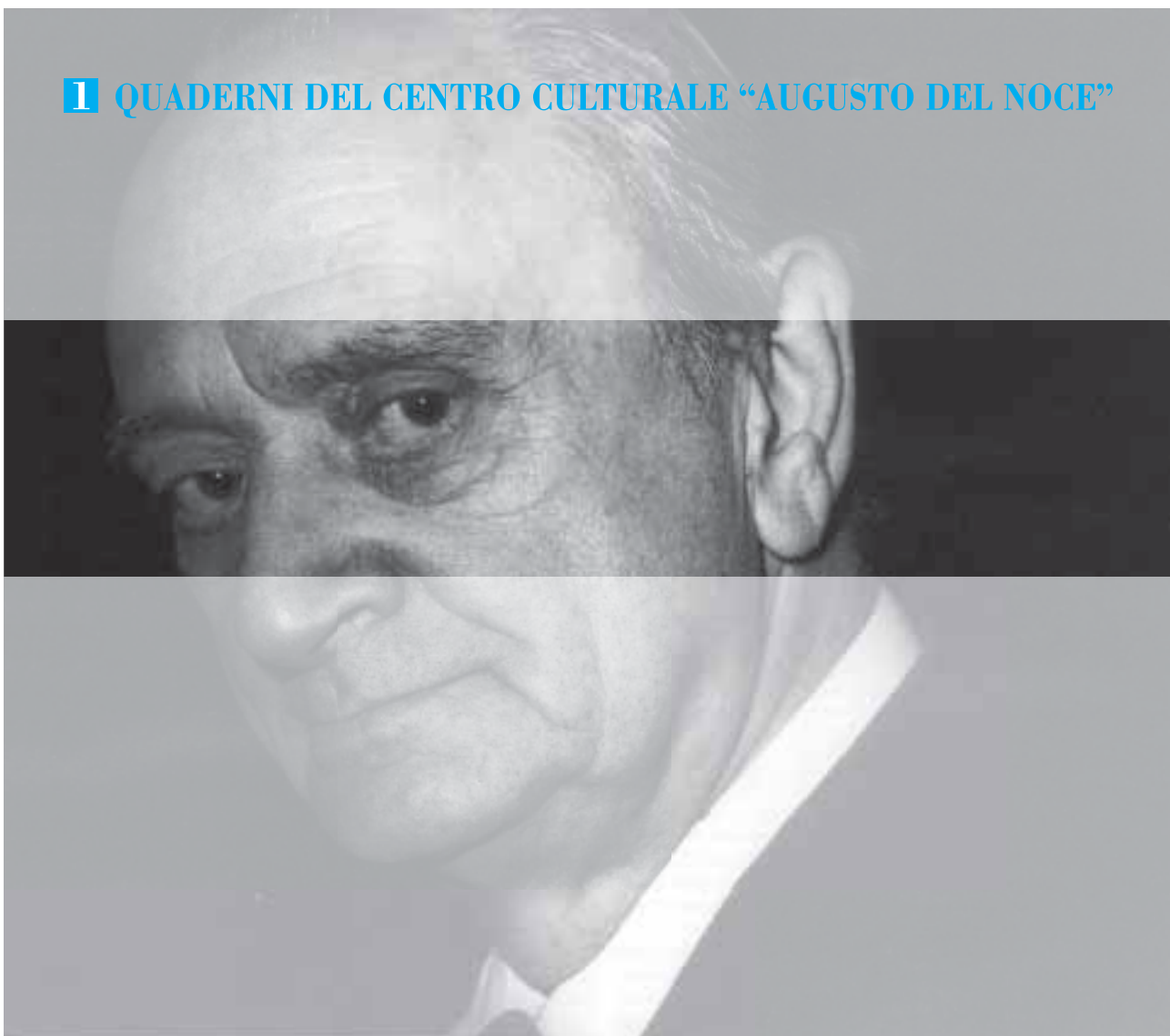


**1** QUADERNI DEL CENTRO CULTURALE "AUGUSTO DEL NOCE"



*sfogliando*  
**DEL NOCE**  
*e altri scritti*

**PORDENONE 2006**



QUADERNI DEL CENTRO CULTURALE “AUGUSTO DEL NOCE”

1

SFOGLIANDO DEL NOCE  
E ALTRI SCRITTI

Pordenone  
2006



*«In realtà dietro questo congedo dell'ideologia, dietro questa critica apparente del totalitarismo, si nasconde un totalitarismo di nuova natura, assai più aggiornato, assai più capace di dominio assoluto di quel che i modelli passati, Stalin e Hitler inclusi, non fossero. Dico si nasconde, ma sarebbe meglio dire che oggi si dichiara abbastanza apertamente; è il superpartito tecnocratico, che attraversa i partiti, che ha in possesso le sorgenti dell'informazione, che cura la propria apologia attraverso la casta degli intellettuali, che è equamente ripartito secondo le varie posizioni culturali e politiche dai cattolici ai comunisti».*

(da *Pensieri di un uomo libero*, Il Sabato, aprile 1991)

© Centro culturale “Augusto Del Noce”  
Via Poffabro 1 - 33170 Pordenone

Fascicolo pubblicato con il sostegno della Regione Friuli Venezia Giulia, L.R. 68/1981, Tit. IV.

## PREMESSA

Nel presente fascicolo sono raccolti alcuni degli studi promossi recentemente dal *Centro culturale "Augusto Del Noce"*. In tal modo vogliamo ricordare i venticinque anni del sodalizio, la cui attività è iniziata a Pordenone nel 1981, con la denominazione Centro culturale "Il Segno".

Sono stati cinque lustri di impegno culturale in città e nel territorio provinciale in cui abbiamo cercato di affrontare alcuni dei problemi emergenti nella società odierna a partire dal fatto cristiano, perché questa è l'identità che ci costituisce. La decisione, nel 1991, di dedicare il Centro ad Augusto Del Noce (1910-1989) è venuta, oltre che dalla stima verso il grande filosofo cattolico, anche dal giudizio sul suo percorso intellettuale ed esistenziale. Egli infatti è stato da una parte l'uomo deciso nel «rifiutare ogni complicità con il male», come lui stesso ha scritto in un appunto del 1983, e dall'altra l'uomo capace di riconoscere umilmente che finché la tradizione cattolica, la verità cattolica, la cultura cattolica, non sono incontrate come un avvenimento nel presente, la vita non ha speranza. Senza tale incontro infatti l'uomo rimane solo e, se ha cuore, ultimamente disperato, perché nessuna verità, nessuna dottrina e cultura risponde alla sua attesa più profonda.

Siamo grati al professor Matteo Candido, che ha ripercorso nel suo saggio *Sfogliando Del Noce* il pensiero del filosofo torinese, con la passione dell'allievo e del discepolo, quale lui è stato negli anni del magistero delnociano all'Università di Trieste. Manca nella lettura di Candido l'ultima fase di Del Noce, quella del «cattolicesimo incontrato nel presente», che coincise per il filosofo con l'avvicinamento a Comunione e Liberazione, esperienza da lui definita «il primato del temporale». Ma questo è in un certo senso il "libro" che Del Noce ha potuto solo iniziare, nei suoi pur numerosi interventi comparsi soprattutto sul settimanale *Il Sabato*, lasciando ad altri il compito di continuarlo; è questo in fondo il "libro" di un'identità cristiana che non è costretta a far «parte per se stessa», ma che per grazia si butta generosamente nella realtà, per vagliarla e trattenere ciò che in essa c'è di vero, buono e bello.

In tale contesto ci è sembrato utile raccogliere nel quaderno due brevi saggi di ricerca storica locale, realizzati dal Centro culturale in preparazione di altrettante mostre allestite negli ultimi anni: quella del 2002 sul tema "Il bene e il bello. I luoghi della cura", e quella del 2005 su "Un solo corpo. Le confraternite: la fede e le opere". Si tratta di un'attività volta alla riscoperta di aspetti poco noti della ricca tradizione cristiana della Destra Tagliamento, che il Centro intende continuare a valorizzare e far conoscere anche in futuro.

Centro culturale "Augusto Del Noce"



Matteo Candido

## SFOGLIANDO DEL NOCE

### **I. I discorsi e i ragionamenti sono sempre fatti in base ad una scelta che li condiziona**

Augusto Del Noce (1910-1989), pur facendo gli studi, dalle elementari all'università, nelle scuole pubbliche della laica Torino dei primi decenni del Novecento – ebbe come compagni di classe o di istituto Norberto Bobbio, Giancarlo Pajetta, Leone Ginzburg, Giulio Einaudi, Massimo Mila... – non si discostò mai dalla fede cattolica ricevuta in una famiglia di piccola nobiltà decaduta. Con tutti, insegnanti e colleghi, credenti o non credenti, ebbe frequentazioni e amicizie sincere, ma culturalmente e spiritualmente si sentì così solo e anche disperato, da accarezzare ad un certo momento il pensiero del suicidio; e qui la mente va subito alla fine tragica di un altro suo compagno di scuola, Cesare Pavese. Non accettò di sottostare ai luoghi comuni o ai divieti della cultura dominante, e intraprese un lungo e solitario lavoro di ricerca, spesso travisato o snobbato, per dare fondamento sicuro a quella fede che nell'ambiente circostante veniva considerata ormai un anacronismo. In questo itinerario personale in cui il suo pensiero si espresse in densissime opere [*Il problema dell'ateismo*, 1964 (I); *Riforma cattolica e filosofia moderna*, 1965 (II); *L'Epoca della secolarizzazione*, 1970 (III); *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali*, 1971 (IV) – *Il vicolo cieco della sinistra*, 1972 (V); *Eurocomunismo e l'Italia*, 1976 (VI); *Il suicidio della rivoluzione*, 1978 (VII); *Il cattolico comunista*, 1981 (VIII); *Giovanni Gentile*, 1990 (IX)] è venuto smantellando pregiudizi storico-filosofici ben consolidati, veri e propri dogmi sia in ambiente laico sia in quello cattolico. Nonché precisando termini e fissando concetti fondamentali dal punto di vista filosofico e culturale, spesso usati in modo vago e confuso. In tale ricerca, intenta a seguire con rigore la verità ovunque si presentasse, con

quello “spirito filosofico” che è «tendenza a scrutare ed esaminare tutto a fondo, secondo le luci di una ragione che si sottomette soltanto quando ha visto essa stessa di doversi sottomettere» (II, 22), è giunto – come il bimbo nella fiaba del re nudo – a scompigliare non poco la mentalità dominante, che rabbiosamente si difese e contrattacò, dandogli l’ostracismo – ebbe un incarico universitario di Filosofia morale solo nel 1963, alla facoltà di Magistero a Trieste – e cercando di avvolgerlo in una cortina di silenzio – i suoi scritti e le sue opere non trovarono risonanza sui media. Solo dopo la sua morte, avvenuta il 30 dicembre 1989, si incominciò a raccogliere i suoi numerosissimi saggi e articoli apparsi su giornali e riviste, [*Da Cartesio a Rosmini*, 1992 (X); *I filosofi dell’esistenza e della libertà*, 1993 (XI); *Rivoluzione, Risorgimento e tradizione*, 1993 (XII); *Cristianità e laicità*, 1998 (XIII); *Scritti politici*, 2001 (XIV) ] o a discuterne il pensiero in convegni universitari, che tra il 1990 e il 2000 furono una decina (a Udine, a Trieste, a Roma, a Napoli, a Torino...). Negli ultimi anni di vita, quando fu a Roma nel 1970 – alla Facoltà di Scienze Politiche, prima nella cattedra di Storia delle dottrine politiche e poi, nel 1974, in quella di Filosofia della Politica – il suo insegnamento incominciò a far breccia, soprattutto fra i giovani, indubbiamente o forse perché estranei ad interessi personali o ad apparati costituiti. Gli attacchi però non terminarono, anche in campo cattolico, senza che tuttavia giungessero quasi mai a toccare il merito del suo dire. Per il cui assunto, ci sarebbe voluta una preparazione che mi è parsa – mi sento di poter azzardare – sostanzialmente mancante nella maggioranza dei commentatori, anche nei favorevoli. (Ho letto quasi tutto ciò che su di lui si pubblicò, in tante riviste e nei convegni tenuti su di lui). O, almeno, ciò che è stato detto mi è parso lontano dal coglierne il nucleo centrale, o dall’averne seguito il rigoroso concatenamento logico/esistenziale. Cosa possibile solo “installandosi” nel suo pensiero, di esserne cioè in condizione di poter «penetrare – come egli faceva nei confronti dei vari pensatori – nell’intuizione da cui il sistema è scaturito. E allora la dottrina si trasfigura perché le parti che appaiono distinte, anche se unite da una coerenza formale, rientrano le une le altre fino a raccogliersi in un unico punto a cui ci si può accostare sempre di più» (II, 262). Il suo, poi, essendo un pensiero che per struttura non può fermarsi al campo accademico ma esige implicanze politico-economiche, anche i potentati sociali die-



dero un apporto non secondario a creare quell'isolamento che si venne a creare attorno al lavoro di Del Noce.

Ma prendere in mano Del Noce è utile prima di tutto ai filosofi e agli intellettuali, che nelle loro ricerche ed affermazioni verrebbero indotti a resistere a conclusioni affrettate o interessate o alla moda, e a zittirsi fino a che l'onestà intellettuale non dia loro il benessere. E anche agli studenti di filosofia e ai giovani in genere, che apprenderebbero a non lasciarsi abbagliare dal numero o dalla forma delle opere di un autore, pur se magnificato o sulla cresta dell'onda, ma a fermarsi dapprima sul punto di partenza da cui egli inizia a pensare, per vagliarne bene la validità dell'inizio. Che se è mal posto, più egli ne scriva, più anche egli si devia, pur se fatto con coerenza. La coerenza è sì importante, ma non è tutto; prima viene il principio da cui il discorso prende l'avvio, ed è da esso che riceve valore e significato il tutto.

Che cosa ha detto Augusto Del Noce? Il suo discorso è partito da una condizione di disagio personale – e questo va tenuto presente, per il valore dei risultati raggiunti, potendo il suo pensiero costituire un approdo che accontenta il suo animo, essere cioè un fatto tutto suo, senza riguardare chi è estraneo ai suoi problemi –. Nessuna delle filosofie che incontrò nei suoi studi lo soddisfaceva e quelle dominanti o quelle che si contendevano il campo, non le riteneva valide. L'unica base sicura per l'esistenza e il pensiero la sentiva nella fede cattolica, ma contro le obiezioni che si formulavano contro di essa non trovava nella cultura e nella filosofia argomentazioni che dessero risposte cogenti. Partire da una fede, però, può sembrare pozione acritica, fideismo; punto di partenza non valido in filosofia, pregiudizio che compromette tutto quello che ne può seguire, anche constatando coerenza nelle conclusioni. Ebbene è proprio a questo proposito che si colloca la *prima scoperta* di Del Noce. Ogni filosofia, ogni visione del mondo, nessuna esclusa, si basa su una presa di posizione nei riguardi di un fatto originario che ci tocca profondamente, ma che in nessun modo cade sotto l'esperienza. Ognuno di noi è costretto a scegliere, a questo proposito, fra due impostazioni esistenziali contrapposte, senza potersi astenere. Tutto, nel pensare e nell'agire umani, comincia con un atto di fede, con una convinzione consapevole e volontaria, e senza prove.

Qual è la condizione storica dell'uomo? Rappresenta essa, così

come ci appare e come la sperimentiamo ogni giorno, una condizione normale, uno svolgersi ‘fisiologico’ della sua natura, oppure noi ci troviamo in una situazione che è decaduta rispetto alla posizione originaria, in modo che tutto quello che in essa avviene si situa nel ‘patologico’ rispetto allo stato naturale? A questo proposito la nostra mente resta muta. Non ha dati ‘constatabili’ storicamente per una risposta. Gli inizi dell’umanità, persi nella notte dei tempi, le sfuggono del tutto. C’è la risposta biblica che indica la seconda come situazione storica dell’umanità, ma che si può ammettere solo con un atto di fede, un atto religioso, un atto di sottomissione a Dio, di cui si sa che esiste e che possa parlarci. E, fatta tale scelta, se ne tirano tutte le conseguenze, intellettuali e morali, politiche e economiche, pubbliche e private... Il cui valore e l’importanza decisivi è vano cercarli in loro stesse o ricavarli dai risultati, perché dipendono fondamentalmente dalla scelta iniziale, da cui discendono e cui rimangono collegati. L’altra risposta pretende invece che sia vera la prima condizione, che l’uomo, cioè, come appare oggi, si trovi nel suo stato naturale e viva in modo normale, – ma anche questa è una scelta senza prove – e ne trae le conseguenze teoriche e pratiche in ogni settore della vita individuale e sociale, politica e economica. Riguardo all’affermazione che ci sia stato o no all’inizio dei tempi un “peccato originale” con conseguenze negative permanenti per tutti gli uomini di tutti i tempi, le contrapposte scelte possibili sono senza prove scientifiche sperimentali. Non c’è quindi quella pretesa neutralità, che la posizione laica o laicista ha sbandierato sempre come scientifica e oggettiva, nei confronti di quella religiosa, presentata sempre come fideista e non razionale. Anche la laica parte da un pregiudizio, che, se non è religioso, non cessa per questo di essere e restare pregiudizio; da non intendersi evidentemente solo in senso negativo, ma come caratteristica della nostra condizione di esseri limitati e confinati in un determinato arco di tempo. Ricorrono alla fede gli uni e ricorrono alla fede gli altri, quelli pensando che sia da fidarsi di Dio, quando Lui interviene e parla, questi rifiutando l’esistenza di Dio e di conseguenza ogni suo preteso eloquio, e fidandosi solo di quel po’ che si può osservare con i mezzi umani. Fedi dunque, tutte e due. Di cui, però, resta da vedere quale sia la più ragionevole, più degna dell’uomo, che risponda cioè di più al buon senso e ai principi primi della ragione. Superando gli ostacoli o le resistenze che possono deriva-

re da interessi e abusi, che ogni posizione può rinvenire nell'altra, e che indubbiamente ci sono stati e ci saranno ancora, sia in campo ecclesiastico, sia in quello laicista, come fra i conservatori così fra i progressisti.

La posizione non religiosa, il Del Noce la definisce come quella di chi al limite «accetta la religione, purché si tratti di una religione razionale, traducendo in un linguaggio simbolico le affermazioni della ragione, o limitandosi alla coscienza stessa che noi abbiamo della ragione, in quanto principio di comunione universale fra gli uomini. Egli rifiuta ogni *trascendenza*. Egli si chiude nell'*immanenza*, perché pensa che la ragione, la nostra ragione, non si appoggia su nulla di altro, che essa non ha bisogno di completarsi su nulla di altro, che essa non ha dunque da curarsi di alcun *al di là*. Egli si accomoderà, a rigore, con l'*inconoscibile*. Egli non tollererà mai il *soprannaturale*» (I,18). È la posizione del razionalista, che non vuol nessuna regola o guida per la ragione, che è poi la sua ragione, che pretende di essere in grado di giudicare ogni cosa e chiunque, come di interpretare nell'unico modo accettabile la Scrittura. E a proposito del peccato originale Del Noce ricorda alcuni famosi razionalisti: Giordano Bruno, che nel suo *Spaccio della bestia* dice che «la caduta era necessaria, ed è stata salutare, perché la moralità dell'uomo non è innocenza, ma conoscenza del bene e del male» (I, 24) e poi Spinoza, per il quale «il peccato originale è semplicemente del tutto soppresso, perché l'idea di Dio, causa di tutto, esclude che si possa parlare di peccato» (ibid.) e soprattutto Hegel, secondo cui «la caduta è il mito eterno dell'uomo, attraverso cui diventa precisamente uomo... Restando tuttavia a questo punto di vista, essa è il male... e non si esprime ancora la riconciliazione... che si trova... nelle parole di Dio quando ebbe visto che Adamo aveva mangiato i frutti dell'albero: "Ecco che Adamo è diventato come uno di noi, conoscente il bene e il male". Dio conferma le parole del serpente» (I, 25). E conclude, il Del Noce, con questo commento alle parole di Hegel: «L'uomo avendo ritrovato il ricordo della sua origine divina e possedendo la volontà di risalire al sommo del firmamento, finirà per sormontare la divisione della natura divina. Sfidando il Pseudo-Creatore, egli non commette una usurpazione, ma al contrario segna con forza l'inizio di un legittimo tentativo di recupero... Per Hegel la grandezza del Cristianesimo è evidentemente di dare al mondo la nozione di questa sfida del primo uomo, ma la sua debolezza è di veder-

vi una colpa» (I, 26). Posizione, dunque, contrapposta e inconciliabile con la religione soprannaturale; e questa convinzione laicista si esprimerà in una prima fase nella forma di religione immanentistica – riassorbimento della religione nella filosofia – per poi lasciare il passo all’ateismo, che manifesta in modo esplicito e dichiarato quella ‘postulazione arbitraria antisoprannaturale’ che le stava a fondamento – e avremo il marxismo e la società dei consumi –.

Questa scelta-rifiuto del soprannaturale ha oggi raggiunto le leve del potere politico e economico e, in quanto disposizione umana totalizzante, tende a non lasciare scoperto nessun aspetto della vita dell’uomo, per cui ad ognuno oggi si impone, quasi in ogni piccola cosa, la scelta di fondo, o con Dio o contro Dio, dato che il laicismo dominante afferma che «bisogna essere tolleranti con ogni forma di pensiero, meno che con una, quella che si presenta come asserzione di una verità assoluta e definitiva, e sotto sotto, c’è questo pensiero: l’etica tradizionale cristiana corrisponde al momento storico della natura non dominata; il dominio totale della natura coinciderebbe con la scomparsa dell’etica, per l’aspetto almeno in cui essa significa rinuncia, sacrificio, ascetismo. Alla vittoria della tecnica, sarebbe quindi correlativa la scomparsa a un tempo della religione e della morale. Il progresso tecnico renderebbe cioè possibile un completo naturalismo. Basta scorrere giornali e rotocalchi per vedere quanto i giudizi dipendenti da questi tipi di valutazione giungano a permeare l’opinione comune e, per reciprocità, siano richieste da questa opinione» (I, 12).

Una posizione che sembra irresistibile e contro cui pare impossibile fare qualcosa. Le si toglie però la possibilità di stare all’attacco, se la si priva della pretesa di essere razionale e fondata, e riducendola a quella che è, opzione arbitraria senza prove né fondamento, contro la religione soprannaturale. Ciò permetterà di superare il complesso di inferiorità che attanaglia il cattolico, di fronte al dilagare straordinario della scienza e della tecnica, perché la forma in cui questo avviene oggi, non è un fatto normale, quasi sprigionantesi dalla loro natura, come si tende a far credere. La scienza e la tecnica non c’entrano e non vanno messe in discussione, sì invece la forma in cui esse oggi sono espresse e il modo in cui sono utilizzate. Ciò non dipende dalla scienza e dalla tecnica, ma esclusivamente da quell’opzione ateistica che le ispira e le utilizza, con

le conseguenze che tutti vediamo anche a livello di spreco di risorse e di inquinamento della natura. La forma e il modo di approccio e di utilizzo sarebbero assolutamente diversi se alla base della scienza e della tecnica di oggi ci fosse la posizione intellettuale-morale opposta, quella religiosa. Anche se va detto che tale posizione, in passato, ha assunto forme non condivisibili: e ciò non perché religiose, ma in quanto tributarie di influssi e interessi tutt'altro che religiosi.

## **2. Deficienza di fondo della mentalità moderna dominante**

«Termine conclusivo del razionalismo, l'ateismo ne manifesta l'opzione che lo condiziona, il rifiuto senza prove di una caduta iniziale: il rifiuto dello *status naturae lapsae* costituisce il momento primo del rifiuto del soprannaturale, a cui consegue successivamente quello della trascendenza intesa in senso verticale» (III, 3). Il razionalismo e l'ateismo presentano per così dire anche una «prova teoretica» indiretta, «l'unica» che possono vantare «nell'assenza di una prova diretta», e che consiste nel proclamare lo sfaldarsi irreversibile della religione, cioè in quella che si presenta come una «veduta del processo del pensiero come processo di secolarizzazione» (ibid). Questa veduta della storia della filosofia, accolta come dogma dai laicisti, è ciò che Del Noce rifiuta e confuta con prove storiche di prima mano. Si ha qui la *seconda scoperta*, che è anche denuncia, riguardo ad un processo di cose accettate, e preteso provato e necessario, mentre per lui è dipendente solo dalla scelta senza prove della nostra condizione umana, già vista. Abbiamo già accennato all'insoddisfazione di Del Noce riguardo alla filosofia trovata nelle scuole italiane. Né l'idealismo né il positivismo né l'esistenzialismo lo convincevano, e neppure la neoscolastica: si vide perciò costretto a cercare negli studiosi cattolici francesi i presupposti di quella filosofia che gli mancava. Blondel, Maritain, Gilson, Laberthonnière, Marcel, Laporte, Gouhier... – pensatori orgogliosi della loro fede, che difendevano a livello universitario – divennero gli abituali interlocutori nella sua ricerca, sino a portarlo alla sua tesi di laurea su Malebranche, un autore snobbato e ridicolizzato dal pensiero laicista, in cui egli invece scorgeva il primo tentativo moderno di filosofia cristiana. Ne uscì, un lavoro sul Seicento

francese di vastità e profondità uniche, che in parte Del Noce travasò nel volume *Cartesio*, il primo e unico dell'opera, non conclusa, *Filosofia moderna e Riforma cattolica*. Aveva trovato il bandolo di una filosofia che, esplicitata e perfezionata sempre più, doveva in seguito permettergli l'impostazione e la soluzione dei problemi – filosofici, storici, morali, politici – che agitavano il suo animo di filosofo cattolico moderno.

La filosofia moderna si presentava con la pretesa di aver smantellato tutta l'impostazione del pensiero medievale, permettendo così alla ricerca filosofica di essere e di procedere definitivamente staccata dalla teologia, mentre quello che scoprì il Del Noce era che anche dopo il Medioevo la cosa non cambiava; anzi che «non si poteva intendere lo stesso pensiero moderno se non in relazione al pensiero teologico; anche nell'epoca moderna, storia della filosofia e storia della teologia sono inseparabili, e fuori di questo nesso le categorie filosofiche non possono essere adeguatamente comprese» (II, 15-16). Il pensiero moderno trovava l'avvio proprio nella temperie culturale religiosa di allora e «la questione della laicità o meno della filosofia moderna si risolve entro l'esame della filosofia del '600» (I, 402). Cartesio, Malebranche, Leibniz, Gassendi svilupparono una polemica estrema con i Grandi Solitari di Port Royal – Pascal, Arnauld, Saint-Cyran, Nicole – impegnati nella realizzazione di un cristianesimo radicale, alla ricerca del *fondo della religione*. Infatti la «caratteristica del portorealismo è il rifiuto della carità senza verità come cieca e della verità senza carità come idolo, e di assimilare, sino a farne un principio di vita interiore, dogmi, come il peccato originale e la Predestinazione, che restano allo stato di speculazione astratta per la maggior parte dei cristiani» (II, 16). «Saint-Beuve aveva scritto che a Port-Royal si possono connettere, per un nesso o per l'altro, tutti i grandi scrittori e pensatori dell'epoca. Ciò significa che nessun autore del Seicento si può intendere al di fuori del riferimento a una crisi che si presentava allora inscindibilmente morale e religiosa. Termini della lotta, da una parte il cristianesimo temperato, mitigato di naturalismo pagano, che attenua, al punto di cancellarli, i dogmi più scandalosi e le prescrizioni più severe del Vangelo, che si accomoda alla sensibilità come alla ragione dell' *honnête homme*, e che prende posto agevolmente nella città terrestre; dall'altra, il puro e autentico cristianesimo dei Padri, con i suoi misteri terribili e la follia della croce, col suo timore del

peccato, e l'ascetismo che ne è la conseguenza, con la disciplina rigida dei suoi canoni, che ignora la vita economica e quasi tutta la vita sociale, irrimediabile nemico di tutto ciò che è ambizione, onore umano, passione dell'amore, attaccamento alle grandezze e alle gioie del mondo» (II, 20).

Era difficile perciò continuare ad accettare, come dogma, che da una discussione di tali problemi fra tanti campioni del pensiero religioso ne scaturisse solo o essenzialmente un pensiero valido esclusivamente in un prolungamento ateo o in una prospettiva secolarizzata. In realtà «ai temi propri del razionalismo, necessità radicale, attività spirituale costitutiva, autonomia, immanenza, Cartesio oppone quelli della trascendenza divina, dell'eteronomia dello spirito umano, della passività dell'intelletto nella conoscenza, della libertà nell'uomo e in Dio» (II, 110) La «novità di Cartesio» non sta «in un'affermazione razionalista» ma nella «sua intuizione fondamentale che unisce inscindibilmente l'idea della libertà divina e quella della libertà umana» e «include una tale critica del razionalismo da investire insieme la Scolastica e il pensiero moderno successivo» (ibid.), perché «nella filosofia moderna esistono due critiche della ragione, quella cartesiana-pascaliana-humiana e quella kantiana, e questa seconda ha segnato l'inizio del ritorno ai difetti del dogmatismo scolastico e al loro radicale peggioramento» (II, 118-119).

Si pretendeva dai laicisti che il vero Cartesio, considerato da tutti gli studiosi all'origine del nuovo processo filosofico moderno, si trovasse esclusivamente nella sua proclamazione di autonomia assoluta della ragione, cosicché «Cartesio diventa l'interprete di quel momento della storia dell'umanità in cui la ragione acquista una struttura che le dà una dignità di strumento inflessibile per la ricerca del vero; ragione che non può più essere piegata alla difesa di un sistema teologico, la cui verità sia presupposta e valutata per i servizi che può rendergli; ma diviene il supremo valore, al cui tribunale le opinioni della tradizione sono chiamate a giustificarsi; di qui le figure conseguenti di un "cartesianismo integrale", o "cartesianismo di diritto", o "sistema di Cartesio", o "razionalismo di Cartesio", che, nella sua opera effettivamente composta e resa pubblica, non si sarebbe compiutamente realizzato, perché bloccato o da residui di pensiero medioevale, o da abitudini dogmatiche o dalla sua "prudenza"» (II, 4). Perciò, necessariamente, «un Cartesio che continua

nell'illuminismo. Pascal diventa l'isolato testimone di una civiltà nuova non più riconducibile al cristianesimo trascendente; Malebranche, la prova di una catastrofe, quella del tentativo di una scolastica moderna che travolgerà poi anche Gioberti e Rosmini; Vico, separato da ogni continuità con un antecedente pensiero cristiano, potrà essere continuato soltanto in uno storicismo di tipo romantico o illuminista. Dopo, non ci sarà più posto nel pensiero cattolico o che per filosofie accademiche o esigenti, o per costruzioni che sono in realtà atti pratici, a difesa di un'istituzione» (I, 402).

L'interpretazione laica di Cartesio non regge alla analisi dei testi, è piuttosto una sua trasfigurazione in funzione delle idee dell'interprete, al seguito del Leibniz. Letteralmente e storicamente Cartesio è altro, se si vuol davvero mettere a fondamento della sua valutazione ciò che ha effettivamente detto e non ciò che si vorrebbe che avesse detto. Cartesio è altro dall'interpretazione laicista, anche se essa è da tempo la dominante e alla base dei manuali scolastici in uso. Per Del Noce la singolarità senza analoghi della filosofia di Cartesio è che «essa è l'unica fra le grandi filosofie che si possa pensare soltanto come *inizio* e non come *sbocco*: portata da ciò a contrapporsi alla storia passata, e a presentarsi come nuova non soltanto nelle intenzioni, al modo di quella di Bacone, ma nell'esecuzione» (I, 403). «L'originalità della sua filosofia sta nel suo proporsi come una filosofia della libertà che non sia semplicemente una filosofia sulla libertà, e alla conseguente fondazione del personalismo, come coincidenza della prima verità con l'affermazione della mia trascendenza al mondo, e dell'umanismo teocentrico (non posso affermare me stesso come realtà trascendente al mondo, senza affermare Dio» (I, 403-404).

I testi dicono che il cuore e il motore di tutto il pensiero di Cartesio sta nella sua teoria della libertà divina, che come novità assoluta, «significa, letteralmente, l'estensione più ampia del principio di creazione: non solo le esistenze, ma anche le *essenze* o *verità eterne* sono state liberamente create da Dio, in modo che avrebbero potuto essere altre se Dio lo avesse voluto: hanno, cioè, quel carattere di contingenza che viene tradizionalmente riferito alle realtà esistenti finite. Le verità di ragione si trovano integralmente ridotte alle verità di fatto. E ciò senza che si possa parlare di arbitrarismo o di irrazionalismo teologico: la volontà di Dio è, per Cartesio, volontà *ordinata*. Questa teoria è del tutto irriducibile a

ogni dottrina scolastica, allo scotismo non meno che al tomismo o al sua-rezismo, al tempo stesso che vuol essere soluzione del problema fondamentale del pensiero scolastico, quello dell'esclusione, a un tempo, così di ogni parvenza di autonomia delle verità eterne rispetto a Dio, come dell'arbitrarismo irrazionalista; e del rifiuto, ai tempi di Cartesio, di ogni obiezione dei libertini, come di ogni asserzione della religione naturale e di ogni forma di razionalismo teologico; coinvolgendo, nella critica di quest'ultimo, anche la teologia razionale scolastica. Quindi, insieme soluzione di un problema che aveva accompagnato l'intera Scolastica, e dichiarazione della fine della Scolastica, come di quella forma di pensiero che aveva sostituito l'astratto al concreto: poiché questa sostituzione comincia, in un sistema teologico-metafisico, con l'attribuire realtà alle distinzioni, di cui, come menti finite, dobbiamo servirci» (II, 44-45). «Tutte le dottrine cartesiane hanno per il Laporte riferimento a quella della libertà divina e senza di essa non possono venir veramente intese. Onde il senso della correlatività tra l'esperienza e la libertà, perché per un verso la libertà non è attinta che attraverso l'esperienza e, per l'altro, la verità non è in ogni ordine *affaire d'expérience* che perché è il prodotto della libertà. Punto di correlazione il *cogito*, in cui è giusto vedere il principio e la fine del cartesianismo, perché termina un processo in cui il nostro libero arbitrio fa la sua massima prova sino all'arresto dell'aspetto per cui è indifferenza e alla sua determinazione da parte della verità» (II, 116).

Va sottolineato il collegamento inscindibile tra la libertà assoluta e quella relativa dell'uomo, quella del libero arbitrio, tanto boicottata e sconosciuta nonché negata dal pensiero moderno. «Le due teorie, della libertà divina e dell'umana, sono certamente stabilite l'una *a priori* e l'altra *a posteriori*, tuttavia hanno il carattere comune di portare sulla stessa nozione primitiva che, come ogni nozione primitiva, è al tempo stesso un fatto di esperienza, perché si manifesta a noi nell'esperienza (per esempio il pensiero o l'unione dell'anima e del corpo). Ora l'esperienza mi porta a riconoscere in me una capacità infinita di volere, infinita come quella di Dio perché se la si considera formalmente e precisamente in se stessa è così grande che io non concepisco neppure l'idea di alcun'altra più ampia e più estesa; essa mi fa conoscere che porto in me l'immagine e la somiglianza di Dio. Si deve anzi arrivare a dire che io arrivo a con-

cepire Dio nella riflessione che faccio sulla mia libertà. Se dunque io conosco Dio attraverso la mia libertà occorre che esista una certa comunità di natura tra la libertà di Dio e la mia, pur nel riconoscimento che nessuna essenza può convenire allo stesso modo a Dio e alla creatura. Questi sono passi cartesiani. Ora non è possibile indurre da essi, che la libertà umana è una replica che la libertà divina ha voluto darsi, replica in cui il modello è deformato in ragione della struttura specifica del soggetto che la imita e in cui si tratta di ridurre le deformazioni al minimo? Il fondo della libertà è, nell'uomo come in Dio, il potere – illimitato in quanto sfugge ad ogni costrizione – di causare i suoi propri atti. In Dio, che è infinità e unità pure, un tale potere si confonde con gli altri suoi attributi: egli è conoscenza nello stesso tempo che volontà, saggezza assoluta nello stesso tempo che onnipotenza. Donde segue che la libertà non ha da tener conto di nulla che non venga da essa, ma che essa agisce in tutto in maniera costante con se stessa: così essa è, inseparabilmente, indifferenza assoluta e assoluta necessità. L'uomo, essere finito e dipendente, trova la natura della verità e della bontà già stabilita e determinata da Dio. Onde segue che per lui conoscere e volere sono cose distinte. La sua libertà non potrà dunque consistere come quella di Dio nell'indistinzione della sua volontà e del suo intelletto. Ma essa rifletterà quella di Dio nella misura in cui volontà e intelletto saranno, benché distinti, conformi l'uno all'altro. Il che esige, poiché le due facoltà non sono di eguale ampiezza, che la volontà si confini di suo grado nei limiti dell'intelletto... siccome la nostra anima è *melée* a un corpo e che questa mescolanza è per lo spirito una sorgente di confusione, accade che la conoscenza chiara e distinta si prolunga in un *halo* di conoscenza confusa in cui... non si sa con esattezza se l'oggetto è presente o se è assente: una conoscenza indeterminata, insomma, e che, come tale, non saprebbe essere determinata... Questa *fluctuatio* è ciò che nell'uomo si chiama indifferenza e si capisce come tale indifferenza sia agli antipodi dell'indifferenza divina poiché essa proviene non già dall'unione del conoscere e del volere, ma dalla loro disunione. Per contro, basterà che la nostra volontà costringa se stessa a considerare come nulle e non avvenute tutte le conoscenze confuse e a non agire che in quanto la costringerà l'evidenza, perché sia realizzata, con la completa determinazione della volontà da parte dell'intelletto, la più grande approssimazione della libertà divina

da parte di quella dell'uomo. Perciò l'indifferenza che in Dio è il più alto grado della libertà, nell'uomo è invece il grado più basso. Per ciò, il compito dell'uomo di assumere la risoluzione abituale di dare il proprio consenso soltanto all'evidenza. Con ciò verrebbe stabilita in noi quella disposizione a ben giudicare che è per l'uomo il sommo della virtù, vale a dire la perfezione della libertà» (II, 94-96). Da questa rivisitazione del pensiero di Cartesio e della cultura del '600, che gli storici cattolici recenti hanno effettuato lavorando sui testi, viene ridimensionata la consueta, accettata o imposta, visione laica della storia e della filosofia, che risulta essere invece una semplice possibilità interpretativa, che può avere anche una sua coerenza, ma che non ha affatto il carattere della necessità o della esclusività, ma risulta solo conseguente ad una scelta senza prove. Mentre più provata negli scritti risulta la recente interpretazione storico-filosofica della filosofia moderna che considera come ineliminabile da essa la dimensione religiosa.

### **3. La cilecca filosofica del criticismo**

Nel contestare la visione laica della storia e della filosofia, volta a demitizzare la religione e a togliere ogni valore alla trascendenza, Del Noce non vuol dire che essa non abbia appigli in Cartesio, in cui si trova effettivamente «quel principio di immanenza che prima di Cartesio non si ritrova» (II, 7) e che è «un tema costante delle filosofie moderne laiche» (ibid.), sibbene che tale visione viene a cancellare nel pensiero di Cartesio elementi ugualmente essenziali. Ciò in seguito alla scelta aprioristica, di cui si è detto; ma anche per un uso dei concetti di "necessità" e di "causalità" non ancora convenientemente problematizzati. Ed è questa la *terza scoperta* messa in luce da Del Noce, secondo cui con «la radicalizzazione estrema dell'empirismo», operata dal Laporte negli anni '40, si è definitivamente giunti alla «critica dell'entificazione delle astrazioni» e alla «critica della causalità così fisica come razionale». Si era presa coscienza che «l'astrazione pone la questione del come dei termini che nel dato *non fanno che uno* possano essere distinti ossia *fare due* nel pensiero; e la necessità, quella del come termini che nel dato sono riconosciuti come distinti possano venire pensati come necessariamente legati

ossia fare, nel pensiero, uno» (II, 119); si era messa in discussione quell'idea di necessità che è l'anima delle filosofie razionaliste, «di quelle che hanno adottato a loro divisa la massima dell'*Etica* spinoziana» (II, 44): il proprio della ragione è considerare le cose, non come contingenti, ma come necessarie, idea che si esprime in due forme, «quella che ha riguardo alle esistenze e che è la necessità fisica, cioè causale; e quella che ha riguardo alle essenze, e che è la necessità ideale, ossia logico-matematica» (II, 120-121). Ma «perché vi sia propriamente causalità occorre che lo spirito veda una connessione necessaria, non una semplice congiunzione costante tra antecedente e il conseguente. Formula che implica due termini, o due gruppi di termini, differenti, chiamato l'uno causa e l'altro effetto e un *principio d'unione* che congiunga insieme i due termini in modo che l'uno non possa andare senza l'altro, o, se si preferisce, che essendo posto l'uno, noi vediamo l'altro come sua infallibile conseguenza. Malebranche e Hume hanno dimostrato che nulla nell'esperienza esterna ci manifesta questa causalità» (II, 122).

Allora «diremo che la causalità ci è fatta conoscere dall'esperienza interna, in un modo incontestabile anche se inesplicabile?... Sia Malebranche che Hume contestano questa esperienza di una azione efficace della volontà sul mio corpo... Quello di cui ho coscienza è il sentimento interno dello sforzo, ma altra cosa è lo sforzo, altra è l'efficacia. Piuttosto che di potenza il sentimento dello sforzo è segno di impotenza. Potrebbe essere coscienza di un potere soltanto se ci desse la conoscenza del suo rapporto necessario col movimento che è pensato capace di produrre. Ne è prova il fatto che noi ignoriamo le condizioni attraverso cui questo movimento degli organi si produce. Come si può dire che la nostra volontà sia generatrice di un effetto di cui non conosce lo strumento indispensabile? Ci troviamo anche qui, come nell'esperienza esterna, davanti a delle corrispondenze che non manifestano affatto un potere causale» (II, 122-123). Ma la critica di tale «causalità *transitiva*» potrebbe non toccare «la causalità *immanente*», come unica forma stabilita dalla testimonianza della nostra coscienza, che ci dice che essere è agire... La forma di causalità... dell'anima in rapporto alle proprie idee. Ora Malebranche e Hume convengono nel pensare che il far sorgere in noi un'idea sarebbe come il trarre qualcosa dal nulla, ossia una vera creazione. Proprio questa affermata causalità delle idee dimostra per

l'occasionalismo come sia impossibile distinguere causare dal creare. Ora chi potrebbe attestare di sentire in sé e anche di riuscire a raffigurarsi quel che possa essere un potere creatore? Di fatto io non ho nessuna coscienza né empirica né trascendentale di quel che sia un'operazione creatrice. Quando pretendo di produrre una mia rappresentazione *ex nihilo* non so letteralmente quel che dico» (II, 123). «Il sentimento interiore ci attesta che se noi vogliamo pensare a qualcosa, l'idea di questa cosa si presenta al nostro spirito; e le nostre idee si succedono, si compongono e si dividono a piacimento della nostra fantasia. Non dice però affatto che tra questa volontà e l'idea ci sia un rapporto di causalità. Nel riguardo dell'attività mentale non conosce che quella dell'attenzione, ossia della capacità di orientare in un certo senso il nostro spirito. E questo termine di attenzione è essenziale all'occasionalismo in quanto esclude ogni attività creatrice o costitutiva dello spirito umano. Nell'aspetto di orientamento volontario l'attenzione è un desiderio... Noi non abbiamo alcuna idea di connessione necessaria tra i nostri desideri e il loro compimento. È vero che nel linguaggio corrente si parla di creazione nel riguardo dello sforzo di invenzione... ma l'intuizione geniale stessa in altro non sta che nell'avvertire delle relazioni fra cose di cui all'uomo ordinario sfugge il rapporto di continuità. L'intuizione non permette di risolvere un problema i cui termini sono già dati» (II, 123-124).

Quanto alla riflessione, essa è «un ripiegamento dell'attenzione, o un ritorno della coscienza, su ciò che le è venuto da altrove... ha la funzione di scegliere tra più organizzazioni spontanee. Lo spirito sceglie l'una ad esclusione delle altre, è un'operazione che Malebranche descrive sotto il nome di consenso. Ora, il dono o il rifiuto del consenso è certamente un atto, ma un atto che non ha nulla a che vedere con le connessioni necessarie. Infatti perché vi sia necessità occorre l'impossibilità del contrario e l'atto del consenso manifesta una *potestas ad opposita*. In modo che la sola causalità accessibile alla coscienza è la nostra libertà» (II, 124). «Normalmente si riduce il significato della concezione della causalità comune a Malebranche e a Hume, alla distruzione di una concezione realistica e antropologica della causalità - quella che insomma è intesa normalmente da tutti nel linguaggio comune - intesa come entità passante dalla causa all'effetto; concezione che viene poi, genericamente, attribuita alla Scolastica - come assunzione acritica del linguaggio comune in

filosofia – . In realtà, essa investe l'idea di connessione necessaria, e i suoi argomenti si estendono quindi alla *sintesi a priori* – a quella impostazione kantiana, cioè, da cui è derivato tutto il ragionare filosofico immanentistico che poi è prevalso in filosofia e che ancora impera acriticamente nei ragionamenti anche scientifici – . È noto come la *Critica della Ragione pura* di Kant abbia per oggetto principale la risposta a Hume. La critica della causalità che questi aveva condotto sarebbe la rovina della fisica newtoniana che esprime con la necessità richiesta per le proposizioni apodittiche le leggi a cui la natura è sottoposta» (II, 125). Ma «la critica di Kant a Hume» si riduce a una «vanità», perché «l'intero ragionamento di Kant si riduce a una mancata soluzione della questione» (II, 130), si risolve in «un circolo vizioso» (II, 129): «l'unità delle rappresentazioni è stata rapportata all'unità della coscienza e questa all'attività sintetica a priori dell'*io penso*. Per spiegare la natura dell'attività dell'*io penso* si è dovuto identificarla con il principio del giudizio. E poi si è dichiarato che il giudizio non è che la messa in opera delle categorie. In questo modo dalla categoria si è rinviato all'*io penso* e dall'*io penso* alla categoria. Si è reso conto della connessione attraverso l'atto del connettere, e dell'atto del connettere attraverso il fatto di stabilire delle connessioni». Ecco «l'intero ragionamento di Kant: io penso, cioè ho coscienza di me come di un soggetto uno e identico; ma quando considero il contenuto della mia coscienza, non ci trovo che una molteplicità di percezioni e di stati diversi. È dunque che in una certa maniera queste percezioni e stati diversi formano una unità. È dunque che sono unificati. Ma che cosa sia questa *virtus unitiva* Kant non lo spiega, limitandosi a darle un nome, potere di connettere o attività di sintesi. Kant non risolve la questione di quel che costituisce l'unità della molteplicità, limitandosi ad affermare che deve ricevere la soluzione, altrimenti io non arriverei a dire *io penso*» (II, 130).

«Quest'operazione unificante... resta esterna ai termini in presenza, e allora non si oltrepassa l'unificazione *soggettiva* che è il fatto dell'attenzione, ma si considerano *uno intuitu* i due termini insieme, senza che essi cessino di essere disgiunti» (II, 131). «In una *unificazione oggettiva*, l'attività che si esercita è realmente collegante, e allora i termini sono realmente collegati e si deve essere in grado di mostrare in ognuno di essi la saldatura in virtù di cui l'uno non può essere pensato senza l'altro, in virtù cioè della quale si trova in essi il carattere di unità

e di connessione, ciò che Kant stesso riconosce impossibile» (ibid.). «Ben poco hanno aggiunto, per quel che riguarda il problema della causalità, i filosofi del nostro secolo: Whitehaed, Lalande, Meyerson, Hamelin, Le Senne» (II, 133), per cui «si deve dire che la concezione di Malebranche e di Hume mantiene tutta la sua forza. Il solo contenuto effettivo che la nozione di causa evocata, si riduce, per quel che riguarda le esistenze, a una congiunzione costantemente osservata; a una regolarità, il cui contrario non ci appare mai possibile. Noi non abbiamo alcuna idea che ci permette di dire che due o più termini differenti costantemente dati insieme non possano cessare di esserlo» (II, 134).

Se dalla necessità che riguarda la causalità fisica, passiamo alla necessità logico-matematica che presiede alle scienze moderne, va detto che «nessuno ormai vede più negli assiomi e nei postulati altro che delle convenzioni poste liberamente dallo spirito. Le matematiche tendono sempre più a prendere la forma assiomatica: non si occupano affatto del grado di evidenza proprio di principi, ma soltanto della loro coerenza, della loro indipendenza, della fecondità deduttiva. È diventato un luogo comune quello che gli assiomi sono posti a titolo arbitrario, e che tutti i sistemi scientifici non possono essere che dei sistemi ipotetico-deduttivi. La contingenza assoluta dei principi, questo appare il primo insegnamento della assiomatica moderna. Di conseguenza la sola necessità di cui si fa questione è quella del legame tra i principi e le conseguenze», ed è una verità «diventata ormai luogo comune, quella del carattere costruttivo della matematica. Il ragionamento geometrico, nel passare a verità nuove, non è mai puramente contemplativo, ma attivo e costruttivo» (II, 134-135). «Ogni dimostrazione consiste in una costruzione seguita dalla *constatazione del risultato ottenuto*» e perché è una «constatazione logica, non differisce dalle constatazioni ordinarie che per il contenuto constatato, non per la maniera di constatare» (II, 135). «Nell'un caso come nell'altro noi prendiamo coscienza di un oggetto che, se pure fatto da noi, si presenta a noi come un *fatto*» (ibid.). «L'affermazione della necessità si riduce a quella che la proposizione dimostrata è pensata come oggettiva, ossia valida per tutti i soggetti» (ibid.). «Il sentimento di necessità che si connette alle verità matematiche sembra ridursi a quello della loro immutabilità» al loro «*carattere di indipendenza dal tempo*» (II, 136).

«La critica dell'astrazione e della sintesi a priori porta alla condanna dell'idealismo trascendentale... involge pure quella del valore ontologico delle nozioni di estensione e di movimento... che formerebbero l'essenza del mondo esterno... Naturalmente quella del pensiero dialettico, come fondato sulla tesi della necessità delle connessioni... E quella che è a fondamento dell'idealismo e del panteismo, l'idea dell'immanenza. Perché che cos'altro essa designa se non la presenza, in un essere o in un pensiero, di una realtà che non si confonde con questo pensiero e questo essere, e che tuttavia non li trascende» (II, 140). «Certamente non si può parlare che di una necessità *di fatto* e di una necessità *di convenzione*. E ciò significa che la nozione di necessità non è di ordine logico, ma di ordine psicologico, e con più precisione affettivo. Essa non manifesta che un sentimento di impotenza rispetto alle successioni abituali dei fenomeni e alle tendenze che condizionano i processi abituali dell'attenzione» (II, 141).

«Questa liquidazione del razionalismo non porta affatto con sé la rovina della scienza o della filosofia, perché le scienze della natura conservano la *legalità* o il *determinismo*, non più affermato come un assoluto, ma postulato dall'abitudine sperimentale e verificato dall'osservazione. Le scienze matematiche non hanno da sacrificare il minimo dei loro teoremi, anche se l'intelligenza matematica non sembrerà più rappresentare la perfezione dell'intelligenza umana. Quanto alla filosofia, la critica della necessità permette finalmente di riconquistare la nozione di *libero arbitrio*» (ibid.). «Con la caduta dell'idea della necessità, cade anche l'idea dell'impossibilità. Non esiste più ostacolo insormontabile alla realizzazione di un qualsiasi evento, non esistono più quelle condizioni formali della possibilità dell'esperienza di cui parlava Kant. Tutto può accadere, tutto può esistere...» (ibid.). «In altri termini, la *pura esperienza*, sola origine della nostra conoscenza, solo giudice di quel che per noi è verità...Non c'è più che una filosofia radicalmente e interamente aperta» (II, 142).

«Quando le nozioni di influsso, transitività, passaggio, virtù, facilità sono state abbandonate come non corrispondenti ad alcuna idea precisa, e quando si è riconosciuto che dalla nozione dell'oggetto considerato come causa non è possibile ricavare per deduzione analitica a priori la nozione di effetto, il nesso causale tra realtà finite è stato ridotto a un

puro rapporto di successione attestato dall'esperienza... L'assenza di relazione necessaria fa sì che una delle due circostanze, l'antecedente o la successiva, possa venire pensata come suscettibile di essere sostituita, se Dio lo vuole, da una circostanza diversa» (X, 257). Per cui una filosofia che vuol uscire dal vago e dalla fantasia non può non tener conto della «riduzione del nesso causale nel mondo empirico a rapporto di successione, che è sostanzialmente identica a quella professata dall'empirismo nella sua forma critica» con una conseguenza anche in teologia, dove «essa diventa affermazione che l'unica causa in senso proprio è Dio, e in ciò, condizione per il passaggio a una filosofia della creazione» (X, 258).

La corsa fra le pagine di Del Noce, in questo terzo appuntamento, non è agevole e abbisogna di concentrazione, perché è un procedere continuo contro il modo consueto di sentire e di pensare, che è difficile abbandonare o non sentirne l'influsso. Un po' come per il corso del sole, o per la curvatura della terra: sappiamo come stanno le cose, ma continuiamo a parlare diversamente e ci complicherebbe e infastidirebbe assai il doverci esprimere in modo scientifico in ogni circostanza. Qui però si tratta non di questioni comportamentali di carattere pratico, ma di impostazioni di fondo su cui si basano e si regolano i fondamenti dell'esistenza di ognuno. Di qui la necessità di togliere tutto quello che ci impedisce di essere consapevoli e responsabili nelle nostre scelte e decisioni razionali. E i brani che sono stati qui ricordati, non possono certo sostituire la lettura completa dell'intero capitolo *L'interpretazione del cartesianismo di Jean Laporte in Filosofia moderna e Riforma cattolica*, da cui essi sono stati tratti. E non possono neppure non essere collegati con le voci *Occasione* e *Occasionalismo* che Del Noce scrisse per l'*Enciclopedia Filosofica* ora edita da Lucarini, Firenze, 1982.

#### **4. La politica non si muove mai senza presupporre una filosofia**

Del Noce aveva individuato nei filosofi del cartesianismo religioso del XVII secolo il collegamento stretto tra l'affermazione della libertà divina e della libertà umana, e ciò gli permise di unire inscindibilmente fra loro religione e politica. Lo fa analizzando il pensiero moderno, nella

«forma atea», in cui «al suo avversario dal punto di vista filosofico, il teismo, o con più precisione il Dio religioso, corrisponde dal punto di vista politico il liberalismo» (I, 513). Ed è sul liberalismo che egli ferma la sua attenzione, a differenza della maggioranza dei cattolici, accodatisi quasi tutti ai «pensatori che si sono messi nella linea della superiorità della istanza socialista sulla liberale» (I, 535), come sembrerebbe ovvio per il cristiano, che pone nell'amore, nell'uscita da sé e nell'apertura agli altri, il centro del suo vivere. Fu perciò tacciato di conservatorismo o come uomo di destra; ma per chi non segue le mode e le passioni, quello che Del Noce è venuto dicendo in proposito è una chiarificazione concettuale e storica fondamentale, che sola può far uscire dalle secche le discussioni politiche e le realizzazioni pratiche del mondo cattolico. Perciò questo suo apporto può ben essere definito la *quarta scoperta* che troviamo nel suo pensiero.

Le posizioni politiche sono conseguenze dirette delle visioni del mondo e tutte si possono raggruppare in due tendenze inconciliabili. C'è quella che pensa che la «realità umana è realmente o assolutamente trasformabile» pensando valida «l'estensione dell'idea del progresso al mondo storico», per il fatto che ci sarebbe «un senso della storia significativamente orientata, per cui la realtà del male va sempre più restringendosi... Interprete di questo senso della storia è il Politico... lo Stato... il Partito; che non ha soltanto il diritto, ma il dovere di colpire gli individui che gli si oppongono, perché con ciò esegue nei suoi riguardi la condanna che la storia ha pronunciato» (I, 518), perché la «salvezza dell'individuo» sta nella storia e avviene solo in quanto egli «vi partecipa» (ibid.). In questa concezione predomina l'idea di progresso, portata all'estremo (il progressismo), detto anche «perfettismo»: cioè «quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica il bene presente alla immaginata futura perfezione, con le sue conseguenze, la soppressione della libertà, perché altrimenti l'ideale raggiunto sarebbe un stato di perfezione instabile esposto a tutti gli attentati degli individui alieni, per una ragione o per un'altra, da quell'ideale di perfezione... È da notare come gli orrori della storia abbiano generalmente trovato la loro giustificazione nel principio perfettistico» anche se «criticare il progressismo non esclude affatto (anzi!) l'idea del progresso giuridico e sociale» (I, 520).

L'altra concezione «è caratterizzata dal postulato del peccato, per cui il progresso viene limitato al campo scientifico e tecnico, e che in ogni momento della storia c'è la stessa possibilità del male e il compito del politico è di minimizzarlo, senza però pretendere di poterne distruggere la radice» (I, 518). «La lotta contro il male e la realizzazione di una pur relativa perfezione è compito dell'individuo... e il compito *ministeriale* e non *dominativo* del politico è quello di stabilire le condizioni migliori per facilitare questa sua lotta... in quel preciso momento e in quel preciso punto» (I, 519-520). Questa, del postulato del peccato d'origine, è concezione non-perfettistica della politica e ha come presupposti «l'ammissione di una realtà superiore all'uomo e della sua caduta... Si ispira alla concezione ministeriale del potere, propria del "mondo occidentale" e potrà essere fiorente solo quando sia viva nella cultura e nella coscienza popolare la religiosità in senso trascendente». Cultura e coscienza che oggi non ci sono, da cui perciò «la crisi attuale dell'autorità nel mondo occidentale... e la decadenza dei rapporti sociali in rapporti di forza» (I, 522). «La concezione non-perfettistica ha dunque dei presupposti di ordine metafisico: l'assolutezza e la trascendenza della verità» (ibid.). Ciò non porta affatto ad opporsi alla tolleranza perché «l'idea della verità e l'idea della libertà sono in questa concezione termini correlativi, così che la loro negazione è complementare... Nessuno ha mai pensato di equiparare una verità imposta con la forza a una verità accettata per intima persuasione; perché in tal caso la verità si ridurrebbe a forza nelle mani del politico, custode della città; perderebbe il suo aspetto di eternità per acquistare un carattere meramente sociologico di elemento necessario alla conservazione di una comunità politica». Riguardo ai valori umani a cui si ispirano i vari partiti o movimenti, non è ammissibile una inconciliabilità di fondo, perché «il dialogo e la persuasione diventerebbero impossibili, perché il dialogo non potrebbe arrivare che alla constatazione di questa pluralità, di una sorta di razze morali irriducibili. In tale concezione le varie famiglie spirituali non potrebbero di fatto imporsi che con la forza e ciò anche se la tecnica della libertà venisse riconosciuta come regola di coesistenza. La famiglia spirituale più forte potrà anche riconoscere il diritto, ma impedire di fatto alle altre libertà di esprimersi. Il concetto di democrazia pura, come ideale, per così dire neutro, accettabile dalle più diverse posizioni di pensiero, deve perciò essere

tenuto come il più irrazionale dei concetti politici» (I, 521-22).

Fissati questi concetti, il Del Noce afferma che «la concezione socialista è essenzialmente perfettistica» anche se esiste «una forma di socialismo etico» non perfettistico. Invece «nel liberalismo possiamo distinguere due forme, la perfettistica e la non perfettistica». «Il pensiero cristiano è invece essenzialmente antiperfettistico, benché soggetto a penetrazioni di pensiero perfettistico» (I, 522-523). Di qui, per la inconciliabilità fra forma perfettistica e non perfettistica, vanno scartati vari tentativi di conciliazione: quello di liberalismo e socialismo «corrente fra il '30 e il '45»; la conciliazione successiva «neoiluministica che vede nel marxismo l'erede in certa guisa legittimo del liberalismo»; quella di «cristianesimo e socialismo», e di «cristianesimo e forma perfettistica del liberalismo... propria di una notevole parte del cattolicesimo liberale dell'800» (I, 523). In conclusione: «Le forme perfettistiche di liberalismo e di socialismo si oppongono radicalmente, così che puramente eclettico si manifesta ogni tentativo di conciliazione, invece liberalismo e socialismo nella forma non perfettistica tendono sostanzialmente a identificarsi» (I, 524).

C'è una forma perfettistica di liberalismo dipendente dalla «connessione, pensata come indissolubile con il liberismo, in nome... delle armonie cosmiche, per cui le leggi stabilite dalla Provvidenza garantirebbero l'accordo tra l'utile individuale e l'utile collettivo – oppure laicamente, in nome della “concezione evoluzionistica” dell'empirismo, successivo al marxismo – così che la piena libertà economica finirebbe per condurre al benessere universale» (I, 523). (Riguardo a tale liberismo «la critica marxista è perfettamente rigorosa, anche se viziata dall'essere mantenuta all'interno del perfettismo») (ibid.). E c'è quella del liberalismo conservatore basato su di una giustizia statica, fossilizzata, nella quale il solo gioco della libertà ammesso è quello inserito «nelle condizioni sociali storicamente date... come risultato ultimo... del processo storico» e contro cui si schiera validamente «il socialismo che diciamo etico» («posizione solo impropriamente chiamata socialismo, dato che la finalità è di contenuto individuale»). Tale socialismo etico sostiene che «la giustizia è la costituzione di tali condizioni sociali che ognuno trovi in esse la possibilità esterna di realizzarsi come persona» (I, 524). In esso è mantenuta la concezione ministeriale del potere, mentre nel socia-

lismo non etico è praticata quella dominativa, con la conseguente considerazione dell'individuo come di un eterno minorenne, bisognoso che sempre qualcuno pensi per lui e che lo tenga costantemente per mano.

Riguardo il cristianesimo, Del Noce osserva che «dopo il 1930... l'istanza perfettistica si insinua nel pensiero cristiano» (I, 525). E ciò «nella misura in cui il socialismo non viene considerato come un reagente dialettico che costringa il liberalismo, per riaffermarsi, a separarsi dal perfettismo e dalle sue conseguenze pratiche; ma invece come la premessa di una “nuova cristianità” superiore alla cristianità medioevale, e soprattutto eliminante in radice i difetti del cristianesimo controriformista» (ibid.); «si separa dal cosiddetto integrismo, perché ne rifiuta in linea teorica l'utopia archeologica e il mito medioevalista, e, nella pratica, l'associazione difensiva con ogni forma conservatrice o eversiva nelle forme fasciste; e altresì (si separa) dal modernismo perché rifiuta la tendenza immanentistica, accentuando invece la trascendenza, tale accentuazione permettendo di separare il cristianesimo dalle cristianità storiche e di abbandonare le tesi dell'ideale perseguito dalla cristianità medioevale come modello unico e definitivo della cristianità» (ibid.).

Riguardo a tale «penetrazione del perfettismo» nel pensiero cristiano, il «cominciamento» si ha in Maritain, in cui c'è un «germe, non più di un germe, che si introduce in maniera involontaria, e quasi direi inconsapevole» ma «destinato a fruttificare nelle stesse formulazioni teoriche successive a *Humanisme Intégral* (1934)» (I, 526). «Il pensiero di Maritain presenta due facce: per una di esse sembra orientato verso la conciliazione tra pensiero cattolico e liberalismo non perfettista, e, attraverso essa, con quel socialismo etico e non perfettista di cui si è detto; questa direzione è bloccata da una surrettizia introduzione del concetto di classe in senso propriamente marxista, che egli cerca di attenuare e di giustificare, ma senza veramente riuscirci» (ibid.). Ma egli «ha ammesso non soltanto la nozione di classe, ma anche il dualismo esclusivo del proletariato e della borghesia, l'unità del proletariato, l'accordo del cristiano e del marxista nel riguardo dell'esistenza delle classi e del loro conflitto; insomma delle nozioni che hanno significato solo all'interno del materialismo storico» (ibid.).

Il pensiero di Maritain «va dall'antimoderno portato all'estremo, nelle opere sino a *Primauté du spirituel* (1927) all'ultramoderno, nel

sensò che l'umanesimo del mondo moderno realizza in modo errato, perché antropologico, l'umanesimo già teorizzato da San Tommaso, e che solo quindi il ritorno a un tomismo vivente può salvare i valori positivi del mondo moderno, ponendo le condizioni per una nuova cristianità, in cui si trovino unite la verità medioevale del teocentrismo e la verità moderna dell'umanesimo» (I, 528). Maritain «pensava nella prospettiva ancora intraeuropea degli anni fra il '30 e il '40, quando, proprio per lo sguardo limitato all'Europa, l'offensiva dei fascismi sembrava irresistibile e i termini essenziali della lotta, quelli di fascismo e di democrazia. A differenza di altri pensatori cattolici... Maritain optò per la democrazia; ma questa opzione lo obbligò a un ripensamento della filosofia della storia e della politica cattolica» (I, 529). «Il passaggio dalla posizione reazionaria a quella democratica ha la conseguenza, all'interno dell'orizzonte storico di Maritain, di trascrivere in una certa maniera entro il tomismo la visione marxista della storia moderna» (I, 531).

«L'esito quindi del giudizio di priorità dell'esigenza socialista sulla liberale porta a tentativi modernistici di ricomprensione del "moderno" nel cristianesimo che hanno l'esito obbligato nei modernismi, la ricomprensione del cristianesimo nel moderno, nel senso laico, e qui precisamente nel senso marxista. Ma quel che importa segnalare è che la morale del "senso della storia" presuppone la riduzione marxista dell'uomo all'insieme dei rapporti sociali, ed è, ciò posto, validissima; come pure è valida la posizione panteistica di un Dio immanente all'umanità, che cresce col crescere di questa: perde ogni significato quando si ammetta la realtà dell'individuo; sia che la si affermi in una posizione di morale autonoma (perché in che senso il corso della storia può essere principio di obbligazione etica?), sia in una posizione teologica trascendente, perché, se il corso della storia è stato fissato arbitrariamente da Dio, e poteva essere altro, non si vede perché l'uomo sia moralmente obbligato ad attenersi; dal rapporto di forza non si può derivare il rapporto morale. Possiamo sentirci cooperatori di Dio nella storia solo in quanto questa cooperazione ci appaia obbligata da una morale dell'Ordine, anche se di essa non è facile definire il senso rigoroso; dalla semplice considerazione del processo storico, posto anche che ne potessimo decifrare con sicurezza il senso per via induttiva, non ci può venire, nell'ipotesi della trascendenza di Dio, alcuna obbligazione» (I, 536-537).

Ma c'è un'altra posizione politica che, pur negando il religioso e il soprannaturale, rifiuta la forma perfettistica del liberalismo e del socialismo, «entrambe condizionate da un'iniziale presa di posizione rispetto alla caduta» (I, 294), la posizione politica, cioè, che dipende dalla «forma di pensiero che pretende costituirsi prescindendo da questa opzione, l'empirismo; specificato essenzialmente dalla distinzione tra il verificabile e l'inverificabile, in ragione della quale non soltanto la conoscenza, ma anche la morale e la politica potrebbero organizzarsi indipendentemente da qualsiasi "ipotesi" sulla realtà soprasensibile» (ibid.). «Non si tratta di negare che vi siano questioni aperte – quelle religiose – non risolubili con gli strumenti ordinari della conoscenza; ma tali questioni insolubili sono quelle che *non interessano*; che non interessano, si intende, chi voglia agire nel mondo per migliorarlo in qualsiasi senso, tecnico estetico, pratico-sociale, non chi voglia cercare una trascendenza evasiva» (I, 295). «Si dice: una politica democratica non può essere che una politica demitizzata, attenentesi rigorosamente al piano del temporale; se qualcuno pretende oggi di voler portare l'attenzione sul momento teologico della politica contemporanea, non fa che proporre di ripercorrere a ritroso il cammino che tutta la cultura, e non la cultura occidentale soltanto, ha percorso da quarant'anni a oggi» (I, 297). «Spirito di intolleranza, di crociata o di rivoluzione sanguinosa, queste sarebbero le conseguenze dell'introduzione di temi teologici nei problemi politici e sociali» (ibid.). È la mentalità del consumismo, della società opulenta di oggi, con il fenomeno nuovo della diffusione di massa dell'"irreligiosità naturale". Essa è in «continua subordinazione al razionalismo, per cui ne accetta le negazioni, e per una sua continua ulteriorità ne rappresenta la crisi. Crisi che diventa definitiva, quando il razionalismo ha raggiunto la sua forma insuperabile, come penso sia avvenuto con il marxismo; da ciò il particolare rapporto tra comunismo e società opulenta, da ciò pure la domanda se al razionalismo fattosi totale non consegua la pienezza del *nichilismo* così come ad un suo stadio ancora imperfetto di formazione corrisponda lo scetticismo» (I, 22). Tale «irreligione naturale indica un livello di empietà maggiore di quello dell'ateismo in *ciò che rifiuta la stessa idea di religione*: pur essendo rigorosamente ateo, pur negando ogni rivelazione e ogni soprannaturale, il marxismo, nella sua versione comunista, è infatti una religione, l'Avvenire sostit-

tuendo l'Eterno e la Totalità, l'Assoluto e la Città di Dio» (I, 298). C'è «l'impressione che l'idea di Dio non ci serva per nulla nella decisione con cui costruiamo comunemente la nostra vita così individuale come sociale» (I, 302). «Il nuovo atteggiamento è innanzitutto e *soltanto* fiducia nella tecnica, e oltrepassamento, nell'accettazione del mondo tecnico, di ogni nostalgia del passato; e conseguentemente alla fiducia nella tecnica, fiducia nel progresso» (ibid.).

## 5. L'arte come strumento di rivoluzione ulteriore a quella politica

Del Noce nel 1964 aveva accennato nell'introduzione a *Il problema dell'ateismo* a «una lacuna» presente nella sua trattazione, riguardante la realtà dell'ateismo estetico, «di quello che trova nell'arte la sua espressione essenziale, in modo simmetrico all'espressione nella politica dell'ateismo marxista» (I, 31). E dopo aver ovviato già allora, con qualche nota sul surrealismo, «nel trattare del decadentismo, come conseguenza dell'ateismo negativo» (ibid.), ne svolge nel 1970 una trattazione completa ne *L'eroticismo alla conquista della società*, in A.V., *Via libera alla pornografia* (pp. 11-48), apparsa per i tipi della Vallecchi. Ed è questa via all'ateismo attraverso l'arte, il *quinto* punto che pare importante doversi sottolineare nel suo pensiero.

«Non c'è giudizio morale oggi più corrente, e più passivamente accettato, di quello secondo cui... l'uomo medio, ossia, normale (cioè non nostalgico e non nevrotico) accetterebbe, senza reazioni morali, manifestazioni di sessualità, alcuni anni addietro neppure concepibili»; oggi, «in un tempo in cui i miracoli tecnologici permettono un benessere sempre più largo e diffuso, l'antico ideale di condotta ascetico e mortificante debba essere pensato come irrevocabilmente perento». «Quando si asserisce – ed è il dato di fatto corrente – che non c'è parola del vocabolario che non possa essere pronunciata, e, correlativamente, parte del corpo che non possa essere esposta al pubblico, purché non urti la sensibilità estetica... non c'è soltanto variazione nel comune senso del pudore; c'è una condanna, a suo modo morale, del pudore come *anormale*. Si parla infatti di *rivoluzione sessuale...*», di «quell'integrazione piena del sesso nella vita umana, di cui parlano, in termini del resto assai mal defi-

niti e imprecisi, vari teologi; confondendo, con questa benevola interpretazione le carte e le teste». «Al cristianesimo ascetico, proprio di un'età definitivamente sorpassata, dovrebbe oggi sostituirsi un cristianesimo "secolarizzato", in cui la compiutezza delle virtù destinate al progresso della condizione umana abolirebbe ogni traccia delle virtù rassegnate e mortificanti (pensate di fatto, anche se non si osa dirlo esplicitamente "repressive")». «L'erotismo sarebbe un aspetto essenziale e ineliminabile della società tecnologica, o opulenta, caratterizzata come essa è dall'incremento, attraverso il sempre progrediente dominio della natura, della vitalità. Si passa di qua al giudizio, purtroppo diffuso in non trascurabili ambienti religiosi, che il cristianesimo deve riformarsi per adeguarsi al nuovo tipo di società: o addirittura che l'elemento ascetico era estraneo al cristianesimo primitivo, ma gli provenne dal contagio gnostico; dal che è facile passare, giocando sui termini, che gli era estranea la "negazione del sesso"... per cui sarebbe conciliabilissimo con la rivendicazione presente della sessualità; che bisogna mettere da parte, sempre come aggiunta gnostica, il dogma del peccato originale, ecc.». «Ora è verissimo che l'erotismo è essenziale alla società opulenta, in quanto essa è misurata idealmente dallo scientismo; ma non è stato il progresso della scienza e della tecnica a determinare per sé i caratteri della società che si suole chiamare tecnologica; essi dipendono invece da una interpretazione laicista della storia contemporanea, secondo cui i valori tradizionali sarebbero definitivamente tramontati: interpretazione affatto aprioristica, e che sempre meno resiste alla critica».

«Le idee per l'assoluta libertà sessuale... formulate compiutamente negli anni tra il '20 e il '30... non ebbero fortuna nel decennio successivo... Ebbero una ripresa... dopo il '45; esplosero dopo il '60 nella forma e nell'intensità che conosciamo». Già «tutto l'essenziale sulla rivoluzione sessuale è stato detto nel 1930 dal dottor Wilhelm Reich», uno psicologo viennese, in un libro pubblicato in Italia nel 1963 da Feltrinelli, col titolo *La rivoluzione sessuale*. Nella ripresa però «non ci fu influenza diretta del Reich, che fu soltanto riscoperto». Il Reich era uno psicologo «eterodosso rispetto all'indirizzo psicanalitico ufficiale», ma il suo libro presenta una «rigorosa coerenza» che mostra come non siano possibili compromessi tra la morale tradizionale, intesa nella sua integrità e senza alterazioni... e la liberazione sessuale.» Scrive infatti «che "la concezio-

ne del desiderio sessuale inteso al servizio della procreazione è un mezzo di repressione della sessuologia conservatrice. È una concezione finalistica, e dunque idealistica. Presuppone dei fini che devono essere di origine sovranaturale. Reintroduce un principio metafisico e perciò tradisce un pregiudizio religioso e mistico”. Possiamo tradurre, in termini appena diversi: ci sono nella storia, come costanti, due strutture tipiche in eterno conflitto: la *morale*, che in ultima analisi suppone un fondamento metafisico-trascendente, anzi soprannaturale; la *libertina*, che, negati questi fondamenti, deve vedere la piena esplicazione della vita nella “felicità sessuale”, posta come fine a se stessa, e quindi liberata dall’idea di riproduzione... Premessa del pensiero di Reich, naturalmente data come incontestabile senza il minimo accenno di prova, è che non esiste nessun ordine di fini, nessuna autorità metempirica di valori. Ogni traccia, nonché di cristianesimo, di “idealismo”, nel più largo dei significati, o di fondamento dei valori di una realtà oggettiva, quale sarebbe per Marx la storia, è cancellata». «Tolto ogni ordine di fini e cancellata ogni autorità di valori non resta che l’energia vitale identificabile, già secondo un’antica e del resto difficilmente contestabile asserzione, con la sessualità. Dunque, nucleo della vita sarà la felicità sessuale... Attraverso l’assoluta, illimitata libertà sessuale, l’uomo si libererà dalla nevrosi e diventerà pienamente capace di lavoro e di iniziativa. La sua struttura psichica sarà mutata e sarà reso altresì libero dalle tendenze militari e aggressive e dalle fantasie sadiche, tipiche dei repressi. Ma qual è l’istituto sociale repressivo per eccellenza? Per Reich la famiglia monogamica tradizionale; e, dal suo punto di vista, non si può dire abbia torto. L’idea di famiglia è infatti inseparabile dall’idea di tradizione, da un patrimonio di verità da *tradere*, da consegnare. L’abolizione di ogni ordine metempirico di verità importa quindi che la famiglia venga dissolta; nessuna considerazione *meramente sociologica* può autorizzare il suo mantenimento. Di qui le conseguenze – rovesciamento completo della struttura umana che esiste sotto forma di quella che è chiamata tradizione – che non potrebbero, nel suo libro, essere dettate a lettere più chiare... Una ragazza che a diciott’anni sia ancora vergine deve essere condannata alla vergogna. Ciò di cui la ragazza adolescente ha bisogno è “di una camera tranquilla, di antifecondativi adatti, e di un amico capace di fare all’amore, che abbia cioè una struttura sesso-affermativa; dei geni-

tori comprensivi e di un ambiente sociale affermatore del sesso”».

«L'idea di matrimonio monogamico indissolubile e le correlative (pudore, purezza, continenza) sono legate a quella di *tradizione* che, a sua volta, in quanto “tradere” è consegnare, presuppone quella di un ordine oggettivo di verità immutabili e permanenti... Ma se separiamo l'idea di tradizione da quella di ordine oggettivo, essa deve di necessità apparire come il “passato”, come “ciò che è superato”, come “il morto che vuol soffocare il vivo”; come ciò che deve essere negato per poter ritrovare l'equilibrio psichico. All'idea del matrimonio indissolubile, deve sostituirsi l'idea dell'unione libera, rinnovabile, o solubile in qualsiasi momento. Non si può parlare di perversione sessuali, anzi le forme omosessuali, maschili o femminili, dovranno essere considerate come le forme pure dell'amore. Sul piano scienziata-materialistico su cui pure Freud si muoveva, non è dubbio che sia il Reich ad avere ragione. La sua tesi rompe però anche con quella della rivoluzione politico-sociale, in quanto dominata dall'idea di avvenire, in cui ci sarà un ordine, sia pure “nuovo” e non eterno, che spetta a noi instaurare... Il dominio della sessualità libera è dunque il puro *presente*; da ciò la ricaduta nel sottoumano, nell'animalismo... e il legame *necessario* tra erotismo e i ‘paradisi artificiali’ della droga».

«Il precursore degli aspetti deteriori e più pericolosi così del costume come della politica di oggi fu il dottor Reich» e «la sinistra attuale è caratterizzata dal non voler rifiutare né Freud né Marx», però «negli anni intorno al trenta le sue idee furono respinte sia dagli psicanalisti come dai marxisti. Per Freud era incontestabile che la civiltà poteva esistere solo grazie alla repressione e alla rinuncia degli istinti... Ciò significava a giudizio del Reich che allo scienziato si era sovrapposto in Freud il filosofo borghese, e che ciò aveva alterato il senso della sua scoperta». «Marx, da hegeliano, pensava che l'assoluto non è al principio della storia, ma ne è il risultato. Per Reich, invece, c'è una primitività da cui ci si è allontanati attraverso la morale sessuofobica e a cui bisogna tornare reinserendo la civiltà nella natura... Tuttavia egli sperò di trovare un punto di concordanza con il marxismo nella critica della famiglia. Nella fase precapitalistica, la famiglia aveva una radice economica. Con lo sviluppo dei mezzi di produzione si è verificato un mutamento nella sua funzione; la sua base economica fu sostituita dalla funzione politica; diven-

tò il pilastro delle strutture conservatrici. Tutti gli interessi autoritari e reazionari si coagulerebbero nella sua difesa. Solo diventando rivoluzione sessuale la rivoluzione marxista diventerebbe veramente rivoluzione totale». Ma «la tesi del fondamento oggettivo dei valori vieta al marxismo... di presentarsi come dottrina vitalistica dell'illimitata libertà sessuale; al contrario è portato a vedere in questa libertà l'estremo momento dissolutivo e degenerativo della società borghese».

Come mai questa idea del Reich «proposta e fallita nel primo dopoguerra, riuscì nel secondo?» Anche allora si presentava come «un'interpretazione della psicanalisi in forma di rivoluzione morale (trasformazione della struttura psichica), assommante in sé il positivo delle precedenti rivoluzioni, la marxista inclusa». «La situazione spirituale dal '45 in poi» era caratterizzata «dalla grande paura del comunismo» e dalla «persuasione che questo "Islam del XX secolo" non potesse essere fermato senza il contributo decisivo delle forze religiose, in particolare cattoliche», viste però solo come fatto politico e non in chiave di "conversione religiosa". Di qui «il problema di trovare la forza capace di bilanciare nella società civile l'accresciuto potere politico dei cattolici». Inoltre era diffusa «l'idea che con la crisi segnata dal successo del fascismo e del nazismo... si fosse definitivamente consunta la vecchia Europa, nella sua stessa tradizione, rivelatasi ormai insufficiente rispetto alla realtà effettuale, in quanto incapace di opporre un valido argine all'"incalzare della barbarie" e aveva portato all'"atteggiamento nuovo" del "millenarismo negatavista" che è incapace di oltrepassare l'affermazione vaga del radicalmente nuovo, e anche quando cerca di enunciare positivamente degli ideali, sembra che li veda piuttosto come strumenti per negare che come valori da affermare».

Stanno in «questi atteggiamenti, così nell'eco che avevano e nelle forze che mobilitavano come nel loro comporsi... le ragioni del successo della rivoluzione sessuale» nel secondo dopoguerra. In prima fila «gli intellettuali più avversi al pensiero cristiano», a cominciare dai «movimenti che, con termine generico, si sogliono dire di avanguardia letteraria e artistica... particolarmente quello che ne rappresenta nei suoi manifesti la coscienza filosofica, il surrealismo». Non «fenomeno meramente artistico» ma «atteggiamento totale di vita, diretto a rappresentare la pienezza dell'idea rivoluzionaria», il surrealismo è volto alla «creazione di

una nuova realtà, in cui l'umanità, recuperando quel che aveva proiettato fuori di sé nella creazione di Dio... raggiungerebbe la pienezza del suo potere... uomo totale, surrealtà, superumanità. Sotto questo riguardo il programma del surrealismo e quello del marxismo coincidono. La divergenza si stabilisce su questo punto, che mentre per il marxismo il cambiamento dell'uomo sarà il riflesso della rivoluzione sociale e politica, per il surrealismo si tratta anzitutto di "rifare l'intelletto umano", in conseguenza del qual cambiamento si avrà, alla fine, la società degli uomini liberi».

Ad una prima adesione del surrealismo al marxismo nel '30, seguì una rottura nel '47, in occasione della mostra internazionale del surrealismo, preparata da un documento di Pastoureau, *Pour une offensive de grande style contre la civilisation chrétienne*. «L'avversario secolare a cui la pienezza della rivoluzione copernicana dovrebbe dare oggi il colpo di grazia è il sistema cristiano che si sarebbe costituito intorno all'anno mille, che ha saputo trasformarsi infinite volte, così da sopravvivere alla successiva scomparsa delle varie classi sfruttatrici». «È la tesi classica del marxleninismo, quella secondo cui la politica risolve in sé la morale; e sembrerebbe non poterci essere in sé negazione più radicale del codice morale tradizionale», ma per i surrealisti resta la possibilità che nei marxisti tale «amoralismo non possa consentire anche delle "pratiche regressive"... Il termine finale dell'evoluzione storica, quello che segnerà la fine dell'infelicità dello spirito... giustifica da solo gli atti degli uomini. Questo termine può giustificare solo mezzi che non compromettano l'evoluzione della legge morale... Non crediamo alla fissità di questa legge, altrettanto assurda della fissità della storia... Non accettiamo di lasciarci costringere a pratiche regressive... Accetteremo sempre di trasgredire la legge morale attuale, ma solo in direzione del progresso senza nessun compromesso, dietro il pretesto di preparare la rivoluzione proletaria».

«Il pensiero del maggior teorico del surrealismo, André Breton... alla vigilia della morte... veniva riassunto nel programma che segue: "Rovinare definitivamente l'abominevole nozione cristiana del peccato, della caduta originale, dell'amore redentore, per sostituirgli con tutta certezza quella dell'unione divina dell'uomo e della donna... Una morale basata sull'esaltazione del piacere spazzerà presto o tardi l'ignobile

morale della sofferenza e della rassegnazione, mantenuta dagli imperialismi sociali e dalla Chiesa. Alla tirannia dell'uomo dovrà sostituirsi il regno della donna...». Nel manifesto surrealista del 1947, *Rupture inaugurale*, l'avanguardia non «giudicava errata la proposta comunista, ma soltanto inadeguata; il marxismo doveva essere completato moralmente con Sade e con Freud, e su questa morale si sarebbe dovuto essere intransigenti, anche a costo di sacrificare l'efficienza politica...»; si tendeva «ad accelerare la liberazione dell'uomo, ma attraverso altri mezzi». In tale «divisione di compiti... l'avanguardia avrebbe agito sui 'costumi' e scardinato nella coscienza dei borghesi quei principi su cui si era costituita la famosa "diga" contro il comunismo». Così «il partito di Sade, il surrealismo (e l'avanguardia in genere), ritrovava, per un processo autonomo, l'idea di Reich sulla necessità di completare il marxismo con la nuova morale sessuale, al fine del successo della rivoluzione totale; e si riservava come proprio compito quest'azione sui costumi attraverso l'arte». E nessuno potrà negare sia proprio quello che si dispiega oggi sotto i nostri occhi.

## Scritti di Augusto Del Noce

Si dà qui di seguito un elenco degli scritti di Del Noce, anno per anno, in una raccolta che è lungi dall'essere esaustiva. Dai titoli si può aver un'idea dei campi in cui spaziava il suo pensiero. Si noterà altresì anche la varietà di riviste in cui egli scriveva, segno non piccolo della sua indipendenza intellettuale. Un elenco più ricco e pure legato alle vicende personali dell'autore si trova nella *Nota bio-bibliografica* (pp. 19-37) della *Introduzione a Augusto Del Noce* di Gian Franco Lami, Pellicani, 1999. Pure ricchissima è la ricostruzione biografica intellettuale, soprattutto negli anni della formazione, ricavata anche dagli inediti dell'Archivio privato di Del Noce, fatta da Tommaso Dell'Era *Augusto Del Noce, filosofo della politica*, Rubettino, 2000. Si può consultare con profitto anche l'opera di Rocco Buttiglione, *Augusto Del Noce-Biografia di un pensiero*, Piemme, 1991.

\*1932

Tesi di laurea: *Sulla formazione della filosofia di Malebranche* (datt.), pubblicata a stralci nella Rivista di Filosofia Neoscolastica, nel 1934.

\*1937

*I Patti Lateranensi*, inedito.-

*Lo stato totalitario*, inedito.-

*Louis Lavelle*, recensione a *Le moi et son destin* di Lavelle, Rivista di Filosofia.

*Osservazioni sul realismo e l'idealismo di Spir*, Rivista di Filosofia.

*La gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld*, in *Cartesio nel 111° centenario del Discorso sul Metodo*, Vita e Pensiero.

\*1938

*La veracità divina e i rapporti di ragione e fede nella filosofia di Malebranche* - in *Malebranche nel terzo centenario della nascita*, Vita e Pensiero.

*Note sulla critica malebranchiana*, ivi.

*Bibliografia malebranchiana*, ivi.

\*1940

*La personalità di Descartes*, premesso alle *Meditazioni*, Edizioni Cedam.

*Marcel de Corte e Gabriel Marcel*, recensione a *La philosophie de Marcel/M. de Corte*, Sophia.

*L'edizione delle opere complete di Malebranche*, Rivista di Filosofia.

\*1941

Recensione a De Matteis, *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche*, Sophia.

\*1942

Recensione a Benzegri, *Essai sur la nature et la portée de l'attitude métaphysique* e a Joppin, *Fénelon et la mystique de le pure amour*, Sophia.

\*1943

*La fede nell'impossibile in Chestov*, prefazione a *Il sapere la libertà* di Chestov.  
*L'attualità di Malebranche*, in *L'attualità dei filosofi classici*.  
*Cattolici e comunisti*, inedito.-  
*Tavola delle forze politiche in Italia*, inedito.-  
*La volontà morale nella situazione politica presente*, inedito.-  
*Principi di politica cristiana*, inedito.-  
*Due idee sulla crisi*, inedito.-

\*1945

*Considerazioni sulle cose d'Italia a partire dal 25/7 al 25/9*, inedito.  
*Ricordo di Umberto Cosmo*, Il Popolo nuovo.  
*Analisi del linguaggio politico. Periodo di crisi*, inedito.  
*Analisi del linguaggio*, Il Popolo nuovo.  
*Senso del fascismo*, Il Popolo nuovo.  
*Fronte della cultura*, Il Popolo nuovo.  
*Unione culturale*, Il Popolo nuovo.  
*Un'introduzione a Marx. La crisi dei valori*, Il Popolo nuovo.  
*Intorno all'obbligatorietà del voto*, Il Popolo nuovo.  
*Problemi della democrazia. 1 (il principio delle élites)*, Il Popolo nuovo.  
*Di una nuova cultura*, Il Popolo nuovo.  
*Problemi della democrazia. 2 (genesì dei totalitarismo)*, Il Popolo nuovo.  
*Non a destra ma democrazia*, Il Popolo nuovo.  
*Risveglio cristiano*, inedito.  
*Malebranche e la politica*, inedito.  
*Il Partito d'Azione*, inedito.  
*Considerazioni sull'epurazione*, inedito.  
*Note per uno stile politico cristiano*, inedito.  
*Essenza del qualunquismo*, inedito.  
*Della democrazia*, inedito.  
*Assenteismo*, inedito.  
*Due metodi*, inedito.  
Interventi al Primo convegno di Gallarate.

\*1946

*Il voto obbligatorio*, Meridiano.  
*Politicità e cristianesimo oggi*, Costume.  
*Il dualismo di Benda*, Rivista di Filosofia.  
*La "Trahison des clercs" nella letteratura della crisi*, nota a J. Benda *Il tradimento dei chierici*.  
*Gentile*, La Rassegna d'Italia.  
*Intorno alla filosofia di Marx*, Rivista di filosofia.  
*Attualità della filosofia di Marx?*, Costume.

*Psicologia del ceto medio*, Il Popolo nuovo.  
*L'evoluzione democratica del comunismo*, Il Popolo nuovo.  
*Il dilemma del 2 giugno*, Il Giornale di Torino.  
*Considerazioni sull'obbligatorietà del voto*, Humanitas.  
*Fascismo e anticomunismo*, Lo Stato moderno.  
*Corruzione*, Corriere lombardo.  
*Il dramma dei democristiani*, Corriere lombardo.  
*La filosofia di Lenin*, Il Popolo nuovo.  
*La "non-filosofia" di Marx e il comunismo come realtà politica*, in *Il materialismo storico*, Castellani, Atti I congresso internazionale di Filosofia, Roma.  
*L'esistenzialismo di Chestov*, prefazione a "*Concupiscentia irresistibilis*" di Chestov.  
*La questione monarchica*, inedito.  
Prefazione a A. Cornu, *De l'hégélisme au marxisme historique*.

\*1947

*Comunisti e qualunque a fine d'anno*, Corriere lombardo.  
*Sul neofascismo*, Comunità.  
*Parole stanche*, Corriere lombardo.  
*Partito Socialista Lavoratori Italiani e attualità della democrazia*, Cronache sociali.  
*Unità socialista e liberalsocialismo*, Comunità.  
*La scissione dell'U.Q.*, Comunità.  
*Razionalismo meta fisico e punto di partenza della filosofia*, Atti del 111° Convegno di studi filosofici crociani tra professori universitari.  
Recensione a "*Le rationalisme de Descartes*", di Laporte, Rivista di Filosofia.

\*1948

*Ateismo marxista nel libro di Gramsci*, Il Popolo nuovo.  
*Benedetto Croce e il Partito Liberale*, Il Popolo nuovo.  
*L'esperienza di Godetti*, Il Popolo nuovo.  
*Religione e politica nel pensiero di Soloviev*, Cronache sociali.  
*Marxismo e salto qualitativo*, Rivista di Filosofia.  
*Sul concetto e sulle vicende della democrazia laica*, Cronache sociali.  
*I miei scritti di argomento marxista*, inedito.

\*1949

*Pseudoproblema del socialismo*, Cronache sociali.  
*La 'inattualità' della filosofia dell'essere*, in *Ricostruzione metafisica*, IV Congresso di studi filosofici crociani fra professori universitari.  
*Spiritualità cartesiana e machiavellismo-comunismo*, 1° Congresso internazionale di Studi Umanistici.

\*1950

*Schemi logori*, inedito.  
*Cartesio e la politica*, Rivista di Filosofia.

\*1952

*Grandezza e limite di Croce*, Il nostro tempo.  
La crisi libertina e la ragion di stato, Atti II Congresso Internazionale Studi Umanistici.

\*1954

*Problemi del periodizzamento storico: l'inizio della filosofia moderna*, in *La filosofia della storia della filosofia*, Archivio di Filosofia.  
*La solitudine di Adolfo Faggi*, La Filosofia.  
*Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli*, La Filosofia.

\*1956

*La crisi del molinismo in Descartes*, Archivio di Filosofia.

\*1957

*Filosofia e politica nel comunismo*, Quaderni di azione sociale.  
*Totalitarismo e filosofia della storia*, Il Mulino.  
*L'intuizione di De Gasperi*, Il Mulino.  
*Fine o crisi del degasperismo?*, Il Mulino.  
*La crisi del degasperismo*, Il nostro tempo.

\*1958

*Classi sociali e dottrina marxista*, Atti XXXI Settimana Sociale Cattolici d'Italia.  
*Pensiero cristiano e comunismo: 'inveramento' o 'risposta a sfida'?*, Mulino.

\*1959

*Ideologia socialista e fronte popolare*, L'ordine nuovo.  
*Maritainismo '39 e maritainismo '59*, L'ordine nuovo.  
*Lo stato attuale degli studi cartesiani*, trasmissione radio 3 programma.  
*Pascal e pensiero contemporaneo*, trasmissione radio 3 programma.  
*Agostino e Tommaso*, Il Mulino.  
*L'incidenza della cultura sulla politica nella presente situazione italiana*, comunicazione al Convegno DC, S. Margherita Ligure, Cultura e libertà.

\*1960

*Idee per una l'interpretazione del fascismo*, L'Ordine Civile.  
*Chiarezza verso la tradizione*, Leggere.  
*Fanfani, il politico dell'Università Cattolica*, Mulino.

\*1961

*Riflessioni sull'opzione ateistica*, comunicazione al XVI Convegno di Studi filosofici di Gallarate.

*Per una interpretazione del Risorgimento*, Humanitas.

*Interpretazioni revisionistiche ed interpretazione 'storica' del Risorgimento*, Civitas.

\*1962

*Intorno all'"antiumanesimo" di Pascal*, Archivio di Filosofia.

*Libertà del volere e libertà etico-politica*, XVII Convegno Centro Studi Filosofici.

\*1963

*J. Lequier e il momento tragico della filosofia francese*, in J. Lequier, Opere, Zanichelli.

*Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, Comunicazione al 111° Convegno DC a S. Pellegrino Terme.

*Concezione perfettistica e concezione cristiana del potere politico*, XVIII Convegno di Gallarate.

*Appunti sull'irreligione occidentale*, in *Il Problema dell'ateismo*.

\*1964

*Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in Giornata Martinettiana, Filosofia. *Romanticismo di Martinetti*, Filosofia.

*Appunti sul primo Gentile e la genesi dell'attualismo*, Giornale critico della filosofia italiana.

*Elementi di un bilancio ideale e sua forma*, in *La DC di fronte al Comunismo*.

*Il prevalere della cultura progressista nella recente pubblicistica cattolica*, Conferenza all'Istituto di scienze sociali di Genova.

*Il dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna*, Studi cattolici.

*Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, in *Problemi dell'ateismo*.

\*1965

*Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Europa.

*Interpretazione filosofica del surrealismo*, conferenza alla Fondazione Cini, Roma.

*Il progressismo cattolico*, relazione al convegno *Organizzazione politica e organizzazione economica*, Milano.

\*1966

*Croce e il Pensiero religioso*, intervento commemorazione crociana dell'UIPC, Roma.

*Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero autocritica dell'ateismo negativo in G. Rensi*, Atti della Giornata Rensiana, Milano.

*Da Croce a S. Tommaso*, Fiera Letteraria.

\*1967

*La situazione spirituale contemporanea e il compito politico dei cattolici*, relazione al Convegno di studio DC, Lucca.

*A proposito di una nuova edizione della "Teosofia" del Rosmini*, *Giornale di Metafisica*.  
*Un colonialismo rovesciato*, *Europa*.  
*Alle origini del concetto di ideologia*, in *Ideologia e Filosofia*, Morcelliana.

\*1968

*Simone Weil, interprete del mondo d'oggi*, introduzione a S. Weil, *L'amore di Dio*.  
*Appunti per una filosofia dei giovani*, *Vita e Pensiero*.  
*L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Giovanni Gentile*, *Giornale critico di filosofia italiana*.  
Prefazione alla traduzione italiana di *La nuova scienza politica* di E. Voegelin.  
*Significato presente dell'etica rosminiana*, in *Problemi del pluralismo filosofico, morale e teologico*.  
*Contestazione e valori*, intervento al Congresso internazionale su *I valori permanenti nel divenire storico*, Roma.  
*La morale comune dell'Ottocento e la morale d'oggi*, *Convegno Comitato Cattolico Docenti Universitari*, Roma.

\*1969

*Gentile e la poligonia giobertiana*, *Giornale critico della filosofia italiana*.  
*La collaborazione che offre il PCI*, *Europa*.  
*Simone Weil: il marxismo, il nazismo e l'Europa*, *Europa*.  
*Disgregazione: la pornografia e la morte degli ideali*, *Europa*.  
*Tradizione e innovazione*, relazione *Convegno Comitato Cattolico Docenti Universitari*, *Autorità e libertà del divenire della storia*.  
*Civiltà tecnologica e cristianesimo*, *Ethica*.  
*Appunti per una definizione storica del fascismo*, conferenza sezione milanese UIPC.  
*Marxismo senza 'verità'*, *Europa*.  
*'Apollo' e saggezza*, *Europa*.  
*Weil: la tecnica, il dialogo, i doveri*, *Europa*.  
*Vecchie novità teologiche*, *Europa*.  
*Come si disgrega il mondo*, *Europa*.  
*La responsabilità della cultura di fronte al progresso del Comunismo*, *Europa*.

\*1970

*L'eroticismo alla conquista della società*, in *Via libera alla pornografia?*, *L'Epoca della secolarizzazione*, Giuffrè.  
*Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, *Rusconi*.  
*Per una definizione storica del fascismo*, in *Il problema storico del fascismo*.  
*Insegnamenti di uno strano dialogo*, *Il Mulino*.  
*Per una autocritica della destra e della sinistra*, in *Il vicolo cieco della sinistra*.  
*Giacomo Noventa: dagli errori della cultura alle difficoltà in politica*, *Europa*.  
*Che cos'è 'la lotta contro la repressione'*, *Europa*.  
*Verso un nuovo totalitarismo*, *Europa*.

*Un discorso 'nuovo' su destra e sinistra*, Europa.  
*Le ombre del domani*, Europa.  
*Cristianesimo e Marxismo nel pensiero italiano*, Europa.  
*Neocolonialismo e pornografia*, Europa.  
*La morte del sacro*, Europa.  
*Il significato della 'Rivoluzione sessuale'*, Europa.  
*La figura e il pensiero di Giovanni Vidari*, discorso inaugurale Scuola Media G. Vidari di Favria Canadese.  
*Antifascismo e unità antifascista*, Europa.  
*Genesi e significato della prima sinistra cattolica postfascista*, Storia contemporanea.  
*Simone Weil e la città di oggi*, in *Il fenomeno città nella vita e nella cultura d'oggi*.  
*Le radici del fascismo*, Europa.  
*Una nuova tentazione dei cattolici*, Europa.  
*Una riflessione sull'unità antifascista*, Europa.  
*'Antifascismo' e 'unità antifascista'*, Europa.  
*Dante e il nostro problema metapolitico*, Europa.  
*La crisi dell'amor di patria*, Europa.  
*La società permissiva*, Europa.  
*La parola incantata: 'inveramento'*, Europa.  
*'Repubblica della cultura' e realtà politica*, Europa.  
*Cattolici democratici*, Europa.  
*Nuovi compiti dei cattolici*, Europa.  
*Gilson*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto Enciclopedia italiana Treccani.

\*1972

*Per un'autocritica della destra e della sinistra*, in *Il vicolo cieco della sinistra*.  
*Prezzolini ed il superamento del fascismo e dell'antifascismo*, Europa.  
*Insufficienza del conservatorismo*, Europa.  
*I nuovi compiti dei cattolici*, Europa.  
*Piero Martinetti (Pagine valide di un pensatore lontano)*, Europa.  
*Le due vie contro il terrorismo*, Europa.  
*Rivoluzione, risorgimento, tradizione*, Europa.  
*Alle radici della crisi*, in *La crisi della società permissiva*.  
*Tradizione rivoluzione (e discussione)*, e Atti XXVII Convegno Centro Studi Filosofici tra professori Universitari, Gallarate.  
 Introduzione a *Tramonto di una democrazia* di W. Giusti.  
 Introduzione a *Esame di coscienza di un democratico* di A. Magliano.  
*Genesi e significato della prima sinistra cattolica postfascista*, in *Modernismo, fascismo, comunismo*.

\*1973

*Il ripensamento della storia italiana in G. Noventa*, introduzione a *Tre parole sulla resistenza*.  
*Un pensiero che va continuato*, in *Simone Weil*, UICP.

*Pessimismo*, Europa.  
*Sacrilegio scientifico*, Europa.  
*Delusioni e speranze*, Europa.  
*L'unità di pensiero di J. Maritain*, Europa.  
*Il Vaticano e la Russia*, Europa.  
*La maschera e il volto della distensione*, Europa.

\*1974

*Gramsci e la Chiesa*, Il Tempo.  
*Teologia della secolarizzazione e filosofia*, Archivio di Filosofia.  
*Le pretese dei comunisti*, Il Giornale d'Italia.  
*Consultazione necessaria*, Il Giornale d'Italia.  
Intervento in *A.V. Tavola rotonda: Divorzio e referendum abrogativo*.  
*Le 'ragioni' del divorzista*, Giornale d'Italia.  
*Vogliono l'unione libera*, Giornale d'Italia.  
*Dove sono i rivoluzionari?*, Giornale d'Italia.  
*Fanatismo ideologico*, Giornale d'Italia.  
*La fine dei difetti*, Giornale d'Italia.  
*I teologi dei laici*, Giornale d'Italia.  
*I clerico divorzisti*, Giornale d'Italia.  
*La posizione dei comunisti*, Giornale d'Italia.  
*I divorzisti contro De Gasperi*, Giornale d'Italia.  
*Pluralismo e coerenza morale*, Società nuova.  
*I due clericalismi*, Il Giornale d'Italia.  
*Se vincono i divorzisti*, Giornale d'Italia.  
*La sfida*, Il Giornale d'Italia.  
*Psicologia del divorzista cattolico*, Società nuova.  
*Divorzio e rivoluzione sessuale*, Società nuova.  
*Il difesa della ragione*, Il Popolo.  
*Rivoluzione marxista e rivoluzione freudiana*, Società nuova.  
*Compromessi e radicalismi*, Società nuova.  
*Una mediazione deteriore*, Società nuova.

\*1975

*Autorità*, in *Enciclopedia del Novecento*.  
*Marcel De Corte*, prefazione a *L'aristotelismo cristiano di M. de Corte di Castellano*.  
*La riscoperta del tomismo in E. Gilson e il suo significato presente*, in *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*.  
*Tesi su Feuerbach*, in *K. Marx: Scritti giovanili*.  
*Il ribelle incompiuto*, Il Sabato.  
*L'errore di Mounier*, Il Tempo.  
*Illusorio pacifismo fra cristianesimo e comunismo*, Società nuova.

*Due tipi di antifascismo*, Il Settimanale.  
*Lavoro culturale, lavoro politico*, Il Popolo.  
*L'ordine e la libertà*, Il Popolo.  
*Le pastoie del PCI*, Il Popolo.  
*Secolarismo e marxismo*, Il Tempo.  
*Integralismo e integriamo*, Il Popolo.  
*La via gramsciana al comunismo*, Il Popolo.  
*Ritorno ai principi*, Il Popolo.  
*Il 'confronto'*, Il Tempo.  
*Lo stalinismo*, Il Tempo.  
*L'Eurocomunismo*, Il Tempo.  
*Gentile e Gramsci*, relazione convegno centenario nascita di Gentile.  
*Il problema della definizione storica del fascismo*, Storia e Politica.  
*Dall'illuminismo all'euromarxismo*, conferenza al CRIS, Roma.  
*L'avenir du totalitarisme*, relazione al Colloquio interno dell'Istitut de philosophie politique, Roma.  
*Eurocomunismo*, conferenza tenuta a Milano.  
*I cattolici e l'eurocomunismo*, Studi cattolici.  
*Il Comunismo zoppo*, Il Tempo.  
*Il consiglio dei cinesi*, Il Tempo.  
*La pedagogia della secolarizzazione e il conflitto delle culture*, Convegno Movimento Popolare, Rimini

#### \*1977

*Gramsci e la religione*, Rassegna di Teologia.  
*Ipotesi sull'alternativa dei 'Nuovi Filosofi'*, Prospettive nel Mondo.  
*Il principio menzogna e la cancellazione della memoria*, Studi cattolici.  
*Vittorio Enzo Alfieri. Un socratico*, Il Tempo.  
*Enrico Castelli e la crisi del moderno*, Il Tempo.  
*Sul concetto di autorità*, corso universitario, a.a.1977/78, Roma.  
*Benedetto Croce e la nuova 'età oscura'*, Il Tempo.

#### \*1978

*Giacomo Noventa e l'errore della cultura*, Rusconi.  
*Il papato che è trascorso*, Europa, agosto 78  
*Il Dio cattolico in cui credo*, intervista a Gente.  
*Un totalitarismo più completo nella prospettiva eurocomunista?*, Il Tempo.  
*Gramsci e Gentile*, intervista a Mondoperaio.  
*I compiti della cultura cattolica*, intervista a Il Sabato  
*La nuova idea di rivoluzione, poi in Il cattolico comunista.*

#### \*1979

*Tra Marx e il capitale rispunta la fede*, intervista al Corriere della Sera.

*La filosofia dell'esistenza in Il Redentore dell'uomo.*  
*Cristianità e Europa, oggi, Studi cattolici.*  
*Imago Dei, l'Osservatore Romano.*

**\*1980**

*Gilson e Chestov, in Esistenza, mito, ermeneutica.*  
*La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli, Prospettive nel Mondo.*  
*Un pensatore radicale che non lascia epigoni (Sartre), Il Tempo.*  
*L'unico nemico è l'assenza di Dio, Il Sabato.*  
*Parola mia siamo barbari, Il Sabato.*  
*La rovina, la rinascita, Il Sabato.*  
*Nel figlio che torna al Padre il germe della nuova libertà, intervista a Il Sabato. Violenza e secolarizzazione della gnosi, in Violenza. Una ricerca per comprendere.*

**\*1981**

*Guardando la resistenza a mente riposata, Il Sabato.*  
*La secolarizzazione è una scelta suicida, Il Tempo.*  
*La secolarizzazione in Croce e Gentile, Il Tempo.*  
*Valori cristiani nell'azione politica, Studi cattolici.*  
*L'affermazione dell'autonomia delle nazioni nel rispetto delle varie tradizioni,*  
*in La cultura e la nazione, Fondazione Volpe, Roma.*  
*Le matrici storico-politiche dell'ateismo, in Ateismo, natura e cause.*  
*L'idea di modernità, in Modernità, storia e valore di un'idea, contributo a XXXVI Convegno del Centro studi Filosofici di Gallarate.*  
*Moderni, borghesi, un po' ipocriti, Il Sabato.*  
*In nome della laicità dovremo accettare anche l'eutanasia degli anziani, Prospettive nel mondo.*  
*Ben venga la svolta laica se costringe la DC a pensare, Il Sabato.*  
*Basterebbe accorgersi di una grande forza ideale, intervista a Il Sabato.*

**\*1982**

*Le origini storiche dell'ateismo, in Caduta e ripresa della religiosità in Europa, Atti convegno, Bolzano.*  
*L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea, Guida, Napoli*  
*Fede e filosofia secondo Gilson, in S. Tommaso nella storia del pensiero, Atti dell'VIII Congresso Tomistico internazionale, Roma.*  
*Lo scacco dell'hegelismo, Spirali.*  
*La novità culturale di questo Pontificato, Studi cattolici.*  
*Golpe in Polonia, anestesia qui da noi, Il Sabato.*  
*L'Italia è spaccata in due maggioranze, tocca alla DC tentare di ricucirla, Il Sabato.*  
*I fiori all'occhiello pungono, Il Sabato.*  
*Uno che non credeva in nulla ha messo in crisi la fede atea, Il Sabato.*  
*I conti con Benedetto Croce, in Mondo operaio.*  
*Quando Croce riconosceva i valori cristiani, in Prospettive nel mondo.*

\*1983

*La radice filosofiche dell'ateismo contemporaneo*, Il nuovo Areopago.  
*La politica e il marxismo*, Studi cattolici.  
*Nazismo, replica tedesca a Stalin*, 30 Giorni.  
*Ecco come Stalin spinse Hitler sul trono*, Il Sabato.  
*Note sulla secolarizzazione e il pensiero religioso*, Il Nuovo Areopago.  
*La sconfitta del modernismo*, Il Tempo.  
*Questa DC soffre di amnesia*, Il Sabato.  
*I nuovi e vecchi zar al capolinea dell'ateismo*, Il Sabato.  
*Si ricomincia dai cattolici (intervista)*, Il Sabato.  
*L'ideologia di Hitler*, Il Tempo.  
*Cosa resta di Marx cent'anni dopo*, Il Tempo.  
*Perché quest'Italia non mi piace*, in A.V, *Quale democrazia può risolvere la crisi delle istituzioni italiane*, Roma.

\*1984

*Voci di dentro la vita*, intervista a Il Sabato.  
*L'unità del pensiero di J. Maritain*, Europa.  
*Storia di un pensatore solitario*, intervista a 30 Giorni.  
*La verità e la paura*, Storia e Politica.

\*1985

*Religione civile e secolarizzazione*, Il Tempo.  
*Juvalta e Mazzantini*, in *La filosofia di Carlo Mazzantini*.  
*Una sentinella contro la storia*, Il Tempo.  
*La parola d'ordine? Usciamone*, Il Sabato.  
*Intensità d'una grande illusione*, Il Sabato.  
*Risposte alla Scristianizzazione*, Il Sabato.  
*La vecchia DC sorpassata anche dentro*, intervista a Il Sabato.  
*Le magnifiche sorti? Tutta roba da buttare*, Il Sabato.

\*1986

*L'alternativa di Pareyson*, Il Tempo.  
*Io vedo la morale*, Il Sabato.  
*L'autorità come valore costitutivo del mondo moderno*, Studi cattolici.  
*Questi poveri cattolici minacciati dal suicidio*, intervista a Il Sabato.  
*Cristianità o precipizio*, Il Sabato.  
*J.Maritain*, 30 Giorni.  
*Come vive e come muore l'ateismo*, intervista a Il Sabato.  
*L'apertura e l'obbedienza*, in *Testimoni del Dio della pace*, Il Sabato.  
*L'ora d'una nuova laicità*, Il Sabato.  
*Chi non si ferma al disincanto*, Il Sabato.

\*1987

*Cattolicesimo e spirito liberale*, Libro aperto.  
*Maritain messo in congedo*, Il Tempo.  
*I pericoli di un aggiornamento a rovescio*, Il Tempo.  
*Ascoltiamo quell'uomo*, Il Sabato.  
*Partito senza ideologia*, Il Sabato.  
*Perché non c'è diversità nella violenza di Stalin e di Hitler*, Il Sabato.  
*Filo rosso da Mosca a Berlino*, Il Sabato.  
*Il nuovo asse. Profezia sul dopo voto*, intervista a Il Sabato.  
*Come Eugenio brandisce falce e scudo*, Il Sabato.  
*Sconfitta la Dc laicizzata*, Il Sabato.  
*La verità sacrificata sull'altare dell'edonismo*, Il Tempo.  
*Il Nazi contagio*, Il Sabato.  
*Quei legami tra religione e laicismo*, Il Tempo.  
*Morale cattocomunista*, Il Sabato.  
*Soffocare tra le verità impazzite*, Il Sabato.  
*I padroni del futuro elargiscono valori*, Il Sabato.  
*Perde Gobetti con tutti i suoi figli*, Il Sabato.  
*Lo stato di porno-assedio*, Il Sabato.  
*Ratzinger. La politica cristiana*, Il Sabato.

\*1988

*La metafisica latente nella realtà politica contemporanea*, in A.V., *Cultura del fare e dell'essere*, L'Aquila.  
Relazione al V Convegno Internazionale di Studi, Fondazione Comunità, Pescara.  
*Nihilismo e nuova cristianità*, in A.V., *Umanesimo integrale e nuova cristologia*, Ed. Massimo.  
*È tutto vero*, Il Sabato.  
*Il padrone del mondo*, 30 Giorni.  
*Così nacque il Regime postfascista*, Il Sabato.  
*Dal dibattito sull'antifascismo alla malattia morale*, Il Tempo.  
*1968. I figli del potere*, Il Sabato.  
*Una colomba, non un santo*, Il Sabato.  
*Togliatti, un perfetto gramsciano*, Il Sabato.  
*Omologati, più che declinati*, Il Sabato.  
*Simone, la negativa*, Il Sabato.  
*Tramonto del pensiero rosso*, Il Sabato.  
*Chi sono i veri nemici di CL e del garofano*, Corriere della sera.  
*Simone Weil, l'itinerario di una mente in cerca di Dio*, Il Tempo.  
*Quell'antifascismo non più attuale*, Il Tempo.  
*Rivoluzione o Provvidenza*, Il Sabato.  
*Storia del cattolico borghese*, Il Sabato.  
*Abbasso Mazzini*, Il Sabato.

*Ancora su Mazzini*, Il Sabato.  
*Autogol togliattiano*, Il Sabato.  
*Così lontani da Kant*, Il Sabato.  
*La superideologia*, Il Sabato.

\*1989

*Torino anni trenta, in Recezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia.  
*Il fascismo: spiegarlo non è assolverlo*, Il Tempo.  
*Il male del secolo va oltre l'esperienza fascista*, Il Tempo.  
*Il pensiero laico lo seppellì cambiando segno*, Il Sabato.  
*Benedetta laicità*, Il Sabato.  
*Davvero CL si è guastata nel crescere?*, Il Tempo.  
*Specchio delle sue brame*, Il Sabato  
*E il CLN si fa alternativa*, Il Sabato.  
*Stregati da Gorbacev*, Il Sabato.  
*La più grande vergogna del secolo*, Il Sabato.  
*I lumi sull'Italia*, Il Sabato.  
*All'ombra di Palmiro*, Il Sabato.  
*La strategia di Gorby*, Il Sabato.  
*Non smettere mai di provocare*, Il Sabato.  
*Repubblica del Kulturkampf*, Il Sabato.  
*Spirito religioso e neocapitalismo*, Il Tempo.  
*La tentazione neoborghese del nuovo corso*, Il Sabato.  
*L'impero è sacro*, Il Sabato.  
*Postilla aggiuntiva sull'interpretazione della Monarchia dantesca. L'imperium come remedium peccati, secondo F. Ercole e B. Nardi*, (inedito), 30 Giorni.  
*Secolarizzazione e crisi della modernità*, Napoli.  
*La contraddizione della filosofia della rivoluzione. Rosmini e la cultura della Riv. Francese*, in XXIII Corso "Cattedra Rosmini", Stresa.

\*1990

(postumi e inediti)  
Prefazione a *Processo all'Occidente* di Veneziani, Sugar/Co, Milano.  
*Le due facce del laicismo progressista*, Il Tempo.  
*L'inevitabile decomposizione del marxismo*, 30 Giorni.  
*Risposta all'Osservatore Romano*, (inedito), Il Sabato.  
*L'autorità come valore costitutivo del mondo umano in Capograssi* in *Due convegni su Giuseppe Capograssi*, Atti, Giuffrè-Milano.  
*Io (Bobbio) e ADN*, Nuovo Areopago.  
Epistolario Del Noce-Bobbio sull'antifascismo (1988-89), Nuovo Areopago.  
*Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea. Gentile e il fascismo*, Il Mulino.  
*Una fuga senza fine*, Il Sabato.  
*Il 'positivismo' di U. Spirito e il 'soggetto come male'*, in *Il pensiero di U. Spirito*, Istituto

Enciclopedia italiana, Roma.

*Il borghese, il servo, il signore*, Il Regno.

*Il Comunismo occidentale utopia della Nuova Europa*, Prospettive nel mondo.

\*1991

(inediti)

*Pensieri di un uomo libero*, Il Sabato.

\*1992

(inediti)

*Postilla aggiuntiva sull'interpretazione della Monarchia dantesca*, 30 Giorni.

Nel 1957 scrisse per l'Enciclopedia Filosofica-Sansoni, 26 voci, al cui riguardo è bene tener presente quanto lo stesso Del Noce affermò: 'monografie estremamente contratte. In cui lo stesso sforzo di mantenersi in un numero contato di parole agevola il controllo delle possibili contraddizioni': 'René Descartes', 'Cartesianesimo', 'Marin Marsenne', 'Caretus', 'Pierre Cally', 'Pierre Gassendi', 'François Bernier', 'Jean Duvergier de Hauranne', 'Antoine Arnauld', 'Blaise Pascal', 'Luis De La Forge', 'Géraud De Cordemoy', 'Arnold Geulincx', 'Jean-Jacques Dortous de Mairan', 'Jacques-André Emery', 'Cousin', 'Henri Gouhier', 'Charles Renouvier', 'Charles Secrétan', 'Julien Benda', 'Raymond Aron', 'Carlo Mazzantini', 'Enrico Castelli', 'Occasionalismo', 'Occasione', 'Ontologismo'. -

Nel 1953 per la Enciclopedia Cattolica-Sansoni, redasse la voce: 'Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon'.

Nel 1971 per l'Enciclopedia Dantesca, la voce: 'E. Gilson'.

Nel 1975 per l'Enciclopedia del Novecento, la voce: 'Autorità'.



Roberto Castenetto

## LE ORIGINI MEDIEVALI DEGLI OSPEDALI DELLA DESTRA TAGLIAMENTO

Narrano le cronache che a Spilimbergo «nel 1324 morì un certo tale, confortato dai Battuti, sotto il portico d'una casa, e perciò i Battuti esposero ai Signori esser vergogna che ciò accadesse nella terra, e tosto li 26 giugno di quell'anno diessi principio ad una casa d'ospizio»<sup>1</sup>. L'episodio, nella sua semplicità cronachistica, fa capire molto bene la dinamica che poteva originare un ospedale nel Friuli del XIV secolo: da una parte c'è un bisogno, quello dei tanti «*pauperes per stratam*» di cui parlano le cronache, ovvero di coloro che, sempre più numerosi soprattutto nella seconda metà del Trecento, vivevano in condizioni di indigenza; dall'altra vi è la sensibilità cristianamente educata degli affiliati alla confraternita dei Battuti, senz'altro la più diffusa a quel tempo in Friuli, i quali non rimangono indifferenti al bisogno<sup>2</sup>. Ma la storia degli ospedali friulani è ancora tutta da scrivere. Non esistono infatti studi approfonditi

---

<sup>1</sup> F.C. CARRERI, *Spilimbergica*, Udine, 1900, 136.

<sup>2</sup> Della vasta bibliografia sulle confraternite si ricordano solo alcuni importanti contributi di sintesi: innanzitutto è d'obbligo la lettura di G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, in collaborazione con G.P. PACINI, Roma, 1977; un'agile introduzione all'importante fenomeno è quella di G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali: un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia, 1978, mentre delle brevi ma fondamentali rassegne sui problemi più dibattuti in sede storiografica si trovano in R. RUSCONI, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *La Chiesa e il potere politico*, Storia d'Italia, Annali IX, Torino, 1986, 469-506; D. ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, Società e storia, 1987, 81-137; L. BERTOLDI LENOCI, *L'istituzione confraternale. Aspetti e problemi*, Fasano di Brindisi, 1996; L. PAMATO, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Verona, 1998, 9-51. Molto utile è poi il lavoro di C.F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano, 1992. Sui battuti o disciplinati vedi *Il Movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Perugia, 1962; per quanto riguarda il Friuli si veda P. CAMMAROSANO, F. DE VITT, D. DEGRASSI, *Storia della società friulana. Il Medioevo*, Udine, 1988 e *Storia della solidarietà in Friuli*, Milano,

sulle istituzioni ospedaliere locali, salvo alcune eccezioni<sup>3</sup>; e la situazione è particolarmente evidente nel Friuli Occidentale.

L'ospedale, sostanzialmente sconosciuto all'antichità, a parte il caso dei valetudinaria, ovvero degli ospedali militari romani del Tardo Impero, è una realtà nata dalle prime comunità cristiane, come luogo di accoglienza dei fratelli che si trovavano in viaggio o in uno stato di necessità, ma anche come forma di assistenza specializzata per orfani, ammalati e anziani, soprattutto nelle aree orientali dell'Impero romano<sup>4</sup>. Nella diocesi di Concordia non è possibile stabilire se siano esistite strutture di tale tipo durante i primi secoli del cristianesimo. I primi luoghi di ricovero attualmente documentati risalgono all'alto-medioevo e sono costituiti dai conventi benedettini. Tale rete di accoglienza, probabilmente affiancata anche dalle chiese pievane, che potevano avere dei locali destinati all'ospitalità, fu sufficiente sino al tempo delle crociate, quando aumentò il flusso di persone e merci dal Centro Europa verso i porti mediterranei e viceversa. Agli ospizi benedettini si aggiunsero allora quelli degli ordini cavallereschi (Templari e Giovanniti), documentati, nel caso della Destra Tagliamento, a San Quirino (Mason)<sup>5</sup>, Prata e

---

1987; per il Friuli occidentale E. DEGANI, *Le nostre fraterne dei Battuti*, Portogruaro, 1906, G.P. PACINI, *Confraternite e pietà dei laici nella Diocesi di Concordia*, in *Società e cultura del Cinquecento nel Friuli occidentale*, a cura di A. DEL COL, Pordenone, 1984, 183-199, e P. GOIP.C. BEGOTTI, *Un capitolo della storia religiosa: le Confraternite*, in *Azzano Decimo*, 2 voll., Azzano Decimo, 1986, I, 93-150.

<sup>3</sup> La base di partenza per ogni studio è indubbiamente P.C. CARRACCI, *Antichi ospedali del Friuli*, Udine, 1968, cui si deve aggiungere il saggio di M.G. BALTAN, *Ospizi e xenodochi lungo le vie percorse da pellegrini, da romei e da crociati*, in *Storia della solidarietà in Friuli*, Milano, 1987, 38-72. Sempre in riferimento alla pratica dei pellegrinaggi, ma in ambito soprattutto veneto, risulta fondamentale lo studio di S. BORTOLAMI, «Locus magne misericordie». *Pellegrinaggi e ospitalità nel Veneto medioevale*, in *I percorsi della fede e l'esperienza della carità nel Veneto medioevale*, a cura di A. RIGON, Monselice, 2002, 81-131. Per quanto riguarda Udine, che risulta essere la realtà più studiata, vedi *Ospitalità sanitaria in Udine. Dalle origini all'ospedale della città (secoli XIV-XVIII)*, a cura di L. MORASSI, Udine, 1989. Infine, per quanto riguarda il Nord Italia, vedi la rassegna di studi *Ospedali e città. L'Italia del Centro Nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A. J. GRIECO e L. SANDRI, Firenze, 1997.

<sup>4</sup> Per una breve storia della sanità vedi *Il bene e il bello. I luoghi della cura*, a cura di G. COSMACINI, Firenze, 2001.

<sup>5</sup> P.C. BEGOTTI, *Templari e Giovanniti in Friuli. La Mason di San Quirino*, Pordenone, 1991.



VIE DI COMUNICAZIONE  
SCALI FLUVIALI E OSPEDALI  
DELLA DESTRA TAGLIAMENTO

- Benedettini
- ⊕ Templari
- Giovanniti
- Battuti
- ▲ Altri

Sacile, nonché quelli di Sant'Antonio Abate<sup>6</sup>. Tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo sorse poi una fittissima rete di piccoli ospizi gestiti da confraternite dei Battuti o Disciplinati, alcuni dei quali diventarono, a partire da Quattrocento, dei veri e propri ospedali in senso moderno, ovvero dei luoghi destinati principalmente agli ammalati, come nei casi di Spilimbergo, Maniago, Sacile, Pordenone, San Vito al Tagliamento e Portogruaro.

Si è già detto del motivo per cui sorse l'ospedale dei Battuti di Spilimbergo, cui fu annessa nel 1326 una chiesa dedicata a San Pantaleone. Nel 1342 subentrarono nella struttura i Frati Eremitani di Sant'Agostino e i Battuti costruirono un'altra Chiesa, con annesso ospizio, dedicata a San Giovanni Battista<sup>7</sup>, nella quale è possibile ancor oggi ammirare, nonostante la radicale



Spilimbergo, Chiesa di San Giovanni Battista ed Ospedale in una stampa dell'Ottocento.

ristrutturazione del secolo XVIII, una crocifissione del XV secolo particolarmente espressiva, secondo la tipica spiritualità dei Battuti tesa all'immedesimazione con il sacrificio di Cristo.

Anche l'ospedale di Maniago dovrebbe risalire al Trecento, dato che nel 1411, il Vescovo di Concordia autorizzò la locale confraternita dei Battuti ad erigere l'oratorio dell'Immacolata Concezione presso un ospedale preesistente, nell'angolo Nord-Ovest dell'attuale Piazza Italia<sup>8</sup>. Un piccolo ospizio sorse nel Trecento pure a Montereale, nella frazione di Grizzo, come ricovero per coloro che, percorrendo la via pedemontana, guadavano il fiume Cellina. Nel *Liber censualis* della Diocesi di

<sup>6</sup> Uno di pochi studi sulle confraternite friulane di Sant'Antonio Abate è quello di R. TOSORATTI, *Sanità nel Sandinese: una storia, una cultura*, San Daniele del Friuli, 1994.

<sup>7</sup> Alcune note sono contenute nel libretto *La Chiesa di S. Giovanni e la Confraternita dei Battuti di Spilimbergo*, Pordenone, 1961.

<sup>8</sup> G. CHIARADIA, *Tre generazioni per un ospedale. 1911-1974*, Maniago, 1975, 13-23.

Concordia, fatto compilare a metà del Trecento dal vescovo Guido de Guisis, si legge infatti che «*ecclesia et hospitale et fradalia ville Montis Regalis debent omni anno in festo beati Stephani de Augusto duas libras pipervis episcopatuui Concordiensi pro honorancia*»<sup>9</sup>.

Un altro piccolo ospedale si trovava a Porcia, nel pian terreno di una casa ubicata probabilmente presso la chiesa di Santa Maria. Sembra che potesse ospitare da quattro a dodici persone, assistite, fino al XIX secolo, da un priore e da una fantesca: il medico era chiamato solo in caso di necessità. Era governato dal gastaldo della locale confraternita dei Battuti, il quale era obbli-



Grizzo, Chiesa di Santa Maria, detta La Fradese.

gato, come recita lo stituto del 1589, «*con le entrate di essa confraternita, tener fornito l'hospitale di leti, lenzuoli, coperte et di tutte le cose necessarie a beneficio dei poveri et pellegrini*».<sup>10</sup> Il primo lascito testamentario che lo riguarda risale al 1472, quando il pellicciaio Daniele Urbani, alla presenza del cappellano della confraternita, Giovanni Antonio, figlio di ser Odorico Cavertinis, e di vari latrì artigiani, lasciò venticinque lire di soldi per le necessità degli ammalati. Significativo poi quello di donna Lucia, la quale nel 1525 donò un letto con due lenzuola nuove e due *entimelis*, ovvero due tralicci per guanciaie, nonché due staia di frumento e una brocca di vino ogni anno.<sup>11</sup> L'ospedale presumibilmente sorse verso

<sup>9</sup> A. SCOTTÀ, *La diocesi di Concordia e le temporalità vescovili*, Portogruaro, 1999, 261; sulla confraternita di Grizzo vedi anche R. CASTENETTO, *La pieve, la parrocchia e la confraternita. Note storiche sulla Fradese di Grizzo*, in *La "Fradese" di Grizzo. La chiesa e la confraternita*, a cura di P. GOI, Pordenone, 2001, 9-72. <sup>10</sup> G. DE PELLEGRINI, *Cenni storici sul castello di Porcia*, (1932) a cura di S. BIGATTON, 1990, 73-74.

<sup>10</sup> G. DE PELLEGRINI, *Cenni storici sul castello di Porcia*, (1932) a cura di S. BIGATTON, 1990, 73-74.

<sup>11</sup> Vedi in questo stesso fascicolo R. CASTENETTO, *La confraternita dei Battuti di Porcia*.



gli inizi del Trecento, quando il borgo di Porcia si sviluppò ai piedi dell'area castellana, in seguito all'arrivo di numerose persone provenienti dal Veneto Orientale e dal resto della Destra Tagliamento, evidentemente attratte dalle prospettive di lavoro offerte dal territorio puliliese.<sup>12</sup>

Le origini dell'ospedale di Pordenone sono invece incerte, ma molto probabilmente legate al *Portus Naonis*, importante scalo delle vie di comunicazione tra Venezia e Centro Europa, in età medievale e moderna. Il primo documento che lo riguarda risale al 1319, quando alcuni Vescovi, da Avignone, concessero un'indulgenza a coloro visitassero l'ospedale e la sua cappella nelle feste della Vergine<sup>13</sup>; ma non è escluso che esso esistesse già verso la metà del XIII secolo, forse legato all'antica chiesa di Sant'Antonio Abate, un tempo esistente presso il duomo di San Marco.

L'ospedale, gestito dalla confraternita dei Battuti e dal Comune di Pordenone, fu oggetto nel corso dei secoli, di numerosi lasciti testamentari e donazioni, purtroppo solo in parte documentabili per la scomparsa del prezioso codice quattrocentesco in cui un congruo numero di essi era registrato; particolarmente significativi comunque alcuni lasciti relativi alla fine del XIV secolo, quando evidentemente ci fu uno sforzo per dotare la struttura di nuovi posti letto: nel 1382, ad esempio, Zanutto di Castelluto, figlio di Giovanni Artico di Pordenone, dona «*unum suum lectum de fustaneo, cum uno pulvinare et una cultra et uno pare linteaminum*»<sup>14</sup>; nel 1396, una donna di nome Maria lascia «*hospitali ecclesie Sancte Marie de Portumnaonis pro pauperibus Christi entrantibus et stantibus seu venientibus in dictum hospitalis unum lectum de tele, unum plumatum de pignolato, unum par linteaminum non novorum et cultram unam*», oltre a dieci ducati d'oro<sup>15</sup>; nello stesso anno i Ricchieri donano ben cento ducati per la costruzione di una nuova camera<sup>16</sup>, mentre nel 1399, un'altra donna, Agnese, dona «*unum lectum de plumis, unum pulvinar et duo linteamina*»<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> *Diplomatarium portusnaonense*, Pordenone 1984, pp. 34-36; sull'ospedale di Pordenone vedi le poche ma preziose informazioni contenute in A. BENEDETTI, *Storia di Pordenone*, Pordenone, 1964 e *L'assistenza ospedaliera a Pordenone dall'ospizio-ospedale, al moderno presidio nell'USL*, Pordenone, 1981.

<sup>14</sup> Archivio di Stato di Pordenone, Fondo Montereale-Mantica, n. 49.

<sup>15</sup> *Ibidem*, n. 69.

<sup>16</sup> *L'assistenza ospedaliera*, 29.

<sup>17</sup> Archivio di Stato di Pordenone, Fondo Montereale-Mantica, n. 70.



Ospedale di San Vito al Tagliamento: Catastico del XVIII secolo (Fondazione Falcon-Vial)

Si trattava comunque di una piccola struttura, di una quindicina di posti letto, poi raddoppiati nel corso del XVI secolo, quando la rendita annuale era di circa 600 ducati, spesi per innumerevoli necessità, come risulta dal seguente elenco: «*tener ed allevar bastardi e metterli a mestier, dar soccorso a putte per maritarsi, distribuir panni grigi a poveri per vestirsi, dar sovvenzioni in danaro e biave ai poveri, pagar salari ai camerari e altri provvisionati, ai medici e chirurghi per li poveri, provveder letti, lenzuoli, capezzali e schiavine per l'ospitale*». <sup>18</sup>

Fino alla metà del XVIII secolo poveri e degenti di entrambi i sessi erano alloggiati in un unico stanzone, ubicato di fronte all'attuale chiesa del Cristo, la quale fungeva da chiesa dell'ospedale e che trasmise il titolo, Beata Vergine Maria degli Angeli, all'odierna Azienda Ospedaliera di Pordenone.

Per comprendere meglio le motivazioni ideali che muovevano i membri della confraternita dei Battuti di Pordenone, nella loro opera assistenziale, è importante considerare l'esortazione rivolta loro dal cappellano del sodalizio Pietro Edo (1427-1504). In essa il sacerdote umanista sottolinea come ogni confratello avesse deciso di entrare nella fradesa, come allora si diceva, «*specialmente avendo rispetto a la eccellente auctoritate et singular potentia de quella triumphante donna et gloriosa vergene Maria ... a la quale voluntariamente ve havedi obligadi dover sempre servire*». Perché tale impegno diventi reale, continua Pietro Edo, è necessario che «*ciascun de nui receva et nel suo chore depença le singulare insegne de questa nostra magnifica et eccellente capitania et sacratissima regina del cielo et de la terra, le qual insegne foreno et sono due principali, cioè humilitade et oboedentia*». Ma anche l'umiltà e l'obbedienza non sarebbero possibili senza il precetto dell'amore fraterno: «*et sopra tutto amarvi l'un l'altro, perché dove non è charitade non po esser vera humilitade et oboedentia, sença la qual virtude non è possibile che alguna fraternitade possa esser perfetta, over durare longamente*». <sup>19</sup>

E vale la pena infine notare che l'invito ad imitare la Vergine Maria nella sua umile obbedienza e nella sua sollecita premura verso chi è nel bisogno non era rivolto a dei religiosi, bensì a dei laici, molti dei

---

<sup>18</sup> *L'assistenza ospedaliera*, 30.

<sup>19</sup> Biblioteca Comunale di Pordenone, *Codice dei Battuti*.

quali abili mercanti ed artigiani, che così si assumevano la responsabilità della propria e altrui santificazione, come si erano assunta quella della propria attività economica o della propria famiglia.

Non sappiamo quando sorse l'ospedale a Sacile<sup>20</sup>, mentre sono di origine trecentesca gli ospedali dei Battuti di Portogruaro e San Vito al Tagliamento, risalendo alla terza decade del secolo il primo e probabilmente al 1360 l'ultimo, quando è documentato per la prima volta un «*hospitalium Beatae Mariae Virginis Battutorum*». <sup>21</sup> Costituito da un unico stanzone alto sei metri, che fungeva sia da luogo di ricovero sia da cappella, fu poi ampliato per far fronte alle aumentate esigenze di cura e ospitalità: dapprima fu costruito un secondo piano, in seguito un'ulteriore sopraelevazione, affiancata dalla nuova chiesa, ampliata molto probabilmente nel 1493. <sup>22</sup> Quest'ultima, affrescata da Pomponio Amalteo, nella prima metà del Cinquecento, venne visitata nel 1584 dal Vescovo di Parenzo Cesare De Nores, il quale constatò che gli otto letti presenti nell'ospedale erano «*satis instructa*», ovvero abbastanza forniti, ma ordinò che gli uomini fossero separati dalle donne. Tuttavia la situazione di promiscuità, tipica delle prime forme di ospedale, continuò anche negli anni successivi, dato che il Vescovo di Concordia Sanudo I, nel 1599, ribadì l'invito a evitare che le donne fossero ricoverate assieme agli uomini e a tal fine ordinò che per loro si utilizzasse il «*solaro di sopra*», dove normalmente si riuniva la confraternita. <sup>23</sup> Agli inizi del Settecento si decise di trasferire l'ospedale in altra sede e in una descrizione del 1760 si trova ormai scritto che annesso alla chiesa di Santa Maria «*evvi un ospedale fondato colle oblazioni de' confratelli per ricevere e ricoverare*

---

<sup>20</sup> Fu certamente ricostruito nel 1462, come risulta da una lapide recentemente riscoperta; vedi Il Gazzettino, 27 gennaio 2006.

<sup>21</sup> Per quanto riguarda l'ospedale dei Battuti di Portogruaro vedi E. DEGANI, *Le nostre fraterne dei Battuti*, Portogruaro, 1906 e G. LEONARDI, *Profilo storico dell'ospedale di Portogruaro sulla scorta dei documenti esistenti dall'epoca della sua fondazione nell'anno 1203*, Portogruaro, 1960; Per San Vito al Tagliamento vedi G. TASCA, *Storia dell'ospedale di S. Maria dei Battuti di S. Vito al Tagliamento*, in *San Vit al Tilimint*, Udine, 1973, 45-54; F. METZ, *L'ospedale di S. Maria dei Battuti dalle origini fino al XX secolo*, Pordenone, 1993; A. MONTICO, *L'antico ospedale di Santa Maria dei Battuti a San Vito al Tagliamento alla luce di nuove testimonianze storiche-documentarie*, in "Ce fastu?", LXXIX (2003) 1, 51-65.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

*li pellegrini che di passaggio ritrovansi di andata o di ritorno si da Roma come dagli altri santuari».*<sup>24</sup>

Si è voluto con queste brevi note offrire solo un rapido profilo dei principali ospedali della Destra Tagliamento, colti nella loro origine tra medioevo ed età moderna, una testimonianza capillare di solidarietà che ci viene dal passato, forse utile anche per comprendere e orientare un presente che si trova sempre più a fare i conti con le sfide della carità.

<sup>24</sup> F. METZ, 138.

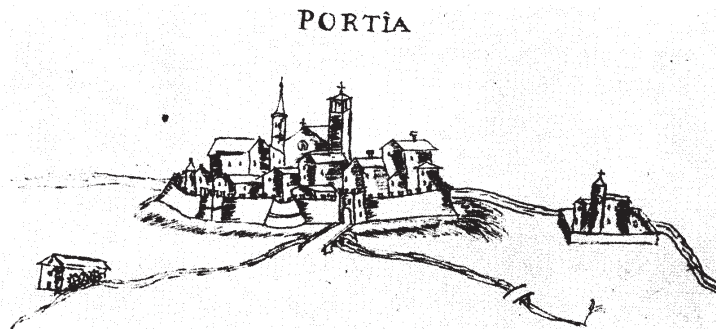
Roberto Castenetto

## LA CONFRATERNITA DEI BATTUTI DI PORCIA

### Premessa

«Porzia castello murato e contado di là del Tagliamento verso ponente, distante da Udine miglia 26, ha un campanile fatto sul modello di quello di San Marco in Venezia, sopra il quale si può ascendere a cavallo... Questo castello è grosso benissimo, accasato e con acque assai: vi sono belli palazzi de' conti e due bellissime torri, una delle quali si dice essere antica più di 1600 anni: nel qual luogo di Porzia, nell'anno 1548, si trovavano uomini da fatti 425, inutili 916»<sup>1</sup>.

La descrizione del conte Girolamo di Porcia coglie molto bene i tratti del paesaggio purliliese del Cinquecento: l'antico maniero, il borgo, le acque del rio Buion<sup>2</sup>. Elementi questi riconoscibili anche in un disegno del XVII secolo e almeno in parte conservatisi sino ad oggi.



Udine, Biblioteca comunale, Ms. Joppi 208, Veduta di Porcia, sec. XVII.

<sup>1</sup> GIROLAMO DI PORCIA, *Descrizione della Patria del Friuli*, Udine, 1897, 37.

<sup>2</sup> La toponimia puliliese non è stata ancora indagata in modo sistematico: *Porcia* dovrebbe derivare da *porcilia*, 'porcili', toponimo nobilitato poi in *purum lilium*, 'puro giglio'; nei documenti del Cinquecento si trovano le forme *Purzia*, *Purlilias*, *Purliliis*. *Buion* dovrebbe invece derivare da *buca*.

Uno dei fattori che hanno contribuito alla nascita del centro abitato, e in particolare del borgo principale sviluppatosi lungo l'attuale via Roma, sono state indubbiamente la confraternita dei Battuti e la chiesa di Santa Maria, per secoli elemento di



Veduta dell'area castellana di Porcia e del borgo.

coaglio della popolazione, nonché di crescita religiosa e culturale.

Sappiamo che nella seconda metà del Trecento esisteva già la chiesa di Santa Maria, la quale nel 1369, assieme a quella di San Giorgio, affittò un maso ubicato a Cavolano di Sacile.<sup>3</sup> Ma è proprio nel corso del Trecento che il borgo conosce un notevole sviluppo, in seguito all'arrivo di persone provenienti dai paesi vicini, attratti dalle nuove possibilità offerte dal centro in espansione, che manterrà la sua capacità di attrazione anche nei secoli successivi<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Non sappiamo quando fu costruita la chiesa di San Giorgio, che comunque ebbe l'autonomia dalla antica pieve di Palse nel XV secolo. Oltre a San Giorgio esistevano da tempo nel territorio purliese la chiesa di San Michele Arcangelo, eretta fuori delle mura, presso la quale nel 1225 fu costruito un ospizio. Presumibilmente agli inizi del XIV secolo sorsero, nella piazza principale del borgo, sottostante al castello, la chiesa di Santa Maria e il suo ospizio, legati alla confraternita dei Battuti. Successive sono invece le chiesette San Cristoforo (1400), Santa Maria Maddalena (1430) e San Rocco (1511).

<sup>4</sup> In una nota del 1629, riportata da A. DE PELLEGRINI, *Cenni storici sul castello di Porcia*, a cura di S. BIGATTON, Pordenone, 1990, 27-29, si legge: «Li popolari di Portia per la massim parte, anzi quasi tutti, sono forestieri, venuti da diversi luochi e prima: li Bernardi e quelli dal Ponte furon da Davian; li Varischi, quelli dell'Oro e quelli d'Albin, co li Berlingoni, furono bergamaschi; li Vicinelli furono fiorentini et il primo di loro era famio da stalla del quondam signor conte Giacomo; li Flora furono de Cargna; quelli d'Albin furono da Oderzo; li Valentini furono contadini da Roveredo; li Brunetta furono da Pordenon; li Mascarini dai quali sono discesi i Pigorini, i Boscena et Boranga furono della contrada Davian; quelli dell'Augustin furono forestieri; Zambatta Saradurar colli eredi d'Andrea Saradurar furono da San Vido; Claudio depentor et Anzolo de Fabio furono romani; li Rossi forestieri; Orazio da Coneian; Anzolo Galupetto forestiero; Lorenzo Della

La chiesa, dedicata all'Annunciazione, fu poi restaurata nel 1555, come testimonia l'iscrizione, posta alla base del campanile, in cui si dice che il cameraro Giulio Romano aveva diretto i lavori di rifacimento<sup>5</sup>.

Iscrizione situata alla base del campanile di Santa Maria, nel vano ora adibito a sacrestia.



Tor e Nicolò Da Stalla furono de Fanna; Iseppo Zucho da Civald; il Fraro da Zolt bellunese; il Bolzanello da Polcenigo; Lodovico Albertis mantovan; il Speciar de Chiozza; il Beretar e il Semencar veronesi; Steffin Dell'acqua da Ceneda; i Podenari da Giais; li Celotti da Darba; Toni Martino forestier; Paulo Cologna da Cologna; Zanut Campanar e suo fratello da Ragogna; Zulian Galupetto forestier; Paul de Greguol da Gemona; Tomaso Marzar da San Daniel; Toni Cimador da Collalto; li Fiorentini da Fiorenza; Paolo Varula, il Scorzaro et ministro dei Savi da San Daniel; Toni Barbier da Serraval; Vincenzo Nane da Zara; Marco Cecilian da Porto; Franceschin Tambos et il Zazara Tessaro da Cargna; li eredi di Michiel Zanella Visentini da Marostega; Zeusi Marangon et Nicolò suo fratello visentini; Zaniacomo Paris brescian; Orlando savel campanaro da Gemona, Rubeo forestier; Marco Candolin dalla Meduna; li eredi di Zangiaco de Zanchis da Triviso; Paulo de Gasperin todesco; Privan et suo fratello da Aquileia; Serion di Fabrizio di cadore; Cesare Gamba da Ceneda; Zampiero dei Vecchi bergamesco; li Solvati forestieri; Zamaria De Lunardis da Gruar; Iacomo Grego cipriotto; il Salmistrar da Urbino»

<sup>5</sup> Che la chiesa fosse dedicata all'Annunciazione si deduce dalle seguenti note del visitatore apostolico Cesare De Nores, del 1584, che riportiamo nella trascrizione di Giovanni Puiatti: «Quella pessima usanza che dietro suggerimento del nemico del genere umano si introdusse nella sacra celebrazione della Annunciazione della Beata Vergine Maria, nel qual giorno si suole avere per motivo di devozione un gran concorso di fedeli nella chiesa di Santa Maria di questo castello, cioè danze e mercati presso la stessa chiesa è da togliersi immediatamente; ora si deve fare in modo che nel giorno in cui la pia madre Chiesa chiama tutti i fedeli figli suoi ad onorare piamente e santamente così grande mistero dell'umana redenzione e a celebrare le lodi di Dio e a ricordare gli immensi benefici suoi verso di noi, per cui essa concepì nel seno della gloriosa Vergine soprattutto per la nostra redenzione e si è degnato di assumere la carne, in questo stesso giorno, disprezzate le voci della stessa Chiesa, ossequenti alle suggestioni diaboliche le cose stabilite per la salute di tutti siano rivolte alla rovina delle nostre anime e alla offesa di Dio. Perciò il Reverendissimo Visitatore proibì che si facciano danze o mercato in quel giorno e in caso di disobbedienza sia chiusa la stessa ...»; ringrazio Sergio Bigatton per avermi segnalato la presenza dell'iscrizione alla base del campanile.

## 1. I Battuti a Porcia

Quando sorse la confraternita di Santa Maria di Porcia e chi ne faceva parte? Quali finalità si diede e quale fu la sua fisionomia? Quali rapporti intercorrevano tra la confraternita e la chiesa di Santa Maria? Non è facile rispondere a tali domande, perché la documentazione è tarda e incompleta. Le fonti sino ad ora conosciute sono costituite da due statuti, rispettivamente della fine del Quattrocento e del 1589, con alcune modifiche del 1615, da vari libri contabili, catastici, raccolte di lasciti e contratti dalla fine del XV agli inizi del XIX secolo, conservati nell'Archivio di Stato di Udine e nell'Archivio Storico Diocesano di Concordia-Pordenone<sup>6</sup>.

L'unico studioso che si è occupato dei Battuti purililiesi è stato Antonio De Pellegrini (1864-1932)<sup>7</sup>, nei suoi *Cenni storici sul castello di Porcia*, il quale introducendo il capitolo dedicato alle confraternite afferma in modo categorico che «quando si parla della scuola dei Battuti di Porcia, non devono venire in mente le altre fraterne del genere, nelle quali erano prescritte quotidiane macerazioni o battiture alle carni così da giustificarne il nome. Nei regolamenti della scuola di questo castello la frase: *statuimus carnes nostras verberare et flagellare singulis diebus*, non ricorre mai e si leggono invece altre disposizioni relative alle buone opere ed alla beneficenza che farebbero onore anche oggi a qualunque sodalizio»<sup>8</sup>. Evidentemente il De Pellegrini non conosceva lo statuto quattrocentesco della confraternita, in cui leggiamo, ad esempio, che «*tutti li fradey della sovrascritta fraternitade ... debiano venir alla giesia de Madonna Sancta Maria et far procession per la terra de Purcia battendose cum la disciplina cum pace et humiltà senza alcuna marmurazion, et cum la crosta, et cum cieri impiadi*». È vero comunque che nello statuto riformato del 1589 tale pratica non compare più. Ciò permette di fissare una prima trasformazione subita dal sodalizio alla fine del

---

<sup>6</sup> Lo statuto quattrocentesco è inedito e si trova nel *Libro istrumenti 1491-1668*, conservato nell'Archivio di Stato di Udine (d'ora in poi ASU, *Istrumenti 1*), Congregazioni religiose soppresse, B. 354, cc. 4r, 4v, 5r; gli statuti del 1589 e del 1615 sono stati pubblicati da A. DE PELLEGRINI.

<sup>7</sup> Sullo storico di Porcia vedi il breve profilo biografico tracciato da A. FORNIZ nel Bollettino parrocchiale di San Giorgio di Porcia del dicembre 1970.

<sup>8</sup> A. DE PELLEGRINI, 69.

Cinquecento, comune del resto ad altre associazioni del tempo<sup>9</sup>. Siamo infatti nel periodo in cui la Chiesa interviene sempre più nella vita delle associazioni laicali, avendone capito l'importanza per l'attuazione della Riforma cattolica<sup>10</sup>.

Per comprendere meglio tali mutamenti vale la pena esaminare a fondo i due documenti purliliesi, ponendoli innanzitutto a confronto<sup>11</sup>. Come si può notare la versione riformata introduce numerose innovazioni, e cambia anche lo stile del testo, più immediato nel primo caso, più formale nel secondo, segno di un intervento curiale. Abbiamo già ricordato che nel primo articolo scompare l'obbligo di battersi durante le processioni, mentre si ribadisce l'obbligo per i confratelli di partecipare ad esse, salvo legittimo impedimento, con carità, oltre che «*cum pace et humiltà* ». Ai giorni in cui si deve andare in processione sono aggiunte poi le domeniche comprese tra la festa di San Giorgio e quella di San Giovanni, quasi a ribadire il legame con la chiesa parrocchiale, dedicata come si è detto a San Giorgio.

Secondo il tipico costume dei Battuti i confratelli dovevano esser presenti alla sepoltura dei defunti: «*tutti li fradey de questa fraternita debia andar a compagnar li corpi dey nostri fradey morti alla sepoltura a sepelire secondo chey vano in procession batendose cum la disciplina e cantando questo verso: Verzena Santa Maria receve lo nostro fradello, faciati prego al dolce Iesu Xto che li debbia perdonar*». Dei defunti ci si doveva poi ricordare ogni giorno recitando alcune preghiere: «*Item ordenemo et statuimo che ciascheduno nostro fradello della nostra compagnia ogni dì diga cinque Pater nostri et cinque Ave Maria per l'anima dey compagni della ditta fraternitade e de tutti li fideli morti*». Disposizioni queste che sostanzialmente permangono nello statuto riformato.

Significativa poi è l'introduzione dell'obbligo della confessione e comunione almeno a Pasqua, secondo le indicazioni tridentine, come pure

---

<sup>9</sup> Sui profondi cambiamenti vissuti dalle confraternite agli inizi dell'età moderna vedi C.F. BLACK, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano, 1992.

<sup>10</sup> Ibidem, 22. Un caso interessante della Destra Tagliamento è quello della confraternita di Santa Maria della Fradese di Grizzo, la quale ha due riforme statutarie nel 1576 e nel 1644, in cui è evidente il tentativo di attuazione dei decreti del Concilio di Trento: vedi R. CASTENETTO, *La pieve, la parrocchia e la confraternita*, in *La "Fradese" di Grizzo. Chiesa e confraternita*, a cura di P. GOI, Pordenone, 2001, 9-72.

<sup>11</sup> Vedi Documenti.

l'obbligo di avvertire il cappellano e il gastaldo in caso di mancanza grave da parte di qualcuno, disposizione questa che a noi può sembrare lesiva della libertà personale o addirittura delatoria, ma che va naturalmente inquadrata nella mentalità del tempo, secondo la quale l'attenzione nei riguardi del prossimo andava dall'aiuto materiale, alla preghiera, alla correzione fraterna, la quale naturalmente poteva anche assumere in certi casi forme severe, come l'estromissione dalla confraternita e, in casi ancora più gravi, l'intervento dell'autorità ecclesiastica o civile; in tal modo si cercava di difendere i fondamenti della fede e del vivere civile, messi in pericolo soprattutto dalla Riforma protestante; era pertanto necessario vigilare affinché nessuno si allontanasse dalla vita della Chiesa, ritenuta fondamento di ogni altra forma di vita comunitaria.

L'obbligo di confessarsi almeno una volta all'anno era comunque contenuto anche nella disposizioni quattrocentesche: *«Item voiamo et ordenemo che tutti li fradelli della ditta fraternità debia et sia tignudi tuor penitancia almanco una volta all'anno e confesar al sacerdote li suo peccati e enunciar alli rettor della ditta fraternità sey sapesse alguno che non se confessasse et ogni anno denunciar alli rettori della Santa confession»* Così come era ribadito che *«se alguno dey nostri fradelli per instigacion diabolica publicam stesse in alguno peccato mortale voyemo et ordenemo che tutti li fradelli della compagnia nostra sia tignudi a denunciar al Guardiano et li detti fradelli cum lo ditto Guardiano sia tignudi a corezer el ditto peccator et monirlo chel se debia astignir da quel peccato e sel ditto peccator non se vorà astignir dal detto peccato sia tolto fuora dalla matricula»*.

La confraternita doveva essere formata soprattutto da artigiani, come è testimoniato dalla serie degli amministratori della confraternita, ricavata, in forma sia pur incompleta, dagli atti del sodalizio:

Anno	Nome	Professione
1476	m° Florit fu Daniele	<i>cerdo</i> , ‘artigiano’
1502	m° Leonardo de Bernardis	
1507	Pietro fu m° Giacomo	fabbro
1510	m° Giacomo Gregoris	pellicciaio
1512	m°Domenico fu Giacomo Gregoris	pellicciaio
1516	m° Bernardo Rubeo	
1521	Antonio fu m° Giovanni della Massara	
1522	Gaspere fu Francesco Augustino	
1523	m° Bernardino	
1526	m° Daniele fu Matteo Pigocini de la Massara	
1526	Nicola Flora	sarto
1535	ser Pietro fu Giovanni Antoni Valentini	
1538	Battista fu Pietro Tulussi	
1539	Gaspero dell’Austin	
1539	Daniele Pigocin	
1541	Daniele Flora	
1543	ser Antonio Massara	
1548	Giovanni Antonio Flora	
1552	ser Daniele Flora	

Il legame tra la confraternita e il mondo artigiano si nota anche considerando le presenze agli atti notarili: nel 1472, vari artigiani sono presenti al testamento di Daniele pellicciaio; 1502, ad esempio, sempre due pellicciai sono testimoni del legato di Nicolò del Lussio e nel 1525 Matteo Luna, anch’egli pellicciaio, Giacomo di Ragogna, sarto, Battista Tolussio, calzolaio, e altri artigiani sono presenti al lascito di Lucia, vedova di Andrea di Grizzo. Non è purtroppo reperibile alcun elenco completo dei confratelli sino al 1755, quando questi risultano essere quarantadue<sup>12</sup>; secondo De Pellegrini comunque nei secoli precedenti dovevano essere in media un centinaio: se si tiene conto del fatto che

<sup>12</sup> ASU, *Catastico 1755*, c. 10r.

verso la metà del Cinquecento a Porcia vi erano circa 1300 abitanti, un terzo dei quali lavoratori, è possibile che il sodalizio avesse i propri affiliati soprattutto tra questi ultimi. Risale al 1523 un breve elenco di affiliati testimoni di un contratto stipulato nella sala della confraternita, probabilmente membri del consiglio dei dodici, che coadiuvava il gastaldo nella gestione del sodalizio e autorizzava le operazioni più importanti, come i prestiti di una certa consistenza; ancora una volta troviamo alcuni artigiani, come Bernadino fu Giovanni e Nicolò Flora, che diventerà gastaldo tre anni dopo.

## 2. Aspetti della vita confraternale dei Battuti di Porcia

Le confraternite sono organismi fondati sul vincolo della carità, come è testimoniato, ad esempio, da questa esortazione rivolta ai Battuti di Grizzo: «*Dove no è carità non può esser vera humiltà né obbedienza, senza la qual virtù della carità non è possibile piacer a Dio né che alcuna fraterna possi esser perfetta, overo duri lungamente*»<sup>13</sup>. Ma la carità nel medioevo e nell'epoca moderna non va intesa in senso riduttivo; il suo raggio d'azione è molto vasto e va dall'assistenza materiale ed economica, alla preghiera, al conforto spirituale del prossimo, alla pratica dei sacramenti<sup>14</sup>. Possiamo verificare tutto ciò analizzando l'azione concreta dei Battuti di Porcia nell'arco dei secoli XV-XVIII.

Uno dei bisogni cui i confratelli seppero dare una valida risposta fu quello del prestito, un grosso problema in una comunità formata da molti artigiani, i quali abbisognavano di denaro, soprattutto nei momenti in cui la congiuntura economica era più critica. È noto che nelle città e in alcuni centri minori della Patria del Friuli, operavano vari prestatori di professione, per lo più toscani, lombardi, e, a partire soprattutto dal secolo XIV, ebrei<sup>15</sup>, ma è anche noto il fatto che il prestito del denaro era

<sup>13</sup> In R. CASTENETTO, 68; l'esortazione è di Pietro Edo (1427-1504): vedi pag. 64 del presente quaderno.

<sup>14</sup> C.F. BLACK, 24-34.

<sup>15</sup> Sul problema del prestito vedi M. LUZZATI, *Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale tra Tardo Medioevo ed inizi dell'Età Moderna*, in *Storia d'Italia*, Annali 11, Torino, 1996, 175-187 e A. TOAFF, «*Banchieri cristiani e «prestatori» ebrei?*» in *ibidem*, 267-287; sul tema più

soggetto allora a varie restrizioni come conseguenza delle norme ecclesiastiche che condannavano il credito con interesse.

Allora come oggi l'attività creditizia riguardava sia il piccolo prestito, detto anche credito al consumo, che serviva alle famiglie più povere per affrontare difficoltà di ogni tipo, compreso l'onere delle tassazioni sia il prestito di somme più consistenti, per l'avvio o la gestione di attività economiche o per le necessità di importanti famiglie. Il credito al consumo era praticato indifferentemente da cristiani ed ebrei, dietro garanzia di un pegno facilmente vendibile sul mercato o in seguito ad una scrittura notarile, come nel caso dell'ebreo Viviano, feneratore a Porcia e a Pordenone, il quale, ad esempio, nel 1452 prestò a Giovanni Boschian di Pordenone ventiquattro lire<sup>16</sup> «*ad usuram*»<sup>17</sup>. Per somme di denaro più consistenti si richiedeva invece l'impegno di beni immobili, terreni o case. La forma contrattuale utilizzata era per lo più il livello, il quale «constava innanzitutto di una vendita. Il livellante, cioè colui che riceveva il denaro, cedeva un terreno, un edificio, o qualsiasi bene immobile al livellario. Quest'ultimo versava il prezzo pattuito, dopo di che affittava lo stesso bene al livellante, per una cifra che poteva oscillare, nella Patria del Friuli, dal 5% al 7% del prezzo dell'immobile»<sup>18</sup>. Per essere legale e non cadere nella condanna della Chiesa, «la copertura del prestito doveva sempre poggiare su un bene fruttifero. Quindi generalmente su un terreno. Si riteneva, infatti, che con questo patto si acquistassero i beni della terra, non la sua proprietà, perché, in caso contrario, il prestito sarebbe stato considerato usurario»<sup>19</sup>. Tale forma creditizia si era diffusa nella Repubblica Veneta verso la metà del XV secolo ed era ritenuta lecita solo se l'operazione veniva scissa in tre distinti contratti: uno di vendita, uno di affitto e uno di rivendita al proprietario ini-

---

generale della ricchezza e dell'influsso del pensiero cristiano sulla nascente economia capitalistica il dibattito tra gli storici è ancora aperto come testimoniano ad esempio le visioni opposte di G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, 2002 e di O. NUCCIO, *Chiesa e denaro dal XVI al XVIII secolo*, in *Chiesa e denaro tra Cinquecento e Settecento*, a cura di U. DOVERE, Alba, 2005.

<sup>16</sup> Le lire erano monete di conto corrispondenti a 20 soldi; oltre alla lira esisteva come moneta di conto la marca, corrispondente a 160 soldi.

<sup>17</sup> ASP, Archivio Notarile, Notaio Paolo Valle, b. 645/4964, c. 14r.

<sup>18</sup> A. FORNASIN, *La Patria del Friuli in età moderna. Saggi di storia economica*, Udine, 2000, 71.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 71.

ziale. In caso contrario infatti poteva accadere che i valori non fossero quelli di mercato, per un'eccessiva stima del bene venduto o una valutazione troppo bassa dello stesso, e che si cadesse quindi nell'usura<sup>20</sup>.

Nell'area pordenonese furono soprattutto i toscani che si distinsero nelle attività creditizie, come è stato evidenziato recentemente: «Si tratta soprattutto di speculatori, finanzieri, usurai, capillarmente inseriti nel mercato edilizio e, forse, creatori del medesimo. Il loro intervento era semplice e al tempo stesso efficace: prestavano soldi a interesse a nobili, borghesi, popolani e, come pegno, esigevano immobili. Allo scadere del pagamento, se il debitore non saldava il dovuto, i toscani si recavano dal podestà e, in pubblica udienza, entravano in possesso delle proprietà ipotecate, che poi rivendevano. Ciò accadeva (nel caso della città di Pordenone n.d.r.) nell'ambito di una forte urbanizzazione e di una conseguente accentuata domanda di abitazioni: i luoghi d'origine erano i villaggi della giurisdizione castellana, i paesi delle campagne friulane occidentali e della Pedemontana, ma anche l'Udinese, il Trevigiano, il Trentino, Venezia, la Lombardia, l'Emilia, le aree di lingua tedesca. Il raggio d'azione dei toscani era vasto, poiché nella fattispecie coinvolgeva l'area propriamente urbana e l'intera giurisdizione castellana: per esempio il 16 giugno 1357 i due nobilissimi signori di Prata, Ettore e Bianchino, dovendo restituire a Galisio dei Soldonieri la cifra consistente di 100 marche di soldi in monete veneta entro il prossimo San Lorenzo, impegnarono terre, proventi e il mulino che detenevano in Cordenons»<sup>21</sup>.

La confraternita seppe muoversi in tale contesto, aiutando concretamente varie persone che necessitavano di finanziamenti, soprattutto per la loro attività economica. La forma utilizzata a tal fine è la *responsione livellaria* o *francazione livellaria*; si trattava, come si è visto sopra, sostanzialmente di una vendita da parte di colui che riceveva il denaro; il bene ceduto era poi affittato all'ex proprietario, che poteva sempre riscattarlo versando l'intero capitale ricevuto in prestito. Nelle scritture della confraternita sono documentati numerosi casi di *responsioni* o *francazioni livellarie*. Così, ad esempio, nel 1521 Enrico figlio di Michele

---

<sup>20</sup> G. TODESCHINI, cit., 371-373.

<sup>21</sup> P.C. BEGOTTI, *Toscani a Pordenone nel XIV secolo. Risultati e prospettive di una ricerca in corso*, in "La Loggia", 1999, Anno 2, n. 2, 47.

Flumiano stipula un contratto con Antonio figlio di Giovanni della Massara, gastaldo della confraternita, in cui si stabilisce una corresponsione annuale di due quarte di frumento a favore del sodalizio su di una casa di muro, con due solai e il tetto in coppi, sita «*in contrata prope portas superiores Purlillis*», impegnata per un prestito di sei ducati. Se Enrico vorrà riscattare la propria abitazione dovrà restituire i sei ducati alla confraternita<sup>22</sup>. Nel 1523, nella sala della confraternita, viene stipulato un contratto tra Giacomo figlio di Andrea Manzano e la confraternita, alla presenza di sette confratelli, in cui si stabilisce un prestito di quindici ducati, per i quali sono impegnati un campo di uno iugero, posto a Porcia presso le terre comunali, e una valle, denominata *Val di Fur*<sup>23</sup>. Nel 1526 Daniele figlio di Giacomo Pagnoca conviene di pagare al gastaldo della confraternita Battista figlio di Giacomo Vicino due quarte di frumento come affitto per una vigna di uno iugero ubicata a Marsure, impegnata per un prestito di sei ducati<sup>24</sup>. Nel 1535 Leonardo figlio di Giovanni Leonardi di Marsure si impegna a dare a ser Pietro figlio di Giovanni Antonio Valentinis, gastaldo della confraternita, uno staio di frumento all'anno per due iugeri di terra arativa che si trova sempre a Marsure, impegnata per sedici anni al fine di avere un prestito di dodici ducati, i quali in realtà saranno restituiti dagli eredi di Leonardo solo nel 1657<sup>25</sup>. Nel 1582 il consiglio dei dodici presta a ser Bernardino figlio di ser Flori Massarino la somma ragguardevole di cinquanta ducati. Per tale operazione vengono ipotecati due campi posti presso i borghi di Pordenone<sup>26</sup>. È evidente, in questo caso, che l'entità della somma richiede il parere del consiglio dei dodici, non essendo sufficiente la decisione del solo gastaldo<sup>27</sup>. Non è invece chiaro se i beni ipotecati avessero un valore superiore alla somma prestata, anche se la loro posizione, in un'area presumibilmente appetibile, fa pensare che fosse così. Nel 1620,

---

<sup>22</sup> ASU, *Istrumenti 1*, c. 27v, 28r

<sup>23</sup> *Ibidem*, c. 31r.

<sup>24</sup> *Ibidem*, c. 36v, 37r

<sup>25</sup> *Ibidem*, c. 43v, 44r.

<sup>26</sup> *Ibidem*, c. 119r, 120v.

<sup>27</sup> È significativo che alcuni crediti siano concessi dopo una votazione a maggioranza da parte del consiglio dei dodici: così avviene, ad esempio, nel 1694, quando viene autorizzato un prestito di quaranta ducati ai fratelli Viol: ASU, *Istrumenti 1595-1767* (d'ora in poi *Istrumenti 2*), c. 63r.

Luca e Marcantonio, fratelli Martinis del borgo di Porcia, stipulano un mutuo di dodici ducati, impegnando un campo posto presso al chiesa di Santa Maria Maddalena<sup>28</sup>; nel 1639, Giovanna, figlia di ser Sebastiano Martinis, e i suoi figli, Domenico e Antonio, ricevono in prestito 12 ducati, impegnando un pezzo di terra di due zoie, ubicato a Pocia, presso il Gesiol di Roveredo<sup>29</sup>. Anche in quest'ultimo caso si può dire che il valore della terra ipotecata fosse superiore al prestito, dato che in quel periodo una zoia<sup>30</sup> di terra doveva valere circa diciotto ducati<sup>31</sup>.

Particolarmente significativo un documento del 1662, che ci permette di conoscere un po' di più le condizioni di vita del tempo e una situazione particolare di necessità: Biagio figlio ventenne di Francesco Zorzit e di Domenica, entrambi defunti, vende un terreno portato in dote dalla madre, che si trova a Talponedo, presso il Ponte della Mollinat; la vendita si è resa necessaria in quanto sua sorella, Giovanna, minore di sedici anni, è «*meza inferma e piena di rognia*»; lui stesso ha pochi mezzi di sostentamento, anche perché il padre aveva abbandonato i figli ancora in tenera età, per risposarsi altre due volte a Venezia. La terra, formata da circa una zoia di terra, la sponda di un fosso e un boschetto, viene data al signor Morando di Porcia per quarantaquattro ducati, dai quali però vengono tolti dodici ducati per saldare il debito contratto in precedenza con la confraternita dei Battuti<sup>32</sup>. È evidente in questo caso come una situazione di difficoltà costringesse prima a contrarre un debito e in seguito ad alienare del tutto l'immobile impegnato. Ci sono anche casi di beni impegnati per vari prestiti: è questa la situazione relativa a quattro campi che si trovano presso il borgo di Santa Maria Maddalena, del valore di duecentotrenta ducati, venduti nel 1673 e precedentemente impegnati per tre prestiti di cinquanta ducati l'uno contratti rispettivamente con le confraternite dei Battuti e del Santissimo Sacramento, nonché con un privato<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Ibidem, c. 134r.

<sup>29</sup> Ibidem, c. 182r.

<sup>30</sup> La zoia era un'antica misura della terra, corrispondente, a seconda se piccola o grande, al campo piccolo friulano di mq 3.505 o al campo grande di mq 5.217: *Il nuovo Pirona*, 1983, p. 1317.

<sup>31</sup> ASU, *Istrumenti* 2, c. 24v.

<sup>32</sup> Ibidem, c. 38r, 38v, 39r.

<sup>33</sup> Ibidem, c. 43r.

L'attività "creditizia" svolta dalla confraternita risulta particolarmente intensa nel secolo XVI, ma continua poi ininterrottamente anche nei secoli XVII e XVIII<sup>34</sup>. Quando, nel 1755, viene redatto il Catastico dei beni del sodalizio, risulta che gran parte di essi sono immobili impegnati per erogazione di crediti<sup>35</sup>. Tali beni risultano inoltre distribuiti, come abbiamo già notato, in un'area molto ampia, che va dalla pedemontana alla bassa pianura. Poiché si tratta per lo più di terreni impegnati da coloro i quali hanno ottenuto i crediti, è evidente ancora una volta che a Porcia nel corso degli anni erano confluite persone da quasi tutto il Friuli occidentale.

È interessante notare che anche alla fine del Quattrocento la confraternita poteva contare su una ventina di cespiti sparsi su un'ampia area, che oltrepassava i confini della giurisdizione dei Porcia, nonché della stessa pieve di Palse. Il grosso dei terreni si trovava naturalmente a Porcia, ma una parte consistente di campi era ubicata anche a Talponedo, Ronche, Villa Dolt, Fontanafredda, Vigonovo, Aviano, Marsure, Grizzo, Roveredo, Ceolini, Rorai Grande e Rorai Piccolo, Pordenone, Ghirano, Gaiarine, Palse, Pieve e Budoia; della capacità attrattiva di Porcia.

Un altro campo di impegno per i Battuti fu quello dell'assistenza, dato che la confraternita gestiva un ospizio. A Porcia esisteva già una struttura ospedaliera fondata verso il 1225 presso la chiesa di San Michele Arcangelo, ma evidentemente la richiesta di accoglienza da parte di viandanti, poveri e ammalati era alta, se si tiene conto anche del fatto che nella vicina Pordenone esisteva un altro ospedale sin dalla fine del XIII secolo<sup>36</sup>. Si trattava di strutture ovviamente diverse dai nostri nosocomi, con funzioni molteplici, non legate alla sola malattia; infatti «nella concezione comune medievale l'ospedale era ritenuto in genere un luogo

---

<sup>34</sup> La confraternita continua a concedere prestiti anche nel XVII secolo, anche se la documentazione in merito è carente: nel 175), ad esempio, vengono concessi cento ducati al nobile Nicoletto Mian, abitante a Brugnera: ASU, Istrumenti 2, c. 287r.

<sup>35</sup> L'entrata annua garantita alla confraternita dagli affitti gravanti su tali immobili era, sempre nel 1755, di circa 230 ducati, cifra ragguardevole per quel tempo:

<sup>36</sup> Sull'ospedale di Pordenone vedi le annotazioni di A. BENEDETTI, *Storia di Pordenone*, Pordenone, 1964, 393; sull'ospedale di San Michele vedi invece R. DIEMOZ, *La chiesetta di San Michele Arcangelo. Talponedo-Porcia*, Pordenone, 1980.

atto a ospitare qualcuno e a occuparsi di lui, ma non propriamente a curarlo: una struttura, quindi, più ecclesiastica che medica»<sup>37</sup>. Prima di specializzarsi nell'assistenza agli ammalati, verso la fine del medioevo, gli ospedali servirono soprattutto come luoghi di ricovero per poveri e pellegrini ed è interessante notare che nella Destra Tagliamento esisteva una fitta rete di strutture di tale tipo poste lungo la strada pedemontana, presso i guadi, gli scali fluviali e i principali nodi viari<sup>38</sup>.



Veduta della vecchia Porcia, con in primo piano l'ospedale e la sede della confraternita.

<sup>37</sup> C.F. BLACK, 241.

<sup>38</sup> Sull'argomento vedi M.G.B. ALTAN, *Ospizi e xenodochi lungo le vie percorse da pellegrini, da romei e da crociati*, in *Storia della solidarietà in Friuli*, 38-72; per un quadro sintetico della rete ospedaliera italiana al servizio dei pellegrini vedi T. SZABO', *Gli ospedali*, in *Romei e giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, Milano, 1999, 127-136;

Secondo il De Pellegrini nei secoli XVIII e XIX l'ospedale dei Battuti di Porcia accoglieva soprattutto ammalati e a tale scopo erano destinate le stanze del pian terreno della casa della confraternita attigua alla chiesa di Santa Maria; il numero degli ammalati poteva variare da quattro a dodici. «Per detto benefico istituto – afferma sempre lo storico purtiliese – si nominava un priore che la scuola dei Battuti retribuiva annualmente con lire venete diciotto, con uno staio di segala, uno di sorgo ed un conzo di vino: nonché l'abitazione gratuita in una casa attigua a quella dell'ospedale e recante allora il numero 7. Il priore riceveva anche nel giorno della Ceriola (2 febbraio) una libbra di cera: nei giorni di Ognissanti, Natale Pasqua cieca venti lire, delle quali quattro in tanto pane. Era obbligo del priore di curare mediante una fantesca l'intero servizio dei degenti nell'ospedale: a tal uopo raccoglieva le elemosine necessarie per il mantenimento del pio istituto e per la somministrazione delle medicine agli ammalati: pagando la scuola direttamente il medico o chirurgo chiamati al bisogno. Rileviamo dalle memorie che Domenico Martello fu per ben quarant'anni priore dell'ospedale per la detta scuola dei Battuti e ad esso succedette poi il nipote, pure Domenico, per altri dodici e cioè fino all'occupazione dell'istituto per opera del Demanio, il che avvenne nel 1806»<sup>39</sup>.

In precedenza l'ospedale era governato direttamente dal gastaldo, come stabilito dallo statuto del 1589, secondo il quale esso era obbligato «*con le entrate di essa confraternita tener fornito (secondo il suo potere) l'hospitale di letti, lenzuoli, coperte et di tutte le cose necessarie a beneficio dei poveri et pellegrini, et far celebrar messe et anniversari secondo l'obbligo suo, comprar olio et cere et tutte le altre cose pertinenti et necessarie a detta confraternita*». La dizione poveri e pellegrini, anche se probabilmente stereotipata in questo tipo di documenti, potrebbe indicare la più antica funzione dell'ospedale, ma non bisogna dimenticare che a quel tempo essere assistiti in un ospedale era comunque «prova di reale povertà»<sup>40</sup>, dato che le persone erano normalmente curate in casa<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> G DE PELLEGRINI, 73-74.

<sup>40</sup> C.F. BLACK, 241.

<sup>41</sup> Per una breve storia della sanità vedi *Il bene e il bello. I luoghi della cura*, a cura di G. COSMACINI, Firenze, 2001.

Si può pertanto pensare all'ospedale di Battuti come a un luogo in cui si cercava di rispondere al problema delle persone più in difficoltà nella terra di Porcia, che evidentemente non potevano essere lasciate a se stesse nell'indigenza e nella malattia. La questione è naturalmente complessa e riguarda il problema più vasto della povertà nel medioevo e nell'età moderna<sup>42</sup>. Ma vale la pena ricordare che in un tempo in cui alle calamità e all'indigenza si trovavano meno sollievi rispetto ad oggi, l'elemosina costituiva uno strumento per la redenzione dei peccati<sup>43</sup>. La preoccupazione per la propria e altrui sorte nell'aldilà spinse così moltissime persone, soprattutto a partire dal XIV secolo, a fare testamento in favore dei poveri, delle chiese e delle confraternite, nella convinzione che l'elemosina cancellasse il peccato, come recitava la formula presente in quasi tutti i lasciti "pro anima": «*Cum nichil certius sit morte et nichil incertius hore periculumque mortis omnes timere deberent, et ipsam evitare, et omnia bona sua pro animibus suis disponere et ordinare, ne post eorum decessum sua remaneant inordinata, cum apostolus dicant: caritas coprit multitudinem peccatorum*»<sup>44</sup>.

Tuttavia l'elemosina non era solo occasione di salvezza personale; come è stato messo in evidenza recentemente, a partire dal XIII e XIV secolo, in varie zone d'Europa, si fanno strada sempre più una dottrina e un sentimento di «solidarietà cittadina», grazie anche al protagonismo confraternale, che porta ad una sorta di identificazione tra la città e il Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa<sup>45</sup>. La carità e il dono di qualcosa di proprio agli altri diventano un modo di costruire il tessuto sociale alla luce della fede, un modo di organizzare la società secondo una logica fondata sulla fedeltà e l'amicizia<sup>46</sup>. Il primo lascito documentato per l'ospe-

---

<sup>42</sup> Sull'argomento vedi M. MOLLAT, *I poveri nel medioevo*, Bari, 1982, B. GEREMEK, *La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa*, Bari, 1986 e dello stesso autore la voce *Povertà*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, 1980, 1054-1082; L. MEZZADRI, L. NUOVO, *Storia della carità*, Milano, 1999 e *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. ALBERZONI e O. GRASSI, Milano, 1989; C. BLACK, 174-220.

<sup>43</sup> B. GEREMEK, 9.

<sup>44</sup> R. CASTENETTO, F. VICARIO, *Santa Maria di Tricesimo. Vicende storiche e scritture di una confraternita friulana nel medioevo*, Tricesimo, 2000, 47.

<sup>45</sup> G. TODESCHINI, 225.

<sup>46</sup> G. TODESCHINI, 196.

dale di Porcia risale al 1469, quando Bianco de Spinaceto destina ai poveri dell'ospedale due staia di frumento e due conzi di vino<sup>47</sup>. Significativi poi due testamenti degli inizi del Cinquecento: nel 1502, Domenico figlio di Nicolò del Lussio «*de ultra aquam ultra Purlillis*», lascia all'ospedale e alla confraternita un pezzo di terra di circa uno iugero in una località denominata Campo del Savalon, e chiede che il gastaldo Leonardo De Bernardis faccia celebrare ogni anno due messe per le anime del fratello Bortolussio e del nipote Benvenuto «*vias condutti a perfidis turcis in proxima incursione*»<sup>48</sup>; nel 1510 Giacomo figlio di Gregorio di Porcia fa testamento in favore della chiesa di San Giorgio, dei propri parenti e della confraternita, alla quale lascia un grosso maso<sup>49</sup> a Marsure, di circa venti campi, alcuni prati e un bosco, affinché questa faccia celebrare dieci messe ogni anno e distribuisca due staia di frumento ai poveri<sup>50</sup>.

Vale la pena infine accennare alla presenza, nell'edificio della confraternita attiguo alla chiesa di Santa Maria, di una scuola di grammatica. Così ne parla il De Pellegrini: «Porcia ebbe in passato anche una scuola di grammatica e di umane lettere e, sebbene piccolo centro, poté godere del privilegio singolare d'un corso d'istruzione compiuto oltre alla scuola comunale, che serviva, come s'è detto, a fornire agli alunni i primi elementi. I nobili conti di Porcia e Brugnera eressero fin dai passati secoli un beneficio semplice sotto il titolo di cappella di Santa Maria, con l'obbligo al sacerdote investito d'istruire nei buoni costumi e nei principi della grammatica e belle lettere i poveri giovani del luogo, oltre il carico di coadiuvare i due vicari curati e di celebrare tutte le feste e tre volte per settimana la messa. A tal uopo i detti conti come giuspatroni di San Giorgio e Santa Maria assegnarono alcune rendite di dette chiese al

---

<sup>47</sup> ASU, *Istrumenti 1*, c. 6r.

<sup>48</sup> Ibidem, c. 13v; sulle incursioni dei turchi vedi A. DE PELLEGRINI, *Le incursioni turchesche in Friuli e i castelli di Porcia e Brugnera*, Udine, 1911.

<sup>49</sup> Il maso, aggregato sparso o compatto di campi, prati e altre unità colturali retto da una famiglia, era "la struttura portante" dell'insediamento agricolo medievale, che in Friuli, a differenza del resto d'Italia, perdurò sino all'età moderna: vedi P. CAMMAROSANO, *Il paesaggio agrario del tardo medioevo in Contributi per la storia del paesaggio rurale nel Friuli-Venezia Giulia*, 125-135; vedi anche il contributo di M. BACCICHET, *I masi di Mezzomonte*, "La Mont", 3, 1998, 9-30

<sup>50</sup> ASU, *Istrumenti 1*, c. 15v, 16r, 16v.

sacerdote beneficiato. Mancano documenti per istabilire con precisione la data d'origine di tale lodevole istituto; ci par tuttavia verosimile l'asserire che detta scuola ebbe il suo massimo rigoglio sullo scorcio del secolo XV e sul principio del XVI, quando anche maggiormente fiorirono nella nostra provincia prosatori e poeti»<sup>51</sup>.

La scuola si teneva in una sala del primo piano dell'ospedale, sopra la quale vi erano quattro stanze destinate all'insegnante. Quest'ultimo aveva ogni anno per il proprio sostentamento dieci staia di frumento, sorgoturco e sorgo, nonché venti conzi di vino<sup>52</sup> ed era, come si è detto, al servizio della scuola e della confraternita. Uno di essi, Marcantonio Uranio, figlio del noto umanista Bartolomeo, il quale venne ad abitare a Porcia, su invito del conte Giacomo, dopo aver insegnato in vari centri della Serenissima, è presente, come testimone, in una donazione fatta alla confraternita nel 1512, nella quale Maria, figlia di un mugnaio, lascia un suo casale di Villa Scura<sup>53</sup>. Marcantonio compare in un altro atto del 1523, sempre come cappellano di Santa Maria, assieme a Giovanni Antonio Batalea, cappellano della confraternita: ciò significa che allora i Battuti avevano un proprio sacerdote, con funzioni diverse da quello di Santa Maria, cui spettava l'insegnamento. Dopo la morte di Marcantonio e un periodo di vacanza del beneficio fu nominato come insegnante don Nicolò Tolussio, per volontà del conte Ludovico, ma dopo la morte del Tolussio, avvenuta nel 1564, il vescovo Pietro Querini fece investire del beneficio il nipote Mario, il quale non esercitò mai il proprio ministero a Porcia e la cui nomina fu ritenuta illegittima dallo stesso Nores. Da allora e fino alla metà del Settecento, quando il senato veneto restituì ai conti di Porcia il diritto di presentazione del cappellano di Santa Maria all'ordinario diocesano per la nomina, il beneficio fu vacante<sup>54</sup>.

Queste brevi note non esauriscono certamente la narrazione delle vicende riguardanti la confraternita di Santa Maria. Per ricostruire una

---

<sup>51</sup> G. DE PELLEGRINI, 91-92.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>53</sup> ASU, *Istrumenti 1*, c. 17v.

<sup>54</sup> DE PELLEGRINI, 94-96.

storia più completa del sodalizio sarebbe necessario consultare altri fondi archivistici, anche stranieri. In particolare non è stato toccato il problema dei rapporti tra la confraternita e il casato dei Porcia<sup>55</sup>, né è stato considerato il tema della lotta alle idee eterodosse diffuse soprattutto tra gli artigiani, per le quali c'erano state anche varie denunce e processi nella seconda metà del Cinquecento<sup>56</sup>. A tale proposito sarebbe interessante verificare quale fu il contributo delle associazioni laicali tra medioevo ed età moderna nella difesa dell'ortodossia, grazie alla fedeltà ai gesti della tradizione, e in particolare a quelli della devozione mariana, nonché alla pratica della carità.

---

<sup>55</sup> Sui conti di Porcia vedi, oltre alle note di A. DE PELLEGRINI, anche il volume *I Porcia. Avogadri del Vescovo di Ceneda. Condottieri della Serenissima. Principi dell'Impero*, Atti del Convegno 9 aprile 1994, Vittorio Veneto, 1994.

<sup>56</sup> A. DEL COL, *Eterodossia e cultura fra gli artigiani di Porcia nel secolo XVI*, "Il Noncello", 1978, n. 46, 9-76.

### 3. Documenti

#### Statuto quattrocentesco

Questi sono statuti della Fradaya de Madonna Sancta Maria de Purcia fatti et confermati per li fratelli della ditta fraternitade.

#### Statuto riformato del 1589

In nome della santissima Trinità, Padre, Figliolo e Spirito santo. Qui sotto saranno descritti li capitoli della veneranda confraternita dei battudi della gloriosissima Vergine Maria della terra di Porzia, da esser confirmati, laudati ed approvati dal reverendissimo ed illustrissimo monsignor Episcopo di Concordia il signor Matteo Sanuto, così instando e ricercando per nome di essa confraternita miser Stefano Dall'Acqua moderno gastaldo della suddetta confraternita et li dodeci suoi compagni cioè:

---

In primis statuimo, ordenemo et affermamo che tutti li fradey della sorascritta fraternitade se in questa parte li saranno senza iusto impedimento, che in questi infrascritti di comunamente insieme debiano venir alla giesia de Madonna Santa Maria et far procession per la terra de Purcia battendose cum la disciplina cum pace et humiltà senza alguna murmuration et cum la crose et cum cieri impiadi, la qual procession se debia far ogni prima domenega del mese de tutto l'anno et in la festa dell'Assension, Purification del nostro Segnor Jesu Cristo ad honor et venerantia della Madre Gloriosa et nelle festivitade della natività, Annunciation, Purification et Assum-

Sia statuito et ordinato che tutti li fratelli di essa confraternita, cessante legittimo impedimento da esser conosciuto dal gastaldo et Dodeci che pro tempore saranno con il loro reverendo cappellano, siano tenuti et obbligati nelli sottoscritti giorni ritrovarsi nella chiesa di Santa Maria di Porzia et far processione con carità e pace, humilmente e senza mormorazione, tutti vestiti delle loro *cotte* per la terra di habbi un candlotto acceso in mano e cioè: tutte le prime domeniche di ciaschedun mese per tutto l'anno; Porzia con la croce et ceri accesi et ciascuno fratello nelle feste dell'Ascensione, Pentecoste et nella solennità del Sacratissimo Corpo di Nostro

ption della detta Madre Gloriosa.

Item voiamo et ordenemo che tutti li fradey de questa fraternità debiano far procession tutti insembrem el dì di Vener Santo et similmente el primo dì dapuò Ogni Santi come in el dì de Santo Iusto per le anime de tutti li nostri fratelli e de tutte le altre fidele che sono passate de questa vita all'altra et che cascheduno de nuy debia portar una candella impiada in nella propria man.

---

Item statuimo e ordenemo che tutti li fradey de questa fraternità debia andar a compagnar li corpi dey nostri fradey morti alla sepoltura, a sepelire secondo chey vano in procession batendose cum la disciplina e cantando questo verso: Verzene Santa Maria receve lo nostro fradello, faciatì prego al dolce Iesu Cristo che li debbia perdonar; et questo sia fatto in te la terra de Purcia questo; item se alguno dey nostri fradey murisse fuora della terra de Purcia e comandasse esser sepelido in tela terra de Purcia che li detti fradelli sia tignudi ad andar a tuorlo per uno dì tanto et non oltra et quelli como ditto de sopra benedetti sia dal Signor Dio et debiano tutti li fradey insembrem far cantar una messa per l'anima del santo morto et cadauno fradello habia una candella impiada in man cum uno dinaro picinin entro e quella offerir al sacerdote.

Signore Gesù Cristo et sua ottava; li giorni della natività, Annuntiatione, Purificatione ed Assunzione della Santissima Madre Vergine Maria; tutte le domeniche di quadregesima, il giovedì e venerdì santi; di più in ciascheduna domenicadal giorno di San Giorgio sino al giorno di San Giovanni di giugno inclusive.

Che tutti i fratelli di detta confraternita debbino andar vestiti delle loro cotte a compagnare alla sepoltura li corpi delli fratelli che passassero a miglior vita, dicendo cinque Pater e cinque Ave Maria per le anime loro et se occorresse che alcuno di detti fratelli morisse fuori della terra di Porzia et bisognasse condurlo a sotterrare a Porzia, in tal caso siano obbligati li fratelli andar levar il corpo di tal fratello morto per un giorno et non più oltra, nè si debbino partire dalla chiesa ove si sottereranno, se prima non sarà sotterrato il corpo, cessante sempre legittimo impedimento da esser conosciuto come di sopra, dichiarando che ciascuno sia tenuto a portar o far portar li corpi morti alla sepoltura.

Item voiamo et ordenemo che tutti li fradelli della ditta fraternità debia et sia tignudi tuor penitencia almanco una volta l'anno e confesar al sacerdote li suo peccati e denunciar alli rettor della ditta fraternità sey sapesse alguno che non se confessasse et ogni anno denunciar alli rettori della santa confession.

Di più sia statuito et ordinato che ciascheduno di essi fratelli sai tenuto et obbligato a confessarsi et comunicarsi per il meno una volta l'anno al tempo della resurrezione di Gesù Cristo nostro Signore et se alcuno sarà che ostinatamente recusi di farlo, sendo prima advertito dal reverendo cappellano di essa confraternita, in tal caso sai et si intendi casso et privato di essa confraternita.

---

Item se alguno dey nostri fradelli per instigacion diabolica publicam stesse in alguno peccato mortale voyemo et ordenemo che tutti li fradelli della compagnia nostra sia tignudi a denunciar al guardiano et li detti fradelli cum lo ditto guardiano sia tignudi a corezer el detto peccator et monirlo cel se debia astignir da quel peccato e sel detto peccator non se vorà astignir dal detto peccato sia tolto fuora dalla matricula.

Inoltre se alcuno delli fratelli per istigacion diabolica perseverasse in qualche peccato mortale tal che si facesse pubblico, sia tenuto ciascun di essi fratelli denunciare tal ostinato peccatore al gastaldo, il quale con li suoi Dodeci debbino admonire tal peccatore che si astenghi e se egli sarà ostinato in detto peccato, sai allora casso dalla matricula di essi fratelli.

Il gastaldo di detta confraternita che pro tempore sarà debba il giorno della resurrezione di Gesù Cristo nostro Signore suddetto, dopo il disnare, sonata la prima campana, congregarsi con li fratelli nella sala di essa confraternita, aver la maggior parte di essi et far elezione di novo gastaldo del corpo di essi confratelli, il quale, secondo il costume, debba durare per in anno, nè possa quello che sarà eletto refutare sotto pena di

perder lire sei e soldi quattro di piccoli da esser date in utile alla confraternita, non si mostrando legittimo impedimento da esser conosciuto da quelli che si troveranno alla elezione a bussola et ballotte et siano per li gastaldi vecchio e novo eletti dodeci de detti fratelli, sei di dentro della terra et sei di fuori, nè si debba dal gastaldo vecchio render li conti della sua amministrazione in detto giorno della resurrezione, ma si riservi al giorno dell'ottava, nel qual giorno il suddetto gastaldo vecchio sia tenuto a render di essi conti al gastaldo novo con la presenza delli Dodeci che saranno stati eletti come di sopra, et se esso gastaldo remanirà debitore, sia obbligato saldar intieramente fra termine di un mese allora seguente, altramente resti privato di detta confraternita et niente di meno sia obbligato a pagar interamento.

---

Che il gastaldo sia obbligato con le entrate di essa confraternita tenir fornito ( secondo il suo potere ) l'hospitale di letti, lenzuoli, coperte et di tutte le cose necessarie a beneficio dei poveri et pellegrini, et far celebrar messe et anniversari secondo l'obbligo suo, comprar olio et cere et tutte le altre cose pertinenti et necessarie a detta confraternita.

---

Che sempre che occorrerà per bisogno et occorrenza di essa confraternita far qualche ballottazione per li

fratelli, in ogni caso le ballottazioni si facciano segrete, né si possino partire li fratelli sempre che saranno congregati senza espressa licenza del gastaldo, né possino ballottare quelli che non haveranno scossa la sua tavolina per due anni continui.

---

Item voiamo che el guardiano che serà per tempo debia ogni anno doy volte far capitulo et in quelli capituli far lezer questa matricula.

Il gastaldo che sarà di anno sia tenuto et obbligato almeno quattro volte all'anno et più se farà bisogno convocare et congregare li suoi Dodeci nella sala della medesima confraternita et proponere, consultare et provvedere a tutte quelle cose che faranno bisogno per conservazione et utile di detta confraternita.

---

Item voyemo et ordenemo che el non sia licito adalguno dey nostri ufficiali receiver alguna persona in questa fraternità che sia in altera fraternità se in prima non sia fatta la penitencia.

---

Item che el non sia licito a dover receiver alguna persona in questa fraternitate sel non ha compì sedese anni.

---

Item statuimo et ordenemo che se alguno dey fradey non vignisse alla scuola li detti d'ordinati che per cadauna volta chey non vignarà chel sia fatto uno segno sopra la tavola e se infino sie volte el fallari chel non vegna sia esaminà perché el non è vignudo e se l'havarà iusta cason che non haver possuto vignir sia cancella-

Sia anco statuito et ordinato che tutti li sopra detti capitoli et statuti si debbino inviolabilmente osservare da tutti li fratelli della sopradetta confraternita a chi s'aspetta, con dichiarazione che se sarà alcuno che manchi da qui in poi di ritrovarsi vestiti delle loro cotte in tutti li giorni contenuti nel primo capitolo alle

to li segni, sel non porà mostrar iusta cason sia cassato della nostra matricola.

processioni, et anche quando si dovrà accompagnare li corpi de fratelli che moriranno alla sepoltura, siano per cisheduno et cisheduna volta condannati alla pena di soldi quattro, da essere pagati da li contrafacenti senza remissione alcuna, cessante legittimo impedimento da esser conosciuto come nel primo capitolo, et se tali contrafacenti continuassero fino alla quarta volta una seguente l'altra di intervenire alle processioni come di sopra, siano oltre alla pena predetta et s'intendano cassati dalla matricola di essa confraternita.

---

Item voiamo et ordenemo che el guardiano cum li suo compagni sia tignudi a denunciar le procession sempre al manco per doi dì inanci che se le faze.

---

Item statuimo che quando li fradelli saranno congregadi insembre in el suo capitulo che nessuno se parta senza licentia del suo superior.

---

Item voiamo et ordenemo che alguno delli fradelli zugasse ay dadi o fesse zugar altri per lui in li dì che se fa la procession sia condannato a pagar uno grosso et sel disesse alguna bruta parola e chiamasse el diauol quando li vano in procession sia condannato a pagar uno grosso.

---

Item ordenemo et statuimo che ciascheduno nostro fradello della nostra compagnia ogni dì diga cinque Pater Nostri et cinque Ave Maria per l'anima dey compagni della ditta fraternitade e da tutti li fedeli morti.

Sia obligato ognuno di essi fratelli dire ogni giorno cinque Pater et cinque Ave Maria a laude, gloria et honore di Gesù Cristo nostro Redentore et della Santissima sua madre Vergine Maria, nostra protettrice et avvocata e scordandosi almeno di dirli non caschi in peccato.

---

Laus Deo. Iesus, Maria

Laus Deo Beataeque Virginis semper

## INDICE DEL QUADERNO

Premessa .....	pag. 7
Sfogliando Del Noce, <i>di Matteo Candido</i> .....	pag. 9
Le origini medievali degli ospedali della Destra Tagliamento <i>di Roberto Castenetto</i> .....	pag. 57
La confraternita dei Battuti di Porcia, <i>di Roberto Castenetto</i> .....	pag. 67





