonio Bellono, 1551, rist. anast. Genova 1956; *Vita della beata Catharina Adorni da Genova con un Dialogo diviso in tre Capitoli, tra l'Anima, il Corpo, l'Humanità, l'Amor proprio, & il Signore, Composto da essa beata, nuovamente corretta e ristampata*, in Venetia, presso Giacomo

Sarzina, 1615: non contiene il Trattato del purgatorio; *Vita di Santa Caterina Fiesca Adorna da Genova succintamente descritta, e ricavata da' processi fatti per la di lei Canonizzazione*, Roma, nella Stamperia del Bernabò, 1737. Quanto alla diffusione in Francia, la prima edizione da noi reperita è *Dialogue ... entre l'âme, & le corps, l'amour-propre, l'esprit, l'humanité, & nostre Seigneur. Divisé en trois livres*, Paris, V.ve G. Cavellat, 1600; a cui fa seguito [*La*] *Vie et les oeuvres spirituelles de S. Catherine d'Adorny de Gennes, reveues et corrigees*, Paris, A. Taupinart, 1646; e infine, nella traduzione di J. DESMARETS DE SAINT SORLIN, *La Vie et les oeuvres de Saint Cathérine de Gènes. La pure doctrine du Pur Amour*, Paris, F. Lambert, 1661.

Su Caterina Fieschi Adorno:

F. VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, London-N. Y. 1908, poi 1923 e ora 1999; GABRIELE DA PANTASINA, *Vita di Santa Caterina Fieschi Adorno da Genova, con il Trattato del Purgatorio e detti memorabili della santa*, Genova 1929; A. CAPPELLINI, *Stelle genovesi*, Genova 1937; U. BONZI DA GENOVA, *Catherine de Gènes*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Paris 1953, coll. 290-325 e ID., *S. Caterina da Genova*, Casale Monferrato 1960-1962; CASSIANO DA LANGASCO [A. CARPANETO], *Sommersa nella fontana dell'amore. S. Caterina Fieschi Adorno*, Genova 1987-1990; C. LEONARDI - G. POZZI, *Caterina Fieschi*, in *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, pp. 346-348; S. SPANÒ, *Caterina da Genova*, in *Il grande libro dei Santi*, diretto da C. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI, Cinisello Balsamo 1998, I, pp. 385-388; P. FONTANA, *Celebrando Caterina. Santa Caterina Fieschi Adorno e il suo culto nella Genova barocca*, Genova 1999.

Di Tommasina Fieschi:

Sono conservati i manoscritti: [*Lettere, sermoni e trattati spirituali*], nella Biblioteca Civica Berio, Arm. C.F. 23, cc. 61 v.-62 v. e 63 e [*Meditazioni e trattati*] nell'Archivio di Santa Maria di Castello, *Santi Giacomo e Filippo*. Sono reperibili a stampa testi a lei attribuiti in: R. CAVALIERI, *Meditazioni evangeliche*, in «Memorie domenicane», n.s., 45 (1928), pp. 334-339; 46 (1929), pp. 34-39; U. BONZI DA GENOVA, *Le traité des sept degrés de l'amour de Dieu de Tommasina Fieschi*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», XVI (1935), pp. 29-86; ID., *Pagine inedite di una mistica italiana*, «Il Regno», II/2 (1943), pp. 93-97. Indispensabili riferimenti per comprendere gli scritti di Tommasina: le opere di DIONIGI L'AREOPAGITA, *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, a cura di S. LILLA, Roma 1986 e di G. DOMINICI, *Tractato d'amor di Carità*, Siena, Symeone di Nicolò e Giovanni di Alexandro Librai, a di 17 del Mese de Octobre 1513; ID., *Il Libro d'amore di carità*, a cura di A. CERUTI, Bologna 1889; ID., *Lettere spirituali*, a cura di M.T. CASELLA - G. POZZI, Friburgo 1969.

Su Tommasina Fieschi:

R. SOPRANI, *Vita della Venerabile suor Tomasa Fiesca monaca domenicana*, Genova 1667; F. ALIZIERI, *Di suor Tommasina Fieschi pittrice e ricamatrice*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», VIII (1868), pp. 403-415; U. BONZI DA GENOVA, *Di suor Tommasina Fieschi scrittrice e pittrice*, in «Il raccoglitore ligure», II/12 (1933), pp. 9-10; ID., *Fieschi Tommasina*, in *Enciclopedia Cattolica*, V, Roma 1950, coll. 1249-50; ID., *Fieschi Tommasina*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Paris 1964, coll. 332-336; S. MOSTACCIO, *Osservanza vissuta osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti 1448 ca. - 1534*, Firenze 1999.

Opere di B. Vernazza:

Dopo l'editio princeps in 3 voll. Verona 1588, furono pubblicate in *Opere spirituali*, Genova, Gesiniana, 1755; che raccoglie tra le altre: *Alcuni dubbi*; *Trattato delle vita spirituale*; *Varie contemplazioni*; *Trattato sopra il Pater noster*; *Colloqui dolcissimi di Dio con questa vergine*; *Sopra "intra in gaudium"*; *Sopra "Osculetur me osculo oris sui"*; *Dell'accordo dell'anima con Dio*. I *Sonetti inediti*, colle note dell'Avv. G. RONCO, Genova 1819.

Su Battistina ed Ettore Vernazza:

U. BONZI DA GENOVA, *La Vénérable Battistina Vernazza*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», XVI (1935), pp. 147-179; C. LEONARDI - G. POZZI, *Battistina Vernazza*, in *Scrittrici mistiche italiane* cit., pp. 363-381; CASSIANO DA LANGASCO [A. CARPANETO], *Vernazza Battistina e Vernazza Hector*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XVI, Paris 1992, coll. 461-467; S. VERDINO, *Cultura e letteratura nel Cinquecento*, in *La letteratura ligure. La Repubblica aristocratica (1528-1797)*, Genova 1992, I, pp. 83-132.

Sulla Chiesa genovese e il sistema assistenziale nel Cinquecento:

M. ROSI, *Le monache nella vita genovese dal secolo XV al secolo XVIII*, in «Atti della Società Ligure di Storia Patria», XXVII (1895), pp. 1-205; R. SAVELLI, *Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, *Ibidem*, n.s., XXIV/1 (1984), pp. 171-216; D. SOLFAROLI CAMILLOCCI, *Le confraternite del Divino Amore. Interpretazioni storiografiche e proposte attuali di ricerca*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», XXVII/2 (1991), pp. 315-332; EAD., *La «carità segreta». Ricerche su Ettore Vernazza e i notai genovesi confratelli del Divino Amore*, in *Tra Siviglia e Genova: notaio, documento e commercio nell'età colombiana*. Atti del convegno internazionale di studi storici per le celebrazioni colombiane, Genova, 12-14 marzo 1992, a cura di V. PIERGIOVANNI, Milano 1994 (Per una storia del notariato nella civiltà europea, II), pp. 393-434; V. POLONIO, *Il monachesimo femminile in Liguria dalle origini al XII secolo*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, a cura di G. ZARRI, S. Pietro in Cariano 1997, pp. 87-119 ed EAD., *La Chiesa genovese tra Quattro e Cinquecento*, in «Quaderni Franzoniani», IV/2 (1991), pp. 7-34.

2.

Opere di Bartolomeo Facio:

B. FACIUS, *De vitae felicitate seu summi boni fruitione liber, nunc primum in locos communes digestus*, Antverpiae, ex officina typographica Christophori Plantini, 1556; BARTHOLOMAEI FACII *De humanae vitae felicitate liber ... Item de excellentia ac prestantia hominis ... liber*, in FELINUS SANDEUS, *De regibus Siciliae et Apuliae ... epitome*, a cura di M. FREHERUS, Hanoviae, typis Wechelianis, apud heredes Ioannis Aubrii, 1611; poi Lugduni Batavorum 1628; BARTHOLOMAEI FACII *De viris illustribus librum, nunc primum ex ms. cod. in lucem erutus*, recensuit, praefationem vitamque auctoris addidit LAURENTIUS MEHUS, Florentiae, ex typographia Joannis Pauli Giovannelli, 1745, rist. anast. in *La storiografia umanistica*, II, Messina 1992; BARTHOLOMAEI FACII *Invectivae in Laurentium Vallam*, a cura di E.I. RAO, Napoli 1978; *All'origine della guerra dei cento anni: una novella latina di Bartolomeo Facio e il volgarizzamento di Jacopo di Poggio Bracciolini*, a cura di G. ALBANESE e R. BESSI, Roma 2000.

Opere di Giacomo Bracelli:

BRACELLUS JACOBUS, *Lucubrationes. De bello Hispaniensi libri quinque. De claris Genuensibus libellus unus. Descriptio Lyguriae libro uno. Epistolarum lib. Unus*, [Parigi], in aedibus Io. BADI ASCENSII, ad Nonas Augusti [5 agosto 1520]; BRACELLUS JACOBUS, *De Bello Hispaniensi libri quinque, Eiusdem De Claris Genuensibus libellus, Orae Ligusticae descriptio*, Romae, apud heredes Antonii Bladii, 1573; G. BRACELLI, *Dei chiari genovesi*, versione dal latino di D. PELATI, Genova 1873; L'epistolario in G. BALBI, *L'epistolario di Iacopo Bracelli*, Genova 1969.

Utili per comprendere Facio, Bracelli e le loro relazioni:

JANOCII DE MANECTIS *De dignitate et excellentia hominis libri IV*, Basileae 1532; LOTHARII [LOTARIO DI SEGNI] *De miseria humanae conditionis*, a cura di M. MACCARRONE, Lucani 1955; L. VALLA, *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. RADETTI, Firenze 1953; L. VALLA, *De vero falsoque bono*, critical edition by M. DE PANIZZA LORCH, Bari 1970; LAURENTII VALLE *Antidotum in Facium*, a cura di M. REGOLIOSI, Padova 1981; VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, a cura di A. GRECO, Firenze 1970-1976; UBERTI FOLIETAE *Clarorum Ligurum Elogia*, Romae, apud heredes Antonii Bladii, 1573.

Sull'umanesimo ligure:

C. BRAGGIO, *Giacomo Bracelli e l'umanesimo dei Liguri al suo tempo*, in « Atti della Società Ligure di Storia Patria », XXIII (1890), pp. 5-206, in Appendice: *Bartolomeo Fazio e le sue opere minori*, pp. 207-257 e *Documenti*, pp. 259-295; F. GABOTTO, *Un nuovo contributo alla storia dell'umanesimo ligure*, *Ibidem*, XXIV (1891), pp. 6-191; U. MAZZINI, *Appunti e notizie per servire alla bio-bibliografia di Bartolomeo Facio*, in « Giornale storico e letterario della Liguria », IV (1903), pp. 400-454; R. SABBADINI, *Bartolomeo Facio scolaro a Verona e maestro a Venezia*, in *Scritti in memoria del Professore G. Monticolo*, Venezia 1913, pp. 29-36; G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940³; E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966², in part. Parte II, cap. III, *Il mondo degli uomini*; ID., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* [1947], Bari 1952; P.O. KRISTELLER, *The Humanist Bartolomeo Facio and his Unknown Correspondence*, in *From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in Honour of G. Mattingly*, ed. by CH.H. CARTER, New York 1965, pp. 56-74 e ID., *Renaissance Concepts of Man and other Essays*, New York 1972, tr. it. Firenze 1978; G.G. MUSSO, *La cultura genovese nell'età dell'umanesimo*, Genova 1985; P. VITI, *Facio Bartolomeo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 24, Roma 1994, pp. 113-121; G. ALBANESE - M. BULLERI, *L'epistolario*, in *Studi su Bartolomeo Facio*, a cura di G. ALBANESE, Pisa 2000, che raccoglie studi tutti importanti.

3.

Sull'illuminismo a Genova:

S. ROTTA, *Idee di riforma nella Genova settecentesca e la diffusione del pensiero di Montesquieu*, in « Il movimento operaio e socialista in Liguria », VII (1961), pp. 205-284; ID., *Documenti per la storia dell'illuminismo a Genova. Lettere di Agostino Lomellini a Paolo Frisi*, in « Miscellanea di storia ligure », I (1958), pp. 191-329; ID., *L'illuminismo a Genova: lettere di P.P. Celesia a F. Galiani*, Firenze 1973-1976; ID., *Celesia Pietro Paolo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 23, Roma 1979, pp. 380-386; F. ARATO, *Giansenisti e illuministi*, in *La letteratura ligure. La repubblica aristocratica (1528-1797)*, Genova 1992, 2, pp. 329-370.

Opere di G. Molinelli:

G.B. MOLINELLI, *De fide et symbolo*, Romae, ex typis J. Zempel, 1771; ID., *De fide et operibus*, Romae, ex typis J. Zempel, 1774; ID., *Del primato dell'Apostolo S. Pietro e dei Romani Pontefici suoi successori, in confutazione di varj scritti recenti e specialmente di quello, che ha per titolo Il Papa ...*, Roma, Zempel, 1784.

L'epistolario in E. CODIGNOLA, *Carteggi dei Giansenisti liguri*, Firenze 1941-42, I, pp. 257-344.

4.

Opere di Eustachio Degola:

E. DEGOLA, *Norma per le istruzioni religioso-politiche dei missionari nazionali della Liguria*, Genova 1797; ID., *Memoria sul metodo dell'insegnamento mutuo*, Genova 1819 e *I sordomuti del reale Istituto di Genova, ossia memoria all'istruzione di questa classe di infelici*, Genova 1820; *Il diario* in A. DE GUBERNATIS, *Eustachio Degola, il clero costituzionale e la conversione della famiglia Manzoni*, Firenze 1882, pp. 27-77; E. DEGOLA, *Exhortation à un nouvelle catholique*, in G. SALVADORI, *Enrichetta Manzoni-Blondel e il Natale del '33*, Milano 1929; ID., *Sermon sur l'unité de l'Église*, in E. CODIGNOLA, *Carteggi dei Giansenisti cit.*, III, pp. 729-823 e l'epistolario, *ibidem*, pp. 103-563.

Manoscritti sono conservati alla Biblioteca Apostolica Vaticana e nel Seminario Arcivescovile di Genova.

Su Degola:

F. RUFFINI, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Bari 1931; M. CAFFIERO, *Degola Eustachio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 36, Roma 1988, pp. 178-186; M. CAFFIERO, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova 1991; P. FONTANA, *Le pratiche di pietà nella spiritualità di Eustachio Degola (1761-1826)*, Roma 1997.

Opere di Ottavio G.B. Assarotti:

O. ASSAROTTI, *De homine ante et post lapsum et de Ecclesia militante in terris. Propositiones theologicae publice propugnandae ...*, Genuae 1796; ID., *I sordomuti della scuola di Genova*, Genova 1809; ID., *Esercizi di pietà ad uso de' Sordo-muti istruiti e di chiunque altro desidererli praticarli*, Genova 1814; ID., *Ristretto delle dottrine cristiane ad uso de' Sordomuti istruiti nel R. Istituto di Genova*, Genova 1840.

L'epistolario in E. CODIGNOLA, *Carteggi dei Giansenisti cit.*, III, pp. 47-94.

Su Assarotti:

M. MARCACCI, *Elogio funebre del Padre Ottavio G. Batt. Assarotti, con annotazioni e con documenti in appoggio della parte istorica*, Livorno 1831; G.B. CERESETO, *Ottavio Assarotti*, in L. GRILLO, *Elogi di Liguri illustri*, Torino 1846; E. MAYER, *Frammenti di un viaggio pedagogico*, Firenze 1867, pp. 512-520; S. MONACI, *Storia del R. Istituto nazionale dei sordomuti in Genova*, Genova 1901; A. DOLCI, *Assarotti Ottavio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 4, Roma 1962, pp. 433-434.

Sul giansenismo italiano:

A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari 1928; E. CODIGNOLA, *Carteggi dei Giansenisti liguri* cit.; ID., *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze 1947; F. RUFFINI, *Studi sul giansenismo*, Firenze 1947.

Sulla repubblica giacobina:

L. MORABITO, *Il giornalismo giacobino genovese, 1797-1799*, Torino 1973; G. ASSERETO, *Dall'antico regime all'Unità*, in *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità a oggi. La Liguria*, a cura di A. GIBELLI e P. RUGAFIORI, Torino 1994, pp. 159-215.

5.

Opere di Giuseppe Mazzini:

G. MAZZINI, *Dei doveri dell'uomo* e ID., *Istruzione generale per gli affratellati della Giovine Italia*, in *Scritti ed inediti*, 69, Imola 1935, pp. 1-145 e 2, Imola 1907, pp. 43-56; ID., *Scritti politici*, a cura di F. DELLA PERUTA, Torino 1976.

Della immensa bibliografia mazziniana, continuamente aggiornata dal « Bollettino della Domus Mazziniana », citiamo appena: F. LORDOGNA, *Giuseppe Mazzini e il pensiero giansenistico*, Bologna 1921; A. CODIGNOLA, *La giovinezza di G. Mazzini, dei Ruffini e dei primi mazziniani liguri*, in *I fratelli Ruffini*, in « Atti della Società Ligure di Storia Patria », Serie Risorgimento, II (1925), pp. IX-CXXII e ID., *Mazzini alla ricerca di una fede ed il dramma dei Ruffini*, *Ibidem*, III (1931), pp. V-CXXIX; i contributi di F. DELLA PERUTA, *Giuseppe Mazzini*, in *La letteratura ligure. L'Ottocento*, Genova 1990, pp. 167-198 e di A. MUSCETTA, *Mazzini critico letterario*, *Ibidem*, pp. 199-213; e i più recenti studi di R. SARTI, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, [London 1997], Roma-Bari 2000 e S. MASTELLONE, *La democrazia etica di Mazzini, 1837- 1847*, Roma 2000.

Opere di Carlo Pisacane:

C. PISACANE, *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-49*, Genova 1851; ID., *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, Genova-Milano 1858-1860; ID., *Testamento politico*, in « Journal des Débats », Paris, 27 luglio 1857 e « L'Italia del popolo », Genova, 2 agosto 1857; poi anche in ID., *La rivoluzione*, a cura di F. DELLA PERUTA, Torino 1976.

Su Pisacane:

A. CODIGNOLA, *L'eredità di Carlo Pisacane*, in *L'emigrazione politica in Genova ed in Liguria dal 1848 al 1857. Fonti e memorie*, Modena 1957, III, pp. 657-669; N. ROSSELLI, *Carlo Pisacane nel risorgimento italiano*, Torino 1932 e, con un saggio di W. MATURI, Torino 1977; U. DOTTL, *I dissidenti del Risorgimento: Cattaneo, Ferrari, Pisacane*, Bari 1975.

Opere di Agostino Bertani:

A. BERTANI, *Scritti e discorsi*, a cura di J. WHITE MARIO, Firenze 1890.

Su Bertani e il radicalismo:

J.M. WHITE MARIO, *Agostino Bertani e i suoi tempi*, Firenze 1888; L. MARCHETTI, *Bertani*, Milano 1948; A. GALANTE GARRONE, *I radicali in Italia (1849-1925)*, Milano 1973;

B. DI PORTO, *Bertani Agostino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 9, Roma 1967, pp. 453-458; B. MONTALE, *Agostino Bertani tra gli emigrati politici a Genova*, Pisa 1988.

6.

Opere di Ausonio Franchi (Cristoforo Bonavino):

A. FRANCHI, *La Filosofia delle scuole italiane. Lettera al prof. G.M. Bertini*, Capolago 1852; poi Firenze 1863; ID., *Appendice alla filosofia delle scuole italiane*, Genova 1853; Milano 1868; ID., *La religione del secolo XIX. Lettere al conte di Montalembert*, Losanna 1853; ivi 1860; Milano 1864; ID., *Il razionalismo del popolo*, Ginevra 1856; Losanna 1861; Milano 1864; ID., *Studi filosofici e religiosi. Del Sentimento*, Torino 1854, poi 1894; ID., *La caduta del principato ecclesiastico e la restaurazione dell'impero germanico*, Milano 1871; ID., *Ultima critica*, Milano 1889-1893.

Su Franchi:

M. FUBINI LEUZZI, *Bonavino Cristoforo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 11, Roma 1969, pp. 649-653; L. MALUSA, *Cristoforo Bonavino (Ausonio Franchi) a cento anni dalla morte*, in « Rivista rosminiana di filosofia e di cultura », XC (1996), pp. 167-196; G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità. Anticlericalismo, libero pensiero ed ateismo nella società italiana*, Roma-Bari 1996²; F. TARICONE, *Ausonio Franchi. Democrazia e libero pensiero nel XIX secolo*, Genova 2000.

7.

Opere di David Michele Chiossone sull'igiene e la medicina sociale:

D. CHIOSSONE, *Il dottor Omobono. Nozioni di igiene*, Genova 1865; ID., *Dei miglioramenti igienici introdotti in Genova nel ventennio 1846-1866*, Genova 1867 e ID., *Il cholera morbus in Genova nell'anno 1867*, Genova 1868.

Su Chiossone:

C. CATANZARO, *Profilo critico-biografico*, Milano 1874; C. MELDOLESI, *Chiossone David Michele*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 25, Roma 1981, pp. 22-25.

Per quanto riguarda la produzione teatrale: E. BUONACCORSI, *Il teatro*, in *La letteratura ligure. L'Ottocento cit.*, in part. pp. 493-502.

Di e su Maragliano:

E. MARAGLIANO, *La medicina nei suoi rapporti colle questioni sociali*, in « Annuario della R. Università degli Studi di Genova », 1882-83, pp. 5-44; A. MOLINARI, *Percorsi di storia sanitaria*, in *Storia d'Italia cit.*, pp. 417-454.

Opere di Alfonso Asturaro:

A. ASTURARO, *Saggi di filosofia morale*, Napoli 1881; ID., *Gli ideali del positivismo e della filosofia scientifica. Discorso letto nella solenne inaugurazione dell'Anno Accademico 1891-92 nell'Università di Genova*, Genova 1892; ID., *La sociologia e le scienze sociali*, Genova 1892; ID., *La sociologia, i suoi metodi e le sue scoperte*, Genova 1896; ID., *La sociologia morale*, Chiavari 1900; ID., *Sociologia zoologica*, in « Rivista di Biologia generale », giugno luglio-1901, poi Como 1901; ID., *Il materialismo storico e la sociologia generale*, Genova 1903; ID., *Sociologia politica. Lezioni*, Genova 1911.

Su Asturaro:

S. FERRARI, *Alfonso Asturaro*, in « Annuario della R. Università degli Studi di Genova », 1918-19, pp. 35-46; L. BATTAGLIA, *La sociologia morale di Alfonso Asturaro*, in *Filosofia e politica a Genova nell'età del positivismo*, a cura di D. COFRANCESCO, Genova 1988, pp. 97-117.

Opere di Enrico Morselli:

E. MORSELLI, *Il suicidio. Saggio di statistica morale comparata*, Milano 1879; ID., *Manuale di semeiotica della malattie mentali*, Milano 1885-1898; ID., *Introduzione. La filosofia monistica in Italia. Agli amici e collaboratori della Rivista di filosofia scientifica*, in « Rivista di filosofia scientifica », VI (1887), pp. 1-36 e ID., *L'evoluzionismo monistico nella conoscenza e nella realtà*, *Ibidem*, VIII (1889), pp. 1-14; ID., *L'eredità materiale, intellettuale e morale del secolo XIX*, in « Annuario della R. Università degli Studi di Genova », 1894-95, pp. 15-73; ID., *La pretesa "bancarotta della scienza". Una risposta*, Palermo 1895; ID., *Sulla filosofia monistica in Italia*, in E. HAECKEL, *I problemi dell'universo*, Torino 1904, pp. III-XLIII; ID., *La psicologia scientifica o positiva e la reazione neoidealistica*, pref. a A. BARATONO, *Fondamenti di psicologia sperimentale*, Torino 1906, pp. V-XXXIX; ID., *Antropologia generale. Lezioni sull'Uomo secondo la teoria dell'evoluzione*, Torino 1911; ID., *L'uccisione pietosa (L'eutanasia) in rapporto alla Medicina, alla Morale ed all'Eugenica*, Torino 1923; ID., *La Psicanalisi*, Torino 1926.

Su Morselli e la « Rivista di filosofia scientifica »:

M. COSTENARO, *La "Rivista di filosofia scientifica" e il positivismo italiano: Scienza, filosofia e metafisica nella "Rivista di filosofia scientifica"*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 51 (1972), pp. 92-117 e 54 (1975), pp. 263-301; M.T. MONTI, *Filosofia e scienza nella « Rivista di filosofia scientifica » (1881-1891)*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 38 (1983), pp. 409-440 e P. AMATO, *Gli sviluppi del dibattito intorno alla teoria dell'evoluzione nella « Rivista di Filosofia scientifica » (1881-1891)*, in *Studi sulla cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, a cura di W. TEGA, Bologna 1982, pp. 213-223; P. GUARNIERI, *Individualità difformi. La psichiatria antropologica di E. Morselli*, Milano 1986.

Sul positivismo a Genova:

Il positivismo scienista, in *Genova, Il Novecento*, a cura di G. MARCENARO, Genova 1986, pp. 92-113; *Filosofia e politica a Genova nell'età del positivismo cit.:* in part. i contributi di L. Battaglia, P. Bellinazzi, L. Garibbo, P. Guarnieri, G. de Liguori, M. Quaranta.

8.

Sulla filosofia a Genova nel Novecento rimandiamo a quanto abbiamo scritto in M. PASINI, *La filosofia*, in *Tra i palazzi di via Balbi. Storia della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Genova*, a cura di G. ASSERETO, Genova 2003 (Fonti e Studi per la storia dell'Università di Genova, 5; anche in « Atti della Società Ligure di Storia Patria », n.s., XLIII/2), pp. 177-204 e M. PASINI - D. ROLANDO, *La filosofia a Genova*, in « Rivista di filosofia », XCI (2000), pp. 219-249.

INDICE

Nota del curatore	pag.	7
<i>Vito Piergiovanni</i> , La cultura giuridica in Liguria nel passaggio dall'Alto al Basso Medioevo	»	11
Nota bibliografica	»	17
<i>Roberta Braccia</i> , Cultura giuridica e cultura della legge in Liguria tra medioevo ed età moderna: la legislazione statutaria		
1. La tradizione statutaria genovese	»	19
2. La legislazione statutaria in Liguria	»	25
3. Il bagaglio culturale dei pratici: i commentari agli statuti	»	31
Nota bibliografica	»	34
<i>Maura Fortunati</i> , La cultura giuridica ligure tra prassi, tribunali e commercio: l'età tardo medievale e moderna		
1. La formazione del giurista: il mondo delle professioni legali	»	37
2. La cultura forense e le opere per la pratica	»	39
3. L'elaborazione scientifica del diritto e la cultura giuscommerciale	»	43
4. La giustizia civile e criminale	»	46
Nota bibliografica	»	49
<i>Riccardo Ferrante</i> , La cultura giuridica in Liguria. Dal tardo diritto comune alla recezione della pandettistica (XVIII-XX secolo)		
1. Tra Diritto comune e Illuminismo giuridico	»	51
2. Gli anni della Repubblica ligure: riforma del diritto e riforma degli studi giuridici	»	55

3. Scienza del diritto e università dopo l'annessione alla Francia	pag.	62
4. La scienza giuridica ligure e la codificazione (Ambrogio Laberio e Luigi Corvetto)	»	67
5. Dopo Vienna: un'annessione senza unificazione giuridica	»	71
6. Una specializzazione che si conferma: scienza giuridica ligure e diritto commerciale	»	76
7. Tra legislazione francese e istituzioni sabaude: i periodici giuridici e la giurisprudenza	»	80
8. Dal diritto costituzionale all'autonomia del diritto internazionale	»	83
9. Diritto commerciale, diritto internazionale, diritto marittimo: avvocati, parlamentari e professori nella seconda metà del XIX secolo	»	86
10. Dai codici alla pandettistica: una scienza giuridica "italiana" ed "europea"	»	91
Nota bibliografica	»	94

Carlo Bitossi, La cultura politica del Settecento

1. Un secolo senza idee politiche?	»	97
2. Genova vista da Pisa	»	101
3. L'oligarca tranquillo	»	109
4. Genova vista da Napoli	»	118
5. Patriotismo popolare	»	121
6. Lumi al tramonto	»	123
Nota bibliografica	»	127

Calogero Farinella, Il "genio della libertà". Società e politica a Genova dalla Repubblica Ligure alla fine dell'impero napoleonico

Premessa	»	129
1. L'esplosione della libertà: l'opinione pubblica nel triennio democratico	»	130
2. Aspetti del dibattito politico	»	138
3. Politica e religione	»	160
4. Tra politica e storia	»	164
5. Dibattito politico e iniziative editoriali	»	167

6. « La libertà e l'indipendenza dell'Italia »	pag.	173
7. Dopo Marengo: dalla “repubblica borghese” all'amministrazione francese	»	181
8. 1814: l'impossibile restaurazione	»	193
Nota bibliografica	»	195

Bianca Montale, La cultura politica dell'Ottocento

1. La cultura della Restaurazione. Il gruppo dell' <i>Indicatore Genovese</i>	»	199
2. Mazzini	»	201
3. Dalla crescita dell'opinione riformista allo Statuto	»	205
4. <i>Il paese legale</i> . Ministri e parlamentari	»	208
5. Il dibattito politico tra i democratici. Ausonio Franchi	»	216
6. Radicali, democratici e massoni nei decenni di fine secolo	»	222
7. I cattolici tra Stato e Chiesa. Dagli <i>Annali Cattolici</i> alla prima Democrazia Cristiana	»	226
Nota bibliografica	»	236

Giuseppe Felloni - Luisa Piccinno, La cultura economica

I. La Famiglia

1. L'unità e la struttura del patrimonio	»	239
2. Una cultura economica di origine sperimentale	»	244
3. Gli investimenti	»	248
4. Le spese domestiche tra ocolutezza e prestigio	»	253
5. La salvaguardia della discendenza	»	255

II. L'amministrazione pubblica

1. Premessa	»	260
2. Vita politica e tendenze economiche	»	262
3. Governare l'economia	»	264

III. Gli affari

1. La cultura mercantile	»	277
2. La finanza e il dibattito sulla liceità dei cambi	»	280

3. La trattatistica tecnica su Arti e mestieri	pag.	283
IV. Le problematiche dello sviluppo economico ligure		
1. La ripresa del commercio tra libero scambio e politiche mercantiliste	»	287
2. Il riformismo settecentesco e la nascita delle società economiche	»	288
3. I centri del dibattito nell'età contemporanea	»	293
V. Dal pragmatismo alla scienza		
1. La maturazione della nuova scienza economica nel XIX secolo	»	295
2. La formazione professionale e l'insegnamento universitario	»	299
Nota bibliografica	»	302
<i>Valeria Polonio, Ubi karitas, ibi pax: l'aiuto al più debole. Secoli IX-XVII</i>		
1. Le basi	»	311
2. Ideali consueti e campi d'azione nuovi (secc. XII-XIV)	»	316
3. Umanesimo e compiti pubblici (sec. XV)	»	332
4. « Servizio di Dio »/« cautela dello stato » (secc. XVI-XVII)	»	345
Nota bibliografica	»	359
<i>Adele Maiello, La solidarietà in Liguria nell'età contemporanea</i>		
1. L'ingresso della Liguria nell'era liberale	»	369
2. Le società di mutuo soccorso fra solidarietà professionale e "cultura della democrazia" mazziniana	»	372
3. La solidarietà nel mondo cattolico	»	377
4. Dalla solidarietà di mestiere o di luogo alla solidarietà di classe	»	379
5. Mutualismo, resistenza, cooperazione: la creazione di un "modello associativo riformista ligure"	»	386
6. I lavoratori del porto	»	388
7. I lavoratori metallurgici	»	391
8. Le forme della solidarietà di classe	»	392
9. La fine della solidarietà come impegno privato	»	397
Nota bibliografica	»	400

Fausta Franchini Guelfi, La diversità culturale delle confraternite fra devozione popolare, autonomia laicale e autorità ecclesiastica

1. Una storia di subalternità e di conflitti	pag.	401
2. L'origine delle confraternite laicali	»	403
3. Gli oratori	»	406
4. Gli statuti: le norme della vita confraternale	»	408
5. Il differenziarsi delle tipologie associative	»	411
6. Il rito processionale	»	420
7. I conflitti con le gerarchie ecclesiastiche	»	425
8. Le soppressioni ottocentesche	»	427
Nota bibliografica	»	432

Mirella Pasini, Pietà e filosofia

1. Misticismo e <i>charitas</i>	»	445
2. Tra <i>humanitas</i> e cancellerie: Bartolomeo Facio e Jacopo Bracelli	»	451
3. Settecento riformatore, dispute civili e controversie teologiche	»	457
4. Tra restaurazione religiosa e rivoluzione politica: i giansenisti liguri	»	460
5. Mazzini e il radicalismo politico	»	464
6. Ausonio Franchi - alias Cristoforo Bonavino: un'ideologia politica fra due crisi di coscienza	»	469
7. L'età dei medici filosofi	»	474
8. Uno sguardo sul Novecento	»	480
Nota bibliografica	»	481



Associazione all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Direttore responsabile: *Dino Puncuh*, Presidente della Società
Editing: *Fausto Amalberti*

Autorizzazione del Tribunale di Genova N. 610 in data 19 Luglio 1963
Stamperia Editoria Brigati Glauco - via Isocorte, 15 - 16164 Genova-Pontedecimo