

Marino Berengo

La ricerca storica di Delio Cantimori

Rivista storica italiana- ANNO LXXIX- FASCICOLO IV

Gli “anziani” che, con paterna ruvidezza, ammaestravano le sperdute matricole giunte a Pisa negli anni del dopoguerra per sostenere gli esami d’ammissione alla Scuola Normale, su di un punto erano tutti d’accordo: chi, per propiziarsi l’esaminatore di storia, Delio Cantimori, avesse fatto l’errore di leggere qualche suo scritto, doveva sgombrare la mente da quelle letture e non tradirne traccia; lodarlo o citarlo poteva provocare malumore e guai. Ma un anno ci fu un candidato che solo su di un libro di Cantimori si era preparato e che, non volendo apparire del tutto spoglio di ogni bagaglio storico, alla domanda di prammatica se la storia gli interessava e se aveva qualche lettura personale da proporre, dichiarò, da quel consumato politico che già era, di aver letto gli *Eretici* e di averci capito poco, e passò deciso ad esporre la lista delle sue insoddisfazioni. Negli ansiosi corridoi si seppe subito che, dopo le prime proteste, Cantimori aveva finito con l’acceptare di buona voglia quella richiesta di spiegazioni.

Mi sia lecito aprire queste pagine su Cantimori con un aneddoto di cui raccolsi ancor fresca l’eco e nel quale ritrovo la prima immagine che mi feci di lui e che poi, arricchitasi con gli anni, non è più cambiata di molto: “il professore che sapeva tutto” e che su tutto poi dubitava; che dei suoi lavori accettava di parlare solo per l’esigenza di spiegarsi meglio e di ritornare sul già detto e sul già fatto; che ascoltava in silenzio e a lungo il candidato o lo studente, attentissimo a distinguere (e a rispettare) l’opinione dalla poca informazione o dall’errore; l’esaminatore che approfittava anche dell’incontro con una matricola per chiedere ed apprendere particolari che non conosceva; l’uomo di studio che dal dettaglio, eruditamente e ghiottamente assaporato, trascorreva, quasi senza avvedersene, ad un problema generale di metodo.

I forti interessi metodologici e il diffidente fastidio per le astrazioni han costituito i due poli della sua ricerca storica; e il suo modo di impostare recensioni e seminari come sviluppo e giustificazione del particolare ha esercitato largo influsso su tutti coloro che negli ultimi trent’anni han dato mano agli studi storici in Italia. Si tratta di un’esperienza di lavoro restia alle sistemazioni complessive, incline al contributo denso e breve, in cui sono

più frequenti gli interrogativi che le risposte: ed è stata forse proprio questa attitudine a fare di Cantimori uno dei maggiori animatori della nostra cultura storica; a rendere la sua opera un nodo cui di continuo, e da più direzioni, ci si trova a dover ritornare.

Tra i tanti fattori, di cultura e di ambiente, che si affacciano alla mente quando si pensa a Cantimori, quello della sua origine romagnola risuona forse meno esplicito e più mediato di altri. Presto voltosi allo studio di dottrine e di idee, egli non ha mai avuto per la storia locale, per le vicende o le strutture di questa o quella regione italiana, un particolare interesse; e neppure della materna Romagna ha sentito il desiderio di studiare la storia. Del paese natale gli son rimasti soprattutto impressi, come a formarne l'immagine caratterizzante, "il protagonismo politico del popolano romagnolo che si sente direttamente responsabile ed impegnato ai destini del mondo, e politicizza così tutta la sua vita", e "quel dottrinarismo che è potuto apparire eredità della cultura teologica degli antichi Stati della Chiesa"¹.

Certo l'ambiente del paese e della piccola città, ricca di passioni ma non di libri e di stimoli culturali, ha avuto poca presa su di lui e gli ha consentito di staccarsene presto senza rimpianto. Degli anni di liceo trascorsi a Ravenna tra il '21 e il '24, ricorderà soprattutto la divisione – fatta spesso di legami familiari e di antiche, mal riconoscibili, eredità settarie – tra repubblicani e nazionalisti, divenuta più fatto di costume che reale elemento di scelta politica². Un non grato ricordo di questa scarsa nitidezza ideologica, del suo frequente far capo ed esaurirsi in manifestazioni esterne e quasi di colore, resterà in lui, figlio di un uomo di scuola repubblicano e studioso di Mazzini; e ne deriverà una certa insofferenza per il pensiero del grande cospiratore genovese. Ma i fili attraverso cui gli interessi di Cantimori crescevano e si muovevano erano troppo diramati e fitti perché un così deciso ostracismo potesse durare immutato; e nel 1956-57 teneva finalmente ai suoi studenti fiorentini un corso su *Giuseppe Mazzini e il mazziniano*. Era stato un atto di volontà; e anche se aveva finito con lo studiarlo attentamente, Mazzini non divenne mai uno dei suoi autori prediletti.

¹ Rec. a M. CAMPANA, *L'impero fascista*, Firenze, 1933, "Leonardo", IV, 1933, p. 270.

² Di questo periodo della sua vita, Cantimori parla nell'articolo *Il mio liceo a Ravenna (1919-1922)*, edito nel vol. miscelaneo *Ravenna. Una capitale. Storia, costumi e tradizioni*, Bologna, Edizione Alfa, 1965, pp. 249-253.

Se vogliamo cogliere il vero ambiente in cui Cantimori si è formato, dobbiamo dunque lasciare la Romagna e seguirlo alla Scuola Normale di Pisa che lo accoglie vincitore di concorso nell'autunno del 1924. Da Ravenna egli arrivava con molte letture, e con una decisa predilezione per gli studi filosofici che nell'ultimo anno liceale aveva tratto alimento dalle lezioni di un giovane professore supplente laureatosi di fresco, Galvano della Volpe. Quel breve contatto era stato "uno stimolo mentale forte" anche se circondato da "gran confusione"; e la matricola romagnola giungeva a Pisa con la mente illuminata dal "bagliore della gnoseologia" e dai problemi "dell'autocoscienza, del conoscere e del sapere"³.

Nel 1934, quando l'esperienza degli studi universitari era ancora abbastanza vicina nella memoria, Cantimori rievocava "la vita spirituale" degli studenti pisani negli anni dal '25 al '31, "ricca di problemi morali, oltreché di scoperte nel campo degli studi e di interrogativi scientifici: e problemi autonomi, non derivanti dall'insegnamento". A quest'ansia, che si esplicava in bisogno di concretezza (e chi ha conosciuto Cantimori sa quanto istintivo e impaziente questo fosse in lui), male rispondevano i corsi propriamente filosofici — e qui il riferimento ad Armando Carlini è certo — che offrivano sì "un addottrinamento vasto e scaltrito, una coscienza scolasticamente esperta di sistemi e di concetti rigorosi", ma il "mero tecnicismo" di quel pensiero era "lontano dalle esigenze di quei giovani", e "portava con sé un sopore di stanchezza decadente, e poi motivi di religiosità vaghe e di richiami metafisici"⁴. Occorreva altro: e per alcuni di essi la soluzione fu offerta dall'insegnamento di Giuseppe Saitta che invitava a ricercare il pensiero al di fuori della classica speculazione filosofica, nelle pagine di teologi, di politici, di uomini di chiesa e di governo; che era una via magari lunga ma propizia per giungere agli studi storici.

Prima di venir ricercando cosa l'insegnamento di Saitta abbia rappresentato per Cantimori, e in che misura sia stato assimilato o contemperato con altre voci ed esperienze, meriterà ricordare quella che egli sempre ritenne una grande occasione per lui perduta, il mancato incontro con Antonio Anzilotti. Dello storico, morto il 9 dicembre 1924, Cantimori che aveva appena iniziato il suo primo anno di università, poté ascoltare poche lezioni, di

³ *Ibid.*, p. 253

⁴ Rec. a F. MELI, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze, 1934, "Giornale critico della filosofia italiana", XVI, 1935, p. 86.

polemica contro “poeti e filosofi”, ossia contro la cultura idealistica e le genericità cui essa poteva indurre, di ferma fiducia nello studio delle strutture giuridiche e sociali, di richiamo alla geografia umana⁵. Immaginare cosa sarebbe accaduto se una morte tanto precoce non avesse stroncato l’Anzilotti e Cantimori fosse divenuto suo scolaro è un’impresa veramente superiore alla mia capacità di congettura. Due temperamenti più diversi di quel professore non ancora quarantenne e di quell’inquieto studente romagnolo sarebbe difficile trovare: tutto preso il primo dall’attenzione per il movimento delle forze sociali e per il significato politico — di potere cioè e di governo — che si annida negli istituti giuridici ed amministrativi, così desideroso di chiarezza ed incline a raggiungere risultati precisi e non velati di sfumature da sfiorare talora (ma sempre col correttivo di un senso storico eccezionalmente forte e maturo) lo schematico; e chiaramente preso di simpatia per i moderati, per gli uomini in grado di comporre una classe dirigente esperta e preparata, scevra di fantasie ed improvvisazioni. Punto interessato per ora — e poco anche più tardi — a problemi di struttura sociale il secondo, e disposto semmai ad addentrarsi in questioni di potere politico e di governo solo per coglierne le premesse ideali, per isolarne la dottrina ispiratrice, e attentissimo invece al modo in cui eredità e tradizioni culturali lievitano in pensieri e movimenti nuovi; vigile a distinguere una posizione da altre solo apparentemente affini; e — al contrario dell’Anzilotti — diffidente dalle conclusioni nette e sempre tentato di riprendere il già detto, più incline a dubitare che a decidere e fertilissimo suscitatore di dubbi (e come professore, più tardi, di stimoli); affatto amico — sul piano delle affinità elettive — dei moderati e del *juste milieu* ma attratto invece verso rivoluzionari, eretici, utopisti, verso chi non ha avuto il suo approdo nella *routine* dell’amministrazione e del governo. Di comune, forse, il giovane e lo studioso ormai affermato e maturo avevano nativamente una cosa soltanto: l’amore per la ricerca vera, il fastidio per le astrazioni, il bisogno di risalire alla radice e alla ragione delle cose. E — come talora accade — forse proprio di qui sarebbe nata una simpatia e un’amicizia che, cementata da un reciproco desiderio d’integrazione, avrebbe potuto rendere memorabile il loro incontro.

Non alla storia ma alla filosofia guardavano i giovani giunti a Pisa negli anni in cui la cultura attualistica viveva il suo grande momento; e se l’influenza di Giovanni Gentile si fece diretta dal ‘29 in avanti con la direzione della Scuola Normale, il clima culturale era già saldamente dominato da lui. Gli interessi di molti di quei giovani studiosi di filosofia

⁵ Reminiscenze e discorsi generici su libri di specialisti, in *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, p. 428.

erano volti alla cultura politica; e di politica si discuteva accanitamente alla Scuola Normale. All'unica esperienza vissuta da vicino, quella del repubblicanesimo romagnolo e della sua natura borghese e sostanzialmente conservatrice, Cantimori reagiva cercando tutt'altre vie. Attratto più da Saitta che da Carlini, più dall'illuminismo anticlericale del primo che dallo spiritualismo cattolico del secondo, più dalla ricerca storico-filosofica che dalla pura speculazione teoretica, egli si rivela subito uno dei più inquieti e preparati tra i giovani collaboratori di *Vita Nova*, l'importante rivista bolognese della sinistra fascista, diretta appunto dal Saitta. Esperto di questioni tedesche e pronto, nella serie di articoli sulla "Germania giovane", a indicare i pericoli di ritorni mistici al medioevo e alle origini primigenie della razza, Cantimori assume a più riprese netta posizione per il carattere laico dell'attualismo e, in termini politici, per la natura "popolare" del fascismo.

È in particolare, dopo il diretto confronto tra Carlini e Saitta – avvenuto appunto sulle colonne di *Vita Nova* nel '31 e cui fan da sfondo il Concordato e la progressiva clericalizzazione del fascismo⁶ – che gli interventi di Cantimori divengono più ampi ed espliciti, mentre la sua ricerca di una propria linea politica acquista di originalità e vigore. Una nota redazionale di Saitta richiama "l'attenzione della stampa fascista" sull' "articolo importantissimo del nostro valoroso amico e scolaro, professore Cantimori", articolo dal titolo non equivoco *Fascismo, rivoluzione e non reazione europea*. La battaglia contro il volto conservatore del fascismo, e contro la ricerca di parentele con le correnti reazionarie europee, è violenta: "già, l'Italia è quella della Controriforma, tutta la grandezza è lì", e le riesumazioni del conte Solaro tornan di moda.

Ma quella fascista è stata, e deve continuare ad essere, una "rivoluzione e rivoluzione di popolo, ha detto e ripetuto da tempo il duce; e non di pseudo-aristocratici o di cavalieri di cappa e spada"⁷. La polemica si fa ancor più urgente e dura nei mesi seguenti:

"I propagandisti del medioevo vorrebbero avere tutti i diritti del superuomo con permesso dei superiori ed autorizzazione scritta, per poter togliere il frutto del lavoro al popolo lavoratore, ed estasiarsi sublimemente di fronte ad un capitello romanico. Ritorno al

⁶ Su questo dibattito e sulla diversa posizione dei due filosofi, v. E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1943*, Bari, Laterza, 1966, pp. 426-427.

⁷ "Vita Nova", VII, 1931, pp. 759-761. Nello stesso anno era comparso un altro articolo del medesimo tono, *Fascismo, nazionalismo e reazioni*, che contiene affermazioni come "l'ordine fascista non è l'ordine di Varsavia", o "la vera universalità del fascismo sta nello Stato corporativo e nella concezione generale della vita economica che sta a fondamento di esso".

medioevo significa prendersi nobilmente ed aristocraticamente la cura di far vivere pericolosamente gli altri. Questo è poco, molto poco fascista”⁸.

Dopo di allora il tono della discussione politica si viene evolvendo sotto l’influenza dei viaggi all’estero e dei lunghi scambi d’idee avuti con l’amico e compagno di studi Claudio Baglietto, esule a Basilea⁹. Le recensioni pubblicate sul *Leonardo* non differiscono dagli articoli di *Vita Nova* solo per il linguaggio più scientificamente pacato; al giovane militante che ha sostenuto la giustezza di un particolare orientamento del regime e per quello si è battuto, subentra ora il fine studioso dell’ideologia e della politica fascista. Continua da un lato, e con insistenza, l’indicazione delle confluenze conservatrici col rappacificato potere ecclesiastico e il tentativo di dimostrarne l’estraneità dal “corpo di dottrine” originale ed effettivo del fascismo¹⁰, dall’altro attenzione per la politica corporativa e per le attese “rivoluzionarie” che essa aveva provocato e presto disperso (acutissima la discussione del ‘37 su *La vita come ricerca* di Spirito)¹¹. L’analisi del pensiero di Mussolini dimostra a Cantimori il progressivo svuotarsi di tutti i concetti democratico-rivoluzionari spazzati via dall’emergere egemonico della volontà di potenza, “variamente articolata come idea della grandezza, del predominio, del comando, della forza, della lotta, del combattimento, della guerra”; e la stessa parola “popolo” vien perdendo ogni contenuto preciso nei discorsi e negli scritti mussoliniani, col designare ora i ceti popolari, ora la nazione intesa nella sua politica di potenza¹². Via via che viene a nudo il vuoto ideologico del fascismo, Cantimori sposta la sua attenzione sulle forme con cui il regime imposta la sua propaganda, e che, col divenire sempre più goffamente apologetiche, affacciano alla sua mente l’ironica massima

⁸ Ritorno al medioevo e crisi di viltà, “Vita Nova”, VIII, 1932, p. 95.

⁹ Walter Kaegi ha ricordato in questo stesso fascicolo la figura di Claudio Baglietto, il suo esilio e la sua morte a Basilea.

¹⁰ Si vedano in particolare le recensioni a D. Rops, *Il mondo senz’anima*, Brescia, 1933; e *Le encicliche sociali di Leone XIII e Pio XI*, Milano, 1933, “Leonardo”, IV, 1933, pp. 269-270, 393-394. Questa posizione si rispecchia anche nella rec. ad A. CARLINI, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Roma, 1934, “Leonardo”, VIII, 1937, pp. 296-298. Da rilevare, una nota redazionale in cui si avverte che la recensione di Cantimori era rimasta giacente per errore da due anni. La risposta di Carlini in *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, Roma, [Istituto nazionale di cultura fascista], 1942, pp. 65-69.

¹¹ *La vita come ricerca*, “Giornale critico della filosofia italiana”, XVIII, 1937, pp. 356-370.

¹² *Gli scritti e i discorsi di Benito Mussolini*, “Leonardo”, VI 1935, pp. 97-103; il brano cit. è a p. 97; rec. a B. MUSSOLINI, *Scritti e discorsi*, Milano, 1935, vol. IX, “Leonardo”, VII, 1936, pp. 256-258.

di Disraeli che “la lode fa sempre piacere, da chiunque, comunque, e in qualunque momento venga”¹³.

Il suo maggiore interesse è però volto in quegli anni verso la cultura politica tedesca, di cui presto appare in Italia l’espositore più lucido ed informato. Di libri tedeschi in Normale né lui né i suoi compagni avevano fatto, in complesso, risparmio: e, sia detto per inciso, nel palazzo dei Cavalieri di S. Stefano per influenza di Gentile prima, di Giorgio Pasquali e dello stesso Cantimori poi, lingua e cultura tedesca hanno dominato sino a tempi recentissimi. La vocazione germanistica non è stata del resto assente nella vita di Cantimori; ma già nel suo unico lavoro di argomento letterario, quello sulla Agnes Bernauer dello Hebbel, l’analisi della tragedia si fissa subito — come avverte lo stesso titolo — su di un punto ben definito, “la rappresentazione romantica dello Stato”, colta nella sua matrice luterana e prussiana¹⁴. Il testo letterario sarà da lui, allora e più tardi, inteso ed usato prevalentemente come fonte per lo studio di ideologie e stati d’animo; e neppure il forte interesse per il mondo tedesco è mai giunto a modificare questo suo così istintivo atteggiamento. Rievocando i suoi studi ed interessi quali erano intorno al 1930, Cantimori scriveva un trentennio più tardi:

“La mia mente correva dietro alla storia ereticale, al conservatorismo europeistico, alle vedute e alle teorie del populismo tedesco, agli scrittori cattolici, al Rilke, al Sombart: gli studi storici positivi mi sembravano cosa lontanissima”¹⁵.

In effetti, dalla storia tedesca del Cinquecento alla politica e alla cultura della Germania contemporanea, il passo per lui era reso necessario e breve dalla sua costante tendenza a seguire lo sviluppo ed il punto d’arrivo dei movimenti ideali studiati, e anche dal bisogno di conoscere da vicino e direttamente gli autori delle opere che su Lutero e sulla Riforma veniva leggendo.

Il lavoro su Hutten del 1930 si collega quindi strettamente agli articoli pubblicati poco prima, tra il ‘28 e il ‘29¹⁶, sulla cultura politica tedesca in *Vita Nova*: ricerca dell’idea di nazione e di razza, esigenza di stabilire l’apporto che le tradizioni formative e culturali

¹³ Rec.a *Universalità del fascismo* Firenze, 1933, “Leonardo”, IV, 1933, p. 271

¹⁴ *Agnes Bernauer di Friedrich Hebbel e la rappresentazione romantica dello Stato*, “Civiltà moderna”, V, 1933, pp. 428-437; VI, 1934, pp. 51-69, 311-324; si v. in particolare le conclusioni a pp. 323-324.

¹⁵ *Federico Chabod*, “Belfagor”, XV, 1960, p. 692.

¹⁶ *Ulrico von Hutten e i rapporti tra Rinascimento e Riforma*, “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, XXX, 1930, pp. 229-268.

somministrano al costituirsi dei movimenti politici. Esaminando le istanze dei vari schieramenti, e sempre studiandone le origini e le caratteristiche peculiari, Cantimori giunge così a negare ogni contenuto ideologico ed ogni effettivo mordente al gruppo del principe di Rohan e della “Europäische Revue”, animata solo da uno spirito difensivo, dal timore cioè dei gialli come dei neri, dell’America come della rivoluzione¹⁷.

Più ancora dell’idea di nazione è quella di razza ad occupare un posto decisivo negli interessi politici di Cantimori, e quasi a guidare il suo distacco dal fascismo. Sin dal 1927 il problema è preso in esame nel primo degli articoli su *Germania giovane* con la preoccupazione di “capire e non condannare a priori certi atteggiamenti”, come appunto l’ondata antisemitica che sta montando nei circoli giovanili nazionalistici del paese. Ora “si può ben essere antiebrei non per pregiudizi di razza e di casta, ma per ragioni storiche e politiche”, e si può cioè esserlo quando gli Ebrei non rappresentino solo un gruppo etnico ma anche una formazione politica¹⁸. Essi non partecipano a quella tendenza che si sta affermando in Germania dopo lo sfacelo della guerra, per cui “diminuito e ridotto ad espressione di fattori economici e giuridici il valore dello Stato, si afferma invece quello della nazione, prodotto storico della civiltà”¹⁹.

Ma questa, dell’antica nazione germanica, non è la loro civiltà, non ha, con le loro tradizioni e forme di vita, nulla a che fare; e gli Ebrei credono negli “ideali democratici ed umanitari, a carattere utopistico ed universalistico”. Di qui nasce il contrasto, ed è per questo che i giovani nazionalisti “non sono contro gli israeliti del loro paese senza una ragione”²⁰.

Ma la morale di una razza, di una stirpe incivilitrice che deve illuminare e dominare le altre, può costituire una norma di buon governo? Discutendo di un problema italiano, quello dell’Alto Adige, Cantimori risponde nettamente di no. “Quando anche noi mostriamo di credere alla *razza*, alla *stirpe*, ai popoli *più o meno civili*, e contrapponiamo *civiltà* a *Kultur*, *latinità chiara* a *fumosa barbarie nordica*, e chi più ne ha più ne metta, non facciamo altro che confonderci la testa e metterci proprio al servizio di fumose ideologie nordiche”.

¹⁷ *Atteggiamenti fondamentali dello spirito europeo*, “Vita Nova”, VII, 1931, pp. 211-217.

¹⁸ *Germania giovane*, “Vita Nova”, 111, 1927, p. 815.

¹⁹ *Germania giovane: concezione dello Stato*, “Vita Nova”, IV, 1928, p. 563.

²⁰ *Germania giovane* cit., p. 815.

È dunque, egli spiega, anzitutto “in generale” che questo malo impasto di razzismo e di nazionalismo è da rifiutare; “nel caso particolare” poi dell’Alto Adige, è questo il vero modo di presentare l’Italia nella sua nuova provincia non “come Stato inciviltore... ma come *razza* contro *razza*, oppressori, odiatori e odiati”²¹.

In questo, ch’è uno dei suoi rari interventi sulla realtà politica italiana – assorto com’è a discutere l’ideologia del regime e a confrontarla con i programmi degli altri partiti e governi europei – il rifiuto del razzismo come modo di governo è dunque straordinariamente risoluto. Ed ancora, in un suo scritto del ‘32 che si batte contro le correnti più conservatrici del fascismo, egli non manca di isolare il carattere profondamente reazionario del mito della purezza romana e italica. “Razza e classe (classe di nobili!) sono le due entità misteriose che dovrebbero consacrare e legittimare questi nuovi portatori d’una cupa civiltà”²².

Fuori d’Italia il razzismo sta però travolgendo gli argini; e nel ‘33 a Vienna al Congresso dei cattolici di lingua tedesca, Cantimori ascolta smarrito “affermazioni di reazione, di principi conservatori, negazioni di tutto ciò che può chiamarsi indipendenza spirituale, autonomia mentale, ragione, riflessione, eticità umanistica e non trascendente”. Uno spettacolo di barbarie, che ha di sfondo nella “nuova Germania” l’agitarsi degli “stolti antisemiti” e dei “razzisti fanatici”²³.

La condanna del razzismo come realtà politica è dunque proferita con una violenza non consueta in Cantimori. Ma come tutte le idee, anche queste esistono e dimostrano – ahimé quanto male! – di operare nella storia degli uomini; combatterle sul piano politico può essere una cosa, rinunciare a intenderne l’origine, gli stimoli storici e sociali, e le varie tonalità, è un’altra. Si tratta di un “corpo di pensamenti e di dottrine” che vengon su dal fitto della storia moderna, e respingerle con sommari anatemi è un “uscire dalla cultura e dal rigore scientifico”²⁴. Ma il tema cessa presto di occupare gli scritti di Cantimori, destinato com’è a divenire uno dei poli della politica fascista. E del resto, già l’esame esterno della sua bibliografia rivela il passare in sordina del dibattito sulla realtà, sulle

²¹ *Stato, razza, nazione*, “Vita Nova”, IV, 1928, pp. 923-924.

²² *Ritorno al medioevo* cit., p. 96.

²³ Rec. a E. CODIGNOLA, *Il rinnovamento spirituale dei giovani*, Milano, 1933, “Leonardo”, V, 1934, p. 366.

²⁴ *Segni dei tempi* nella rubrica *Note e Notizie* del “Giornale critico della filosofia italiana” XV, 1935, p. 97.

scelte e sugli orientamenti interni del regime; è un silenzio che sta ad indicare quel progressivo distacco, quel venir meno della fiducia nella “rivoluzione repubblicana, sindacale, nazionale” del fascismo²⁵ che si era già avvertito nella lettura dei suoi così densi ed inquieti scritti politici tra il ‘27 e il ‘35.

Prima di passare da questi brevi cenni sulla formazione di Cantimori e sulla sua esperienza politica, ad un men rapido discorso sulla sua opera storica, occorre dir forse qualcosa ancora dei suoi scritti sulla cultura tedesca contemporanea, compiuti quando ormai il nazismo era salito al potere. Sono saggi pubblicati per lo più in *Studi germanici*, la bella rivista romana intorno a cui si raccolsero per qualche anno gli studiosi di storia, letteratura e filosofia che facevan capo a Villa Sciarra²⁶.

Scopo di quegli articoli è intendere la ragione per cui il nazionalsocialismo ha vinto e larghi strati della cultura e della classe dirigente tedesca gli han dato il loro appoggio. È in particolare la crisi dei valori in cui aveva orgogliosamente creduto la generazione guglielmina, uscita umiliata dalla guerra, che Cantimori viene studiando in una serie di saggi del ‘35. Conservatori e democratici gli appaiono congiunti da una transitoria intesa:

“Essi che cercavano certezza non potevano trovarla in quel disfacimento: e si misero ad accelerarlo con la loro opera di distruzione, nei campi opposti, ma sullo stesso piano, del comunismo estremista e del radicalismo nazionalista: nella ribellione. Che era una ribellione di disperati, di figli della borghesia, della borghesia prussiano-guglielmina che a tanti prima della guerra appariva un modello di salde virtù”²⁷.

Si tratta spesso di movimenti, non manca di notare Cantimori, che hanno “scarso valore culturale o teorico, tanto minore quanto maggiore è stato quello pratico, politico”²⁸; e ancora: “scritti di questo genere non si giudicano dalla loro preparazione critica se se ne vuole capire qualcosa”²⁹. Occorre però dire che l’elaborazione dell’ideologia nazista e poi

²⁵ *Federico Chabod* cit., p. 690. Sul carattere dei convincimenti fascisti di Cantimori, che entravano in così profonda crisi, si v. in particolare le belle pagine scritte da lui nel maggio 1962, in *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 136-142

²⁶ L’ambiente dell’Istituto italiano di studi germanici in quegli anni è rievocato da E. SESTAN, *Un vecchio amico*, “Belfagor”, XXII, 1967, pp. 912-913.

²⁷ *La politica di Carl Schmitt*, “Studi germanici”, I, 1935, p. 483.

²⁸ *Deutscher Sozialismus*, “Studi germanici”, I, 1935, p. 630.

²⁹ Rec. a O. DIETRICH, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalismus*, Breslavia, 1935; e a T. LITT, *Philosophie und Zeitgeist*, Lipsia 1935, “Studi germanici”, I, 1935, p. 420.

la costruzione del regime hitleriano sono seguiti da lui con interesse assai minore di quello dedicato alla dissoluzione della Germania di Weimar.

Anche in questi scritti di cultura politica – così privi di ogni simpatia per il nuovo Stato tedesco, ma pieni di attenzione e comprensione per chi, tra impeti di rivolta e scelte sbagliate, aveva cercato invano una risposta ai problemi del suo paese – si affermava il bisogno di Cantimori di scorgere il punto di arrivo di quel mondo luterano, di quelle tradizioni e di quella cultura che aveva imparato a conoscere nei testi religiosi cinquecenteschi e in quelli storico-politici della Germania bismarkiana e guglielmina. La sua meditazione storica e la sua esperienza politica procedevano, ancora una volta, di concerto.

Ricordando venticinque anni più tardi questo periodo di intensi dubbi e di nuovi orientamenti politici, Cantimori definisce un po' scherzosamente il suo atteggiamento del '36 come "hegeliano e semimarxista"³⁰; e certo è proprio allora che l'interesse e la suggestione del marxismo si vengono facendo per lui più immediati. Polemica dapprima contro le goffe liquidazioni propagandistiche delle dottrine socialiste e comuniste e contro le rappresentazioni deformanti della Rivoluzione d'ottobre e del nuovo Stato sovietico³¹: poi, con gli anni, l'affiorare di una risposta all'interrogativo che Cantimori aveva continuato a porsi sulle ragioni dell'inefficacia pratica e della totale sconfitta della cultura democratico-liberale tedesca. Discutendo nel 1940 il libro di Carlo Antoni *Dallo storicismo alla sociologia*, egli osservava che da Dilthey e da Troeltsch, da Meinecke e da Weber si erano apprese, e restavano da apprendere, molte cose, molte nozioni, ma pochi o punti ammaestramenti di metodo. Questi uomini si sono rivelati in sostanza "buoni storici, cattivi teorici. La risposta è una formula ed è utile in quanto tale, ma è insufficiente come tutte le formule comode". Occorre dunque una spiegazione, e nel cercarla Cantimori si chiede "se quella decadenza del pensiero storiografico tedesco... non abbia una delle sue ragioni nel non aver saputo trovare, nell'interesse per il movimento e per il pensiero socialista, quella passione politica profonda di cui pur sentiva il bisogno".

³⁰ Saggio introduttivo a J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1962, p. XVII.

³¹ Si v. in particolare le recensioni a G. CIOCCA, *Giudizi sul bolscevismo*, Milano, 1933, "Leonardo", IV, 1933, pp. 542-543; quella più oltre cit. a PEREGRINUS, *Grandezza e servitù bolsceviche*, Roma, 1934, "Leonardo", V, 1934, pp. 275-276; e l'importante rassegna *Notiziario: Politica*, "Leonardo", IX, 1938, pp. 206-213.

“L'impermeabilità della storiografia tedesca” al marxismo ne ha indebolito il significato sia pratico-politico che teoretico.

“E questo va al di là dell'efficacia del materialismo storico sul pensiero storiografico... Ma fin dove i problemi storiografici rimangono al di qua, a che punto cioè si distinguono da quelli politici, nel senso più alto della parola?”³².

L'attenzione con cui Cantimori aveva studiato in quegli anni la cultura marxista risulta dal suo famoso corso pisano del '46-47, dalle recensioni e dagli articoli pubblicati tra il '45 e il '50, e dalla traduzione del *Capitale*³³. E il periodo del più spiccato impegno ideologico-politico, e della sua adesione al partito comunista durata sino al 1956 e poi, discretamente e senza eco di scandali, interrottasi. Non direi tuttavia che il suo orientamento politico sia, dopo di allora, mutato; e la sua fortissima ritrosia per le formule, le scuole e le ben disciplinate coerenze ha fatto di lui uno studioso del marxismo assai più che uno storico marxista. Quello di essere catalogato in una tendenza gli è infatti apparso costantemente come un pericolo, cui ha reagito con insofferenza³⁴. E limitarsi a riconoscere, sullo sfondo di una robusta ispirazione democratico-popolare, le molteplici componenti culturali e politiche che sono entrate nel suo pensiero, seguire la sua quarantennale fatica storica, tutta percorsa da un inquieto bisogno di concretezza e dall'insoddisfatto dubbio per i risultati raggiunti, è forse proprio il modo più congeniale al suo insegnamento in cui convenga parlare di Delio Cantimori.

* * *

“Come studioso vado sempre più rinchiudendomi nelle ricerche particolari mie solite di storia del Cinquecento e del Seicento e dei movimenti di idee religiose e politiche, connessi con la Riforma protestante”; “per ora, lascio i sociologi del secolo XX e me ne

³² *Dallo storicismo alla sociologia*, “Civiltà fascista”, VIII, 1940, pp. 765-767 e 780-781.

³³ Il corso *Interpretazioni tedesche di Marx nel periodo 1929-1945*, e alcuni scritti sul marxismo sono raccolti in *Studi di storia* cit. La traduzione del primo libro del *Capitale* di Marx è stata pubblicata a Roma in tre volumi nel 1951 e nel 1964.

³⁴ Particolarmente recisa in questo senso la quattordicesima lettera pubblicata in *Conversando* cit., pp. 126-131.

torno ai teologi del secolo XVI”³⁵ Sono parole di Cantimori ormai sessantenne, un richiamo a quello che, in tanto intrecciarsi di esperienze di lavoro, è stato il tema centrale della sua ricerca. Storia religiosa e dell’utopia religioso-politica: la maggior parte del suo lavoro, anche se apparentemente dispersa e lontana da questo filone, finisce col potervi essere ricondotta.

Quasi ad apertura della sua bibliografia sta il primo scritto di storia religiosa cinquecentesca, *Il caso del Boscoli e la vita del Rinascimento*; ma se il breve articolo mette appunto capo ad un problema religioso, il suo esordio è nella discussione del concetto di Rinascimento. Tra il Gentile, che ravvisava la prevalenza del momento *estetico* (inteso come commozione intellettuale, non suggerita da una concreta adesione alla realtà ed alle forze che in essa si muovono), e Giuseppe Saitta che riteneva “uno dei tratti più caratteristici dell’umanesimo” il culto della storia, Cantimori, senza indulgere a “falso eclettismo e fraintendimento” non vede una reale contraddizione³⁶. Una delle testimonianze cui Gentile appoggiava la sua tesi è la narrazione della morte del savonaroliano antimediceo Pier Paolo Boscoli, scritta dal suo amico Luca Della Robbia, in cui il giovane condannato esce nella famosa esclamazione “cavatemi dalla testa Bruto, acciò ch’io faccia questo passo interamente cristiano”. Solo nel “riabbracciarsi alla fede del tempo suo e de’ suoi – aveva scritto Gentile – a quella religione da cui lo aveva distolto l’ammirazione delle cose classiche, egli sente l’abisso che separa il suo cuore d’artista dal mondo della storia”³⁷. Ma qual’è la religione che è ritornata in lui alla vigilia della morte, e che gli fa sentire l’esempio degli antichi viatico bastevole ad affrontare la scure, ma non a morire da cristiano? Questo è il problema che attrae subito Cantimori, e gli fa cogliere tutto il significato del dialogo finale tra Pier Paolo e “il buon frate” domenicano che lo accompagnava al patibolo e “non aveva capito un bel niente di quel che avveniva nell’animo del suo confesso (benché poi rimanesse edificato del suo fervore)”. All’esortazione a credere ciò che comandava “Jesu Cristo e la sua Santa madre Ecclesia”, il condannato risponde: “Voi dite bene... Io ho a credere ciò che comanda Cristo” ma il frate lo corregge “sì quel che comanda la Chiesa”; e ancora il Boscoli “ciò che comanda

³⁵ *Conversando* cit., p. 165. Nota introduttiva a M. WEBER *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1966, p. VIII.

³⁶ *Il caso del Boscoli e la vita del Rinascimento*, “Giornale critico della filosofia italiana”, VIII, 1927, pp. 241-255; la frase cit. è a p. 246.

³⁷ G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1925, pp. 18-19.

Iddio”, e il frate “e la Chiesa, che è quel medesimo”; sin che quasi stanco il Boscoli cede: “sta bene lo fo”. La fede nei filosofi antichi che gli basta — osserva il Cantimori — a morir sereno, “ha pure un valore (e quale!), ha pure un fine più o meno vicino alla verità,... è pure un qualcosa”, non è dunque solamente retorica; ma per morire cristiano occorre il confessore, e questi non si appaga della sola fede in Cristo, impone anche l’obbedienza alla Chiesa. Il Boscoli vi si rassegna a fatica, esempio di quegli uomini del Rinascimento che dopo aver costruito il loro ideale eroico, più a contatto della storia che delle cose, “entrando nella attualità della vita concreta, fondano il mondo moderno ed errano, eretici di tutte le religioni, attraverso l’Europa infiammata”³⁸.

Le due “formule”, quella di Gentile e quella di Saitta, sono apparse qui a Cantimori entrambe utili, per cogliere e valorizzare un aspetto importante del problema, ed entrambe pericolose per la loro tendenza a porsi così categoricamente da escludere ogni altro fattore: che è un atteggiamento destinato a perdurare in lui e a tener vivo il suo interesse per le definizioni, che non giungerà mai con Salvemini³⁹ a condannare in blocco come astratte, ma tenderà sempre a sfumare e ad usare poi con cautela.

Senso dunque fortissimo della complessità, e talora dell’apparente contraddittorietà dei movimenti ideali. Con questa disposizione culturale e con l’invito che l’ambiente pisano gli rivolgeva a ricostruire la storia del pensiero anche al di fuori delle pagine strettamente teoriche e delle opere dei filosofi, un aspetto del Rinascimento era più degli altri destinato ad affascinarlo, quello religioso. Non era un caso, che la lettura della pia narrazione di Luca Della Robbia lo avesse condotto quasi d’istinto a soffermarsi sul punto di rottura tra vita religiosa e formazione umanistica; e che subito il suo occhio andasse molto al di là di quel testo, inseguendo la diaspora degli “eretici di tutte le religioni, attraverso l’Europa infiammata”.

Sin da allora, Cantimori ha avuto cura di chiarire la natura di quel suo interesse per la storia religiosa. La sua collaborazione a *Vita Nova* inizia con un articolo in cui si sostiene che studiare le istituzioni ecclesiastiche e riconoscerne l’enorme importanza storica, non

³⁸ *Il caso cit.*, pp. 252 e 255.

³⁹ Sulla diffidenza di Salvemini per le definizioni e le categorie, v. il cenno di Cantimori (del 1962) in *Conversando cit.*, p. 114.

significa sottomettersi alla Chiesa cattolica⁴⁰. Pochi mesi più tardi, con durezza polemica verso la Schwärmerei d'un misticismo laico ed equivoco scrive:

“Non onoriamo Dio, non meditiamo su Dio: ma lavoriamo per realizzare lo spirito, pel quale siamo differenti dalle bestie e creatori del mondo, e che possiamo anche chiamare Dio, ma non è certo l'unser Gott ne il buon Dio, ma l'Uomo, il vero uomo che è dentro tutti gli individui che si agitano nel mondo”⁴¹.

Questa professione di fede attualistica nell'immanenza, è ripetuta da Cantimori insistentemente, e con particolare pienezza di voce, nel '32, quando la tendenza ufficiale a smussare le punte di contrasto tra la Chiesa cattolica e il fascismo sta prendendo apertamente e rapidamente piede. Per l'idealismo moderno “non si può parlare di religione, se non in senso traslato per non scandalizzare le anime ingenu e timorate”; ma di questi traslati è meglio comunque farne a meno perché “una religione senza Chiesa è inconcepibile, e la Chiesa invisibile è una metafora che ha perso il suo valore ed il suo significato con la scomparsa delle eresie e delle lotte religiose dal proscenio della storia”. E se per gli appartenenti ad una delle tante Chiese questa è “irreligione”, la “parola non ci fa paura, se specifica chiaramente la nostra posizione. Sappiamo che questa irreligione non deriva da poca fede; che non ci allevia ma ci rende difficile il nostro compito di cittadini del nostro Stato e di uomini”. Quel che sopra tutto importa, è stabilire chiara “la realtà così com'essa è, senza infingimenti, senza ipocrisia, senza viltà ammantate di cieli azzurrini, di nuvolette rosee, di troni, dominazioni e cherubini: bellissimi ma falsi”⁴².

Se da queste pagine giovanili ci portiamo assai più avanti negli anni possiamo incontrare nel 1960 un altro “sfogo” di Cantimori, diverso sì da questi per il tono in cui è espresso e per l'occasione che lo ha suggerito, ma nato da un atteggiamento culturale che in ventotto anni non è sostanzialmente mutato. Per chi studi storia della Chiesa, la chiarezza non è mai troppa, e “occorre essere precisi e netti fino alla pedanteria”, se no ci si sente dire: “ah tu sei eretico perché studi gli eretici, pagano perché studi la storia della Grecia, cattolico perché t'interessa la storia della Chiesa”. Carte in tavola, dunque, dato che “ci sono sempre in giro coloro che non riuscirebbero, poniamo, a studiare entomologia

⁴⁰ *Religione e religiosità. Chiarimenti sulla concezione attualistica della religione*, “Vita Nova”, III, 1927. pp. 32-35.

⁴¹ *L'Italia, la “decadenza europea” e l'europeismo*, “Vita Nova”, III, 1927, p. 320.

⁴² *Chiarificazione d'idee. De Minimis*, “Vita Nova”, VIII, 1932, p. 626.

senza sentirsi scarabei sacri”.⁴³ E se qui manca quel fine immediato di impedire la mascheratura in senso clericale di un pensiero tutto laico ed immanente che era attuale negli anni del Concordato, e preme invece ribadire il distacco dal proprio tema e la natura storica dell’interesse che si prova verso di esso, allora come più tardi è soprattutto il modo in cui la storia religiosa può esser studiata che gli sta maggiormente a cuore.

Discutendo nel 1934 un importante libro di Ernesto Codignola, che si augurava una liberalizzazione del fascismo e il ripristino della libertà di stampa, Cantimori si sofferma su di una frase dell’autore che esalta il sacrificio dei “martiri italiani per la libertà religiosa”. Quel che qui gli interessa stabilire è cosa Codignola intenda per “religione”, “dato che quel che si chiama religione ha una grande importanza nella formazione etica dei popoli, e... costituisce la base di ogni decisione morale e politica”; e – per fare un esempio – Giordano Bruno “fu un martire della libertà filosofica” più che di quella religiosa⁴⁴. Questo bisogno di seguire le vie della speculazione religiosa e, in particolare, di scorgere il modo in cui essa rientra nel seno di una Chiesa o si pone in contrasto con quella e con ogni altro tipo di organizzazione ecclesiastica, ha fornito lo stimolo più diretto agli *Eretici*.

Nel sempre persistente interesse di Cantimori per la storia religiosa del ‘500 mi pare però intervenuto dal ‘50 in avanti uno spostamento di centro, che ha forse la sua manifestazione esplicita nell’alternarsi del concetto di *pietà* a quello di *religione*, e nell’indugiare quasi più volentieri a seguire quella di questa. La *pietà*, come “vita di sentimenti e di affetti, di sensibilità religiosa e morale elementare” – quale Giuseppe De Luca l’ha ravvisata e resa oggetto di studio storico – gli appare “una parte importante del fenomeno religioso”, quasi la premessa e l’antefatto di essa⁴⁵. Se nel ‘46 Cantimori non fa ancora uso di questo termine, ne ha però già chiaro il concetto e lo sente come ben distinto da quello di religione; è in fondo storia della *pietà* quella “storia di movimento di idee, concetti, sentimenti,” cultura” “entro cui gli pare che l’impostazione di Lucien Febvre rischi di risolvere la storia ecclesiastico-religiosa⁴⁶.

Una così netta distinzione non è però sempre mantenuta; ed in alcune delle sue pagine più calde e mosse il Cantimori degli ultimi anni sente profondamente connessi i due

⁴³ *Conversando* cit., pp. 28 e 33.

⁴⁴ Rec. a E. CODIGNOLA, *Il rinnovamento spirituale dei giovani*, Milano, 1933, “Leonardo”, V, 1934, p. 368.

⁴⁵ *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1960, pp. 17-18.

⁴⁶ *Riforma cattolica*, del 1946, ristampato in *Studi di storia* cit., p. 544.

momenti e le due storie. Del “giacobino stanco” Giovanni Gambini egli avverte “tenue la energia politica, modesto l’ingegno... ma più esile ancora... la sua pietà”. “Ed è senza pietà genuina, neppure politica: prima ultra-democratico, poi napoleonico, infine democratico, *sed semper atheus*, cioè sostanzialmente indifferente se pur sempre malcontento”⁴⁷. Qui – se non sapessimo quanto attento egli fosse all’uso dei concetti – potremmo quasi pensare che “pietà” gli sia uscita dalla penna al posto di “religione”, ma un apparente scambio di termini in direzione inversa si può incontrare quando egli parla delle “terre piatte, ricavate in parte da bonifica” del basso bolognese che sono “considerate ai giorni nostri tradizionalmente estranee a interessi religiosi e in genere culturali semplicemente perché tradizionalmente anticlericali”, mentre “anche a non parlare di ancor presenti credenze, riti e pratiche di tipo magico, come spesso si perpetuano nelle zone agricole, quanta delicatezza spesso quanta finezza e gentilezza, inespressa per un innato riserbo in quelle popolazioni; e spesso un senso elementare delle manifestazioni religiose come qualcosa di poetico”⁴⁸.

Dietro questo accostarsi dei due concetti è il muovere dello storico delle idee religiose – colte nel pieno del loro vigore speculativo – verso lo studio della sensibilità religiosa. L’ultima fatica di lui, quell’ampio capitolo su *Le idee religiose del Cinquecento*⁴⁹ che abbiamo letto quando egli non era ormai più in vita, ci mostra quanto forte si fosse venuto facendo il suo interesse per questo tipo di studi.

Si prova subito la tentazione di stabilire il perché di questo allargarsi, o meglio spostarsi delle sue preferenze. Vien fatto di pensare ad un’eco degli studi di storia sociale e collettiva così fiorenti in questi anni in Italia e all’estero; e all’esigenza di ricondurre su questo sfondo le idee religiose. D’altronde in questa attrazione verso la “pietà” si è anche portati a ravvisare il richiamo verso le forme più immediate e genuine della vita religiosa. E nell’avanzare ipotesi si potrebbe proseguire a lungo; ma è appunto una tentazione cui non conviene indulgere. Mi trattiene infatti l’esclamazione “che sollievo!” con cui Cantimori salutava il rifiuto e la rinuncia del Kaegi a spiegare troppo puntualmente lo sviluppo

⁴⁷ Rec. a T. R. CASTIGLIONE, *Giovanni Gambini ‘rousseauista’ siciliano, fra illuminismo e romanticismo*, Lugano, 1955, ristampata in *Studi di storia* cit., pp. 643-644.

⁴⁸ Raffaele Pettazzoni, “Nuova Rivista Storica”, XLIV, 1960, p. 179.

⁴⁹ In *Storia, della letteratura italiana*, Milano, Garzanti, 1967, vol. V, *Il Seicento*, pp. 7-53.

spirituale e le ragioni dell'efficacia culturale del suo Burckhardt⁵⁰. È un esempio che anche a lui piacerebbe veder qui imitato.

Se ritorniamo dunque a ciò che Cantimori ha inteso per Storia del Cristianesimo, e quindi anche per Storia della Chiesa, ci risponde egli stesso, dichiarando il suo consenso per la riduzione, formulata dal Salvatorelli oltre mezzo secolo fa, della Storia delle religioni, in tutti i vari settori in cui essa può essere articolata, a “storia civile intesa come storia generale”. A molti di noi la definizione può apparire oggi ormai assolutamente scontata, ma non è stato senza ragione che Cantimori ha sentito il bisogno di riprenderla di recente, e di ribadirne la validità. Si tratta infatti di tener fede a un campo di studi che ha costantemente corso il pericolo di esser ripartito tra le varie Chiese e interdetto a chi non ne professi il culto; e in cui poi tutti i momenti storici rischiano di esser posti a confronto con l'attuale assetto di questa o quella confessione, e di costituirne gli antecedenti e le tappe. Qui, come per ogni altro tipo di ricerca, occorre combattere le discriminazioni politiche e religiose, e procedere semplicemente “col metodo storico”⁵¹.

È una posizione che — ferma restando la profonda diversità di temperamento dei due storici — ricorda quella duramente difesa da Adolfo Omodeo tra il '20 e il '30. Proprio discutendo l'atteggiamento di uno dei maggiori interlocutori polemici dell'Omodeo, il Buonaiuti, Cantimori sentiva il bisogno di distinguere la serietà morale della battaglia che lo studioso modernista non aveva cessato di condurre dall'angustia apologetica che viziava la sua opera. “Così — esemplificava — è indotto a negare il misticismo, vero misticismo, dei gesuiti, perché ne considera l'istituzione sociologicamente, in blocco, e ne vede così solo le tradizionali caratteristiche di politicismo”. Più giovane dell'Omodeo di una generazione, Cantimori giudicava nel '34 quella e le analoghe tendenze apologetiche ormai superate ed estranee alla cultura storica, mero riflesso di un contrasto ecclesiastico ancora in corso. “Del resto, tali questioni hanno per noi puro valore storico, risolte come sono state nel nostro Rinascimento: solo che la storia è sempre vita e questo libro ci fa sentire questo eterno ripullulare di tutti i problemi”⁵².

⁵⁰ *Saggio introduttivo* a W. KAEGI, *Meditazioni storiche*, Bari, Laterza, 1960 p. XVII.

⁵¹ *Conversando* cit., pp. 27-34.

⁵² Rec. a E. BUONAIUTI, *La Chiesa romana*, Milano, 1933, “Leonardo”, IV, 1933, pp. 385-386.

In alcune tra le più belle pagine dei suoi ultimi anni, rievocando don Giuseppe De Luca, Cantimori scrive che “forse il centro attorno al quale gli interessi del De Luca si disponevano va cercato al di fuori degli studi storici”, verso la sua immagine di una Chiesa la cui saldezza e perfezione gli appare tetragona. E rileggiamo questo illuminante confronto con Buonaiuti:

“Si sarebbe tentati di affermare che questa posizione fondamentale del De Luca era l’esatta antitesi della posizione fondamentale buonaiutiana: come *prete* il De Luca era disposto a studiare con interesse e acribia anche l’eretico medievale o cinquecentesco, perché rientra nella storia; appunto come *prete* (era un termine che gli piaceva, anche senza l’aggettivo *romano*) lo chiamava eretico, cercando di definirne l’eresia; non aveva bisogno di criticare e biasimare chi aveva combattuto e condannato quell’eretico, né di dimostrare che l’eretico era cristiano e cattolico più del Papa: il che corrisponderebbe alla impostazione del Marrou e ci richiama certe opere del Buonaiuti: il segno è invertito, ma si è sullo stesso piano, non realistico e non storico”.

C’era in De Luca, dice ancora Cantimori, “un senso della continuità fortissimo, quasi inverosimile per chi fosse nato intellettualmente nel clima dello storicismo”, e tale da indurlo a riconoscere con estrema diffidenza le novità, quale ad esempio quella rappresentata dal sorgere degli ordini mendicanti rispetto alla tradizione monastica⁵³. Che è appunto un senso della continuità sottratto al processo storico e di segno contrario a quello, anch’esso “fortissimo”, che accompagna lo stesso Cantimori.

A lui la Riforma appariva in modo non diverso da come il cristianesimo delle origini era apparso all’Omodeo, “non come improvvisa intrusione ma come sviluppo organico e logico nel processo della storia”⁵⁴. Di qui il consenso, tante volte ribadito, per il “celebre e fondamentale ormai articolo”⁵⁵ del 1929 in cui Lucien Febvre aveva giudicato mal posto e di origine controversistica il problema delle origini della Riforma, sostituendo ad esso lo studio delle forme di devozione e della vita religiosa; e aveva anche dimostrato come la netta contrapposizione di Chiese, ben definite in una loro ortodossia, non fosse stato un

⁵³ *Don Giuseppe De Luca*, “Studi Medievali”, serie III, V, 1964, pp. 406-407 e 403.

⁵⁴ La frase è dell’Omodeo, citata da Cantimori in *Commemorazione di Adolfo Omodeo*, in *Studi di storia* cit., p. 56.

⁵⁵ *Prospettive* cit., p. 19.

repentino fatto di coscienza dei contemporanei, ma derivasse da un irrigidimento dei nuovi e degli antichi organismi ecclesiastici.

A chi si occupava di storia religiosa del Cinquecento, Cantimori raccomandava anzitutto di “non andar a caccia di eretici e di riformati”, di non strapparli cioè a forza e trionfalmente come perle da un tessuto religioso in cui essi erano tanto saldamente immessi: di non distinguere sistematicamente cattolici e protestanti con un taglio sicuro e netto sin dal primo insinuarsi in Italia delle nuove idee evangeliche. Tra le tesi da lui dirette nei quindici anni del suo insegnamento fiorentino, ne ricordo assai meno di storia della Riforma e degli Eretici che di storia della Chiesa e – nel senso chiarito prima – della “pietà”.

Storia appunto della “pietà” ma anche della Chiesa perché le lotte di religione ci sono pur state; le controversie, le scomuniche, i processi hanno ben avuto luogo ed è deformante “trasferire in quel periodo, che fu di lotte e di persecuzioni inesorabili, di nette se pur silenziose separazioni, le odierne tendenze ecumeniche, tacite od espresse”⁵⁶. Insomma né la storia della pietà e della vita religiosa va trascurata, né lo studio della Chiesa cattolica, di quelle protestanti, e dei movimenti ereticali può essere abbandonato o semplicemente interrotto, ma occorre guardarsi in ogni modo dal proiettare indietro nei secoli motivi controversistici antichi ed odierni, dal creare confluente o fratture là ove non erano.

Senso dunque fortissimo della continuità intesa come storia della tradizione. Al Walser che riteneva “feticistico” il famoso giudizio di Machiavelli che gli Italiani avevano perduto la fede a causa dei cattivi costumi della Curia, Cantimori contrapponeva “una tradizione eretica italiana, quella dei Catari e dei Valdesi, ripresa dai Gioachimiti e dai Fraticelli, pei quali la dignità sacramentale del prete era legata a quella morale, la fede religiosa del credente alla purezza morale del rappresentante della fede”⁵⁷.

E molta parte del suo lavoro è appunto ricostruzione di tradizioni, di filoni religiosi e culturali: quello, ad esempio, che collega gli eretici italiani alla cultura umanistica. Ma proprio per questo, egli rifugge dall’indicazione di “precorrimenti” che gli appare

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Rec. a E. WALSER, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, mit einer Einführung von W. KAEGLI, Basilea, 1932, “Giornale critico della filosofia italiana”, XVIII 1937, p. 385.

sostanzialmente antistorica tendendo non a stabilire una linea di sviluppo, ma a far retrocedere un punto di arrivo raggiunto⁵⁸.

Se ora ripercorriamo a grandi linee lo svolgimento di questi suoi studi, ci sarà forse possibile scorgere attraverso quali e quante scelte la sua linea di ricerca sia venuta definendosi. Di argomento esplicitamente ereticale è il lavoro del '29 su Ochino "uomo del Rinascimento e riformatore", che "riassume in sé i caratteri di questo gruppo di uomini che... furono fuori del Rinascimento e sopra la Riforma"; ma essi non vissero nell'astrazione, non si posero fuori "dal loro tempo né dal loro popolo, né per conseguenza dalla storia del pensiero italiano, che allora si iniziava". La tentazione di ricostruire come cosa autonoma e ben isolata il pensiero italiano era, in quegli anni, fortemente sollecitata nei giovani storici e filosofi italiani; ma credo che pochi abbiano trasgredito questo iniziale programma più clamorosamente di quanto Cantimori ha fatto nel successivo svolgimento dei suoi studi ereticali, sin da allora premettendo che di quegli uomini bisognava anzi tutto evitare di "farne ambigualmente dei *precursori*".

L'impianto di questo lavoro, assai più espositivo e meno personale delle precedenti pagine sul Boscoli, è di tipo storico-filosofico tradizionale: mentre la vicenda biografica dell'Ochino è ridotta ad un cenno, non alimentato da ricerche dirette, sono i "concetti" speculativi che vengono attentamente seguiti nella sua opera, con l'avvertenza che non vi si ritrovano "puri" e che debbono esserne desunti attraverso frammenti ed allusioni⁵⁹. Si direbbe che l'adozione di questo metodo di lettura e d'interpretazione non abbia retto al di là della sua prima prova e che proprio subito dopo averne fatto esperienza, Cantimori lo abbia definitivamente abbandonato.

Dopo questa prima presa di contatto con quello che è destinato a divenire il campo prediletto dei suoi studi, Cantimori si impegna a fondo nella ricerca e attende qualche anno per riprendere a scrivere sui problemi religiosi del Cinquecento italiano, riaccostandoli ancora indirettamente attraverso il dibattito sul concetto di Rinascimento. Ma è stato proprio allora che alla questione gentiliana della originalità del pensiero italiano e dell'astrattezza dell'uomo del Rinascimento si è sostituito per lui un interesse di tipo più

⁵⁸ V. ad esempio la rec a P. ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione di maestro Vacario*, Città del Vaticano, 1944, "Rivista di storia della Chiesa", I, 1947, p. 97, in cui si nega che gli eretici medievali possano costituire un "precorrimiento" della Riforma.

⁵⁹ *Bernardino Ochino, Uomo del Rinascimento e riformatore*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", XXX, 1929, pp. 5, 26, 35.

propriamente storico. Prendiamo la sua ampia recensione alla pubblicazione italiana del Savonarola di Schnitzer, la prima di quelle approfonditissime discussioni-contributo che diventeranno presto una sua specialità. Il recensore sente l'esigenza di indicare la radice ideologica da cui muove lo storico tedesco, ossia la posizione cattolico-modernista che gli fa apparire deformante la prospettiva laica e liberal-democratica di Villari; e dopo valutato positivamente lo sforzo di non ridurre tutta l'opera di Savonarola a una costruzione politica ma di scorgere in lui soprattutto il riformatore e profeta religioso "ogni attività del quale fosse subordinata alla sua missione profetico-riformatrice", è poi in due direzioni che Cantimori interviene a discutere. Se l'adesione dello Schnitzer al messaggio religioso di Savonarola lo porta per "sforzo apologetico" a far sua l'immagine tradizionale di un Rinascimento tutto corrotto e pagano, il significato che il suo profetismo ha avuto nel popolo di Firenze e che si è irradiato poi in tanta parte della vita religiosa italiana nei decenni seguenti, deve essere collegato all'attività riformatrice⁶⁰. Quello del profetismo come ora si prospetta a Cantimori è anche il problema dell'allargarsi nella cultura laica di temi sino ad allora specialisticamente teologici.

Merita confrontare questa recensione con quella brevissima, che alla stessa opera aveva dedicato qualche mese prima Federico Chabod (e della cui lucida acutezza, rievocando l'amico scomparso, Cantimori dimostrerà di esser rimasto colpito)⁶¹, cui un aspetto diverso del problema sollevato dallo Schnitzer aveva soprattutto interessato. La Riforma, aveva scritto il teologo tedesco, sarebbe stata evitata se Savonarola non fosse caduto nella coraggiosa battaglia contro la corruzione della Corte romana; ma, risponde Chabod, "la Riforma per Savonarola non è che riforma di uomini", mentre per Lutero e Calvino la lotta contro la corruzione costituisce "uno dei minori motivi di azione" e "alla base sta invece una concezione della vita cristiana quale il Savonarola non si sognò neppure di avere"⁶².

I due giovani storici italiani, discutendo le appassionate pagine di questo teologo tedesco che rimpiangeva il dilagare della Riforma al di fuori della Chiesa cattolica, rivelavano il diverso orientarsi dei loro interessi: per Chabod era soprattutto il rapporto

⁶⁰ Rec. a G. SCHNITZER, *Savonarola*, trad. di E. RUTILI, Milano, 1931, voll. 2, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", serie II, I, 1932, pp. 90-104; la frase cit. è a p. 94.

⁶¹ *Chabod storico della vita italiana del Cinquecento*, "Rivista storica italiana", LXXII, 1960, pp. 691-694.

⁶² La recensione di Chabod, pubblicata in "Leonardo", II, 1931, pp. 417-18, è ora ristampata in *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 738-39.

politica-religione che urgeva chiarire; per Cantimori il vero richiamo veniva dal lento formarsi di una diversa sensibilità religiosa nel mondo italiano del Rinascimento.

Del resto, la scelta del tema era allora per Cantimori un fatto già avvenuto; e nel saggio introduttivo alla sua traduzione italiana del libro del Church su *I riformatori italiani* siamo ormai ben al di là delle congetture e delle approssimazioni; e le fitte note che costellano quel testo documentano a dovizia lo stato avanzato della ricerca.

Dopo un breve, e non ingiustamente severo bilancio degli studi sulla Riforma in Italia, la distinzione tra “riformatori” entrati nelle nuove Chiese ed eretici rimasti al di fuori di ogni disciplina ecclesiastica, appare come la più importante integrazione che Cantimori ritiene di dover fare al lavoro dello storico americano. “Sono *irregolari* ma non sono isolati”, egli scrive, sin d’ora accennando a quelle “relazioni” tra “anabattismo popolare” ed eresia colta che guideranno le sue indagini future e gli appariranno infine così strette da giustificare l’identificazione dei due momenti. Quello dell’anabattismo è tuttavia uno soltanto dei molti fili che ricongiungono alla vita spirituale della loro età gli eretici, figli dell’umanesimo e di una filologia animata dall’esigenza di cose concrete e chiare. “L’astrattezza filosofica non è dalla loro parte, ma da quella dei loro avversari”. E qui – dopo avere ormai decisamente abbandonato la tesi gentiliana della scarsa adesione alla “vita storica reale” come tipica dell’uomo del Rinascimento, e dell’eretico in particolare – affiora il problema del conflitto tra profughi italiani e Chiese riformate. Quegli uomini “compresero bene di dovere adoprare contro la persecuzione politica atteggiamento politico: onde i sotterfugi, le ritrattazioni, le formule vaghe proposte per le confessioni di fede”.

Un altro dei molti germi che daran frutto più tardi, il nicodemismo, si affaccia così in queste densissime pagine senza assumervi ancora pieno sviluppo. Ora a Cantimori preme stabilire il significato dottrinale e politico che quell’estrema e irrequieta punta del movimento riformatore italiano aveva avuto; e lo fa in vivace discussione col saggio di Croce su Galeazzo Caracciolo marchese di Vico. Seguendo “la classica linea tradizionale della storiografia liberale del secolo XIX, d’ispirazione in parte sismondiana, in parte hegeliana” – per usare una definizione datane dallo stesso Cantimori parecchi anni più tardi – Croce giudica l’intolleranza di Calvino verso gli antitrinitari come una necessaria misura per la difesa della libertà di recente e a fatica conquistata, e come manifestazione di rispetto per quella fede che appariva riemersa intatta dopo secoli di deformazioni e di errori. Calvino e i suoi seguaci, obietta Cantimori difesero il dogma trinitario non “per il

suo valore filosofico, ma perché la negazione di esso minava l'autorità della loro nuova gerarchia: non lo difesero infatti filosoficamente, ma politicamente", ossia con carceri e roghi⁶³.

Croce non mancò di rispondere, protestando di esser stato frainteso (il che non direi fosse sostanzialmente accaduto), e si pose una domanda sulla personalità di quel suo critico, in cui l'intenzione ironica si dissolve presto in una nota straordinaria per comprensione umana e per intelligenza.

"Non so — scriveva il filosofo napoletano — quale sia la fede politica del dr. Cantimori; ma, a stare alle sue parole, dovrebbe dirsi che egli si è lasciato accecare e trasportare fuori dei confini del vero dal suo ardente amore per la libertà, dal suo affetto per tutti i perseguitati e le vittime delle tirannie sacre e profane. E starei quasi per fargli le congratulazioni di questo nobile eccesso, se non temessi di prendere abbaglio sul suo vero sentimento: tanta è la confusione e la contraddizione degli atteggiamenti mentali e morali nei giorni che corrono"⁶⁴.

Non era certo senza fatica e senza contraddizioni che Cantimori stava costruendo la sua esperienza ideologica, e l'antico problema del compito dell'uomo di cultura, della sua responsabilità di fronte al potere politico, affiora discreto ma insistente in quegli anni dai suoi scritti di storia religiosa cinquecentesca. C'era, già allora, una carica diversa da quella liberale-classica che il Croce era incerto se potergli riconoscere, nella insofferenza da lui provata non solo per la tirannide ma ancor più per la durezza poliziesca di una "nuova gerarchia", ostile al largo uso degli strumenti della cultura e della ragione. Nello studiare il Biandrata, il "più politico" degli eretici italiani, il più incline a "conferire all'attività religiosa delle sette ereticali un'impronta di un partito politico", Cantimori incontra il ricorso a "quella protezione dei potenti... che per molto tempo i cospiratori e innovatori

⁶³ *Prefazione del traduttore* a F. C. CHURCH, *I riformatori italiani*, trad. di D. CANTIMORI, Firenze, La Nuova Italia, [1935], vol. I, pp. 12-24. L'obiezione a Croce è a pp. 16-18. L'individuazione dell'origine sismondiana-hegeliana della linea interpretativa crociana è fatta da Cantimori, recensendo A. OMODEO, *Giovanni Calvino e la Riforma in Ginevra*, nella "Rivista storica italiana", LX, 1948, pp. 132-139, ristampato in *Studi di storia* cit., pp. 498-507; la frase cit. è a p. 499.

⁶⁴ Rec. alla traduzione dell'opera del Church "Critica", XXXIII, 1935, p. 224. Cantimori replicò ulteriormente *Recenti studi intorno alla Riforma in Italia e ai riformatori italiani all'estero*, "Rivista storica italiana", LIII, 1930, p. 98 nota, difendendo la correttezza testuale con cui aveva riferito la posizione di Croce.

terranno per necessaria, fino a idealizzarla vagheggiandola nel concetto del sovrano illuminato”⁶⁵. A lui, studioso di idee e di vita religiosa, il rapporto tra potere politico e gente di cultura si sta presentando come un tema di urgente meditazione.

I numerosi lavori di argomento cinquecentesco comparsi tra il ‘33 e il ‘38 – tra cui emerge l’edizione di testi ereticali⁶⁶ – preparano l’opera d’insieme nella quale saranno in gran parte utilizzati e rifusi. Oltre a monografie su singole figure (il Gribaldi Mofa, il Biandrata, il Simoni)⁶⁷ era tutto lo sfondo religioso-popolare e filosofico a essere ora minutamente esaminato; e così, ad esempio, Cantimori non si occupa tanto di seguire la diffusione delle dottrine luterane in Italia tra il 1520 e il ‘30, quanto di scorgere come l’immagine del riformatore muti in quegli anni. Analizzando nel ‘38 le profezie *post eventum* di Antonio Torquato (una delle *trouvailles* più significative nel suo vastissimo dissodamento di questa minor letteratura cinquecentesca) osserva che prima del Sacco di Roma Lutero era visto soltanto come “un eresiarca grande”, ma più tardi “diventa il rappresentante maggiore della giusta punizione divina per la corruzione della cristianità e degli ecclesiastici che la guidano, il provocatore, se non diretto, mediato, della trasformazione dei riti e delle leggi ecclesiastiche, l’avviatore, attraverso il flagello dell’eresia, dell’auspicata riforma”⁶⁸. O ancora, il fatto che in piena Roma si potesse pacificamente e pubblicamente vendere la traduzione italiana dei *Loci Communes* di Melantone, senza che per un anno intero il carattere eterodosso di quel testo venisse percepito, gli dà modo di sottolineare la fluidità degli orientamenti religiosi prima che la reazione delle Chiesa venisse ad infondere in loro una nuova rigidità⁶⁹. Muovendo da queste osservazioni sugli “atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma”, Cantimori giungeva al problema della formazione degli eretici studiandolo per molte vie, ora chiedendosi le ragioni del “distacco sempre più netto e

⁶⁵ *Profilo di Giorgio Biandrata saluzzese*, “Bollettino storico bibliografico subalpino”, XXXVIII, 1930, pp. 400 e 393.

⁶⁶ *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa*, testi raccolti da D. CANTIMORI ed E. FEIST, Roma, R. Accademia d’Italia, 1937.

⁶⁷ *Matteo Gribaldi Mofa e l’Università di Tubinga*, “Bollettino storico bibliografico subalpino”, XXXV, 1933, pp. 492-504; e *Un italiano contemporaneo di Bruno a Lipsia*, “Studi germanici”, III, 1938, pp. 445-466.

⁶⁸ *Incontri italo-germanici nell’età della Riforma*, “Studi germanici”, III, 1938, p. 67.

⁶⁹ *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, “Rivista storica italiana”, LIII, 1936, p. 53.

consapevole” tra Erasmo e gli italiani negli anni della Riforma⁷⁰, ora seguendo gli sviluppi del neoplatonismo verso l’anabattismo⁷¹.

La breve avvertenza che apre gli *Eretici*⁷² dichiara particolare gratitudine a due opere: il Bruno di Gentile e il libro di Volpe sull’eresia medioevale, e da essi riconosce un primo stimolo a “risolvere i problemi di storia della coscienza italiana, ivi proposti o accennati”.

Di questi due libri è tuttavia difficile riconoscere oggi un’effettiva traccia nelle opere di Cantimori; e se del primo è almeno presente, e ripreso a fondo, un motivo, quello del rapporto tra neoplatonismo umanistico ed eresia cinquecentesca, del secondo, centrato com’è sul costituirsi di gruppi al di fuori dell’ortodossia ecclesiastica, e sul significato sociale della loro protesta, non c’è — in queste pagine tutte prese dall’attenzione per chi ha individualmente respinto ogni disciplina di culto — un effettivo riflesso di metodo.

Alla linea di Cantimori meglio si approssima un’altra opera più recente, e pur ricordata con gratitudine nell’avvertenza, la *Storia religiosa dello Stato di Milano* di Chabod; ed è un’affinità che si manifesta soprattutto nel continuo rifarsi alle idee e alle tradizioni religiose per intendere la Riforma. Il tema di Chabod si prestava in modo più immediato a questa impostazione, perché il diffondersi della Riforma entro i confini di uno Stato rende necessario il richiamo alla politica ecclesiastica di quel governo, alle condizioni del clero secolare, alla vita dei monasteri e all’opera che i frati svolgono al di fuori delle mura claustrali, sino ad allargarsi — e qui, in particolare, si afferma la misura dello storico aostano — verso le forme di devozione e le inquietudini dei credenti (pochi di noi hanno potuto dimenticare, e Cantimori ricordava sempre nei suoi seminari, l’analisi chabodiana dei dubbi teologici sulla grazia e sulla salvezza, vergati da un funzionario della cancelleria milanese negli spazi bianchi di un registro)⁷³. L’assunto di Cantimori rendeva invece meno evidente la necessità di una rievocazione ambientale e sin dall’inizio egli aveva del resto dichiarato che per eretici intendeva “ribelli ad ogni forma di comunione ecclesiastica”. Indotto quindi dalla stessa natura del suo argomento a studiare più vicende individuali e scritti di autori che non l’azione di gruppi o l’anonimo reagire di singoli fedeli, Cantimori

⁷⁰ *Note su Erasmo e l’Italia* “Studi germanici”, II, 1937, pp. 145-170.

⁷¹ *Anabattismo e neoplatonismo nel XVI secolo in Italia*, “Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche”, serie VI, XII, 1936, pp. 521-561.

⁷² *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1939, *Avvertenza*, pp. n.n.

⁷³ Il brano di Chabod è testualmente riportato da Cantimori nell’articolo *Chabod storico della vita religiosa italiana del ‘500*, “Rivista storica italiana”, LXXII, 1960, pp. 701-702.

apriva però il suo discorso proprio affrontando un problema complessivo “di storia della coscienza italiana” ossia l’ingresso nella cultura laica di quei “programmi della teologia scolastica, elaboranti attraverso concetti filosofici il pensiero religioso, [che] cessavano di essere riservati pressoché esclusivamente al clero”⁷⁴.

Questo recupero ideologico-culturale è ormai nel Cinquecento un fatto compiuto, di cui Cantimori ritiene ben riconoscibili le due grandi matrici: da un lato l’umanesimo giuridico-teologico del Valla o neoplatonico del Ficino, dall’altro il savonaroliano. L’origine di queste correnti è diversa, ma le istanze che esse hanno, condotte avanti, giungono presto ad un punto di fusione; e l’eco del Sacco di Roma o la crescente fiducia nelle profezie vanno ad alimentare una nuova immagine della Chiesa futura.

Era in fondo qui che la lezione di Lucien Febvre e il reciso abbandono degli schemi confessionali si rivelavano più operanti, sostituendo all’immagine di un’originaria frattura tra ortodossia cattolica, riforma ed eresia, il progressivo formarsi in Italia di una nuova sensibilità religiosa. Senza questo sostrato iniziale, senza l’influsso contrastante dapprima ma poi sempre più concorrente di tendenze mistiche e razionalistiche e savonaroliane, non ci sarebbe dato di intendere come le “dottrine estreme” dell’anabattismo diffuse da Serveto spingessero potentemente “in una comune tendenza a semplificare la dottrina cristiana sino all’estremo, e a conservarne in fondo solo i motivi etici, che verrà presto considerata come tipicamente *italiana* negli ambienti della Riforma”⁷⁵.

Già adombrato dallo storico degli unitari, E. Morse Wilbur (la cui opera complessiva vedrà però la luce solo qualche anno più tardi, nel 1946⁷⁶) è tema centrale in tutto il libro di Cantimori l’allargamento del concetto di anabattismo, dalla sua più volgata accezione contadino-popolare a radicalismo evangelico di origine e di formulazione spesso dotta e, in particolare, umanistica⁷⁷. La tradizionale contrapposizione tra sociniani colti e anabattisti rivoluzionari e popolari, che resisteva nelle pur così innovatrici ricerche del Ruffini, è ora totalmente negata da Cantimori.

“La tenacia, la pieghevolezza, la energia e l’ardire critico di quegli eretici non eran fondati sulla coscienza religiosa, come la Riforma di Lutero e Calvino l’andava formando,

⁷⁴ *Eretici* cit., p. 1.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁶ *A History of Unitarism. Socinianism and its Antecedents*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1946.

⁷⁷ In particolare *Eretici* cit., p. 32.

ma, pur con tutta la veste umanistica e la spregiudicatezza razionale, su un mobile terreno di visioni, profezie, ispirazioni”⁷⁸.

Dalla dissoluzione del dogma trinitario all’affermazione della natura umana di Cristo, e alla grande ripresa del tema del *Christus pauper*, con il rifiuto di tutte le chiese e la riduzione della religione a norma etica interiore viene alla luce la profonda affinità tra questi Italiani che assillavano con i loro indocili dubbi i teologi e i capi riformati della Svizzera, della Polonia e della Germania, e quei movimenti anabattistici che si diramavano – con carattere ormai sempre più “pacifico” – in tutta Europa. Ma non è una semplice rivendicazione all’anabattismo dell’Ochino, del Curione, del Castellione, dei Sozzini e dei loro amici e compagni di battaglia che Cantimori vuole operare; è piuttosto la presenza in tanta parte del movimento riformatore italiano dei più essenziali spunti anabattistici, anche al di fuori di gruppi dichiaratamente ed esplicitamente tali, che egli tende a ravvisare. Attenzione per le idee e diffidenza per le formule e per gli schemi sono già nella grande opera del ‘39, pur così poco indulgente a polemiche esplicite e spicciole, i due atteggiamenti dominanti.

Proprio il forte interesse per le dottrine, e la capacità di isolare in un discorso teologico quel filone di pensiero che il gioco delle distinzioni scolastiche può talora celare, il gusto insomma di rivivere e ricostruire tutta una cultura religioso-speculativa, mi pare che costituisca l’elemento più personale di questo libro. Uno dei suoi fili conduttori è l’idea di tolleranza, che non rappresenta per gli eretici un semplice espediente momentaneo, reso necessario dalle persecuzioni, che non è neppure sempre modellata sul principio evangelico della carità, sull’esigenza di compatire l’errore e di non usare violenza a chi lo professa, ma nasce dal dubbio di possedere tutta la verità, dalla razionalistica esaltazione dell’arte di dubitare, dal relativismo di ogni conoscenza. Il lento sviluppo di questo processo è seguito da Cantimori attentamente, quasi col timore di forzarlo e venirlo determinando a tempi troppo accelerati; in realtà, nel suo lungo lavoro di ricerca e nel percorrere l’arco di svolgimento di quasi mezzo secolo di movimento ereticale, quel che più accuratamente egli ha evitato di fare, è proprio giungere alla scoperta di una nitida coscienza, al reperimento di un’idea già pronta, consapevole e definita.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 118. Esplicita invece in Ruffini la tesi della biforcazione dell’ala più avanzata della Riforma in due movimenti “opposti”, il sociniano e l’anabattista; si v. ad esempio in *Studi sui riformatori italiani*, Torino, Ramella, 1955, pp. 111-112.

Qui forse si manifesta la maggiore diversità tra la sua esperienza di lavoro e quei saggi sugli eretici italiani che Francesco Ruffini –persa ormai o all’immediata vigilia di perdere la sua cattedra – aveva composto intorno al 1930 e che convergevano tutti sull’idea di libertà religiosa. Al grande giurista piemontese quel che stava veramente a cuore erano non le idee di quel Matteo Gribaldi Mofa o di quel Francesco Stancaro che così mirabilmente studiava, ma la loro ostinata e intransigente difesa della libertà di pensare e di ricercare; e per le idee di quegli uomini il laico e liberale Ruffini provava un rispetto talora un po’ freddo, non scevro di un’affettuosa ironia. Benedetto Croce ricordava che all’amico, intento alle ricerche sugli eretici cinquecenteschi, “nel mezzo di quelle letture gli accadeva di maravigliarsi alquanto volterianamente che gli uomini della Riforma spendessero ingegno e spargessero sangue per così strane sottigliezze”⁷⁹.

Per lui la battaglia animosamente combattuta dagli emigrati italiani del ‘500 era una battaglia per la libertà, il cui contenuto specifico era un po’ astruso magari e puntiglioso; a Cantimori invece proprio quel contenuto interessava, e il suo naturale rivestirsi dell’idea di libertà religiosa.

Del resto, la lotta per la libertà religiosa non costituisce il punto terminale degli *Eretici*. Nei tardi esponenti del movimento che è venuto studiando, Cantimori mette infatti in luce l’urgere di aspirazioni ecumeniche ed interconfessionali di cui Francesco Pucci, l’eretico fiorentino entrato a vivere, l’una dopo l’altra, l’esperienza religiosa di molte confessioni e, da tutte deluso, giustiziato infine a Roma come relapso nel 1597, costituisce l’esempio più significativo⁸⁰. Numerosi ed oscuri processi hanno operato a comporre questa immagine di una Chiesa universale che i veri cristiani devono ricostruire al di sopra delle discordie; e Cantimori segue attentamente l’evolversi del nicodemismo da dissimulazione, compiuta (così in terra cattolica come nei paesi riformati) per eludere i persecutori, a organizzazione “consapevole” e “segreta”, non più con “carattere passivo” ma coi nuovo compito “di esercitare una pressione attiva entro i vari Stati e le varie Chiese”⁸¹. La teorizzazione dell’operar silenziosamente in difesa della verità senza esporre al sacrificio forze non più recuperabili, e l’articolarsi dell’organizzazione clandestina erano temi che destavano nella

⁷⁹ B. CROCE, *Francesco Ruffini*, in *Pagine sparse*, Napoli, Ricciardi, 1943, Vol. II pp. 77-78. Sui saggi di Ruffini Cantimori ha scritto, in occasione della loro raccolta e ristampa cit., una bella pagina nel “Nuovo Corriere” del 30 ottobre 1955.

⁸⁰ La posizione del Pucci, in *Eretici* cit., pp. 370-88.

⁸¹ *Ibid*, pp. 134-135 e 392.

ricerca di Cantimori forti risposdenze politiche; e che a lungo egli avrebbe continuato a riprendere e a meditare.

Sarebbe un'impresa agevole venir elencando i molti argomenti e spunti di cui sono densi questi *Eretici italiani*, ma per bene intendere la posizione del loro autore è forse più indicativo rilevare il completo silenzio su di un problema usuale e quasi immancabile nella tradizione storiografica sull'Italia cinquecentesca. Tra le tante domande che Cantimori si pone, non compare infatti mai quella sul perché la Riforma in Italia abbia fallito. Di questo silenzio è causa apparente e formale soltanto quel suo occuparsi dell'emigrazione ereticale, e quindi di un movimento che nasce a sconfitta politico-rivoluzionaria delle nuove idee religiose già consumata; in realtà il problema suona troppo generale e schematico per piacere a Cantimori, e implica un'attenzione per l'ordinamento interno degli Stati, per l'equilibrio e per le basi sociali del potere politico, che a lui non riusciva congeniale. Proprio con lo studiare le figure di molti tra i capi del movimento riformatore italiano, e la loro repulsione ad imprimere una struttura organizzativa alla vita religiosa, ad agire cioè politicamente, egli evitava di addentrarsi esplicitamente in quello che gli appariva, in sostanza, un problema mal posto.

Dopo compiuta questa opera maggiore, Cantimori volge per alcuni anni i suoi interessi e il suo lavoro di ricerca in campi diversi dalla storia religiosa cinquecentesca. Uno dei tratti più originali della sua personalità è però proprio il saldo legame che regge e prosegue il suo discorso storico attraverso temi diversi e, in apparenza, del tutto scissi gli uni dagli altri; e presto vedremo come gli interrogativi che stavano alla base dei lavori sull'eresia ritornino a proporsi nelle successive ricerche sulle utopie sociali del Sette e dell'Ottocento. Ma merita già qui ricordare l'intensa ripresa del suo primo grande tema, avvenuta nell'ultimo decennio della sua vita; e la mutata prospettiva in cui quel problema gli si faceva ora dinnanzi.

Già si rilevava il graduale spostarsi degli interessi dalla storia della religione a quella della pietà; il che significa certo un abbandono delle vecchie e specifiche indagini sui gruppi ereticali. Ritornare sul già fatto, raccogliere schede sugli argomenti in precedenza studiati, coprire di integrazioni e di note in minutissima scrittura i margini dei suoi vecchi estratti, è una tipica forma del lavoro di Cantimori. Ma la seconda redazione degli *Eretici italiani*, cui ha molto pensato e che, la morte gli ha impedito di compiere, non si sarebbe distinta dalla prima solo per un accrescimento e una revisione della sua base documentaria. L'equilibrio interno dell'opera sarebbe mutato non ampliando forse più di

molto la già distesa ricostruzione delle dottrine ereticali, ma diffondendosi certo più a lungo sul quadro della cultura religiosa, e poi sul trasmigrare delle teorie ereticali in esigenza irenica e interconfessionale. Ormai l'arco di quel discorso si apriva con i primi anni del secolo — e le recenti pagine su Machiavelli e la sua religione ne danno testimonianza⁸² — e si sospingeva un trentennio oltre il vecchio punto terminale di Pucci e Biandrata, sino a De Dominis⁸³.

Le Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento, che raccolgono un breve corso pisano del 1959 sono, nell'apparente scioltezza di un discorso divulgativo, densi di problemi suggeriti, meditati ma non risolti e indicano con grande chiarezza un mutamento percepibile anzitutto in termini cronologici: la prima generazione ereticale (Ochino, Curione, Castellione, Gribaldi e lo stesso Serveto) è appena menzionata e costituisce soltanto una premessa al discorso sulla seconda e sulla terza generazione (quella che opera tra il 1580 e gli inizi della guerra dei Trent'anni, sino al 1623-24, gli anni di morte di Sarpi e De Dominis). Non è dunque più della speculazione antitrinitaria, ma del nicodemismo, del pacifismo, dello spirito ecumenico che Cantimori ci vuole parlare. Se già dopo il rogo di Serveto “si manifestò la delusione degli emigrati italiani della prima generazione”, alla fine del secolo “i ritorni a Roma cominciano ad avvenire di fatto”. E non si tratta di effettive riconversioni al cattolicesimo, ma della battaglia per “una unità fondamentale fra cristiani...: unità da ritrovare abolendo al massimo le controversie su questioni dogmatiche, e praticando la morale evangelica”; che è, in ultima analisi, la “dissoluzione di ogni ecclesiologia storicamente determinata”, maturatasi nel nicodemismo (nel vivere cioè estranei e indifferenti alle norme della Chiesa dominante, ricercando nella propria coscienza una norma religiosa) e giunta ad esprimersi in forma pacifista ed ecumenica⁸⁴.

Nell'idea di tolleranza di cui Cantimori non cessava così di seguire gli ulteriori sviluppi, erano dunque più germi del futuro e più implicazioni ancora di quante egli non vi avesse a tutta prima riconosciuto; molte delle forme organizzative della vita politica e religiosa moderna annidavano lì, in quelle lontane contese, le loro prime origini.

⁸² *Niccolò Machiavelli: il politico e lo storico*, in *Storia della letteratura italiana*, cit., Vol. IV, *Il Cinquecento* pp. 753.

⁸³ Dal suo forte interesse per il De Dominis sono nati i due contributi *Su M. A. De Dominis*, “Archiv für Reformationsgeschichte”, XII, 1958, pp. 245-258; *L'utopia ecclesiologica di M. A. De Dominis*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento...* - Padova, Antenore, 1960, pp. 103-122.

⁸⁴ Bari, Laterza, 1960, pp. 91 e 93-94.

* * *

L'interesse per la storia del pensiero politico si era dunque, e da sempre, intrecciato a quello dominante ed assorbente per la storia religiosa cinquecentesca; e ne aveva sovente costituito una variazione, quasi rispondendo al bisogno di ritornare via via al proprio tema centrale di lavoro arricchiti da nuove esperienze di ricerca. Quegli interessi di dottrine politiche muovevano (pur con fitti punti di riferimento ai loro precedenti anteriori) dall'umanesimo e duravano vivissimi sino al presente attuale ed aperto. Ma in questo largo arco, un punto di minor vivacità era stato sempre avvertibile: il pensiero del Settecento e, ancor più, quello dell'illuminismo, erano infatti ben raramente richiamati e presenti negli scritti di Cantimori.

Non è però un caso fortuito che gli *Eretici* si chiudano ricordando il Pilati e la sua adesione alle idee del socinianesimo; esempio "dell'importanza di questi eretici nella storia della vita italiana: celata, oscura, ma a volte suggestiva"⁸⁵ Il rapporto tra pensiero ereticale del '500 e pensiero illuministico-utopistico-democratico del Sette e Ottocento è accennato qui per la prima volta, e sarà presto attentamente ripreso; ma proprio nei mesi in cui sta ultimando la stesura della sua grande opera, Cantimori rivela e quasi giustifica l'aprirsi per lui del nuovo interesse per l'illuminismo. Recensendo l'Antologia degli scritti politici di Mario Pagano, curata dal Collotti, egli critica l'ansia di reperire "elementi non illuministi" nel pensiero del giurista napoletano.

"C'è da un po' di tempo in qua come un terrore dell'illuminismo che viene considerato una specie di peccato. E se Cuoco e Pagano han da esser grandi, non han da essere illuministi... Ma perché? Ma noi leggiamo Cuoco e Pagano, e Filangieri e Beccaria e gli altri non già per imparare a governarci o a governare, ma per un interesse storico".

E tale interesse ci fa ritornare a quegli uomini non "come *magistri vitae* della vita nostra che noi vogliamo o i nostri capi ci ordinano di seguire o le necessità ci impongono, ma come *magistri vitae* della vita storica della mente umana"⁸⁶. Dietro questo rifiuto di un deteriore pragmatismo è però proprio il destarsi di un vivo interesse per quelle idee

⁸⁵ *Eretici* cit., p. 431.

⁸⁶ Rec. a M. PAGANO, *Saggi politici*, a cura di F. COLLOTTI, Roma 1938, "Leonardo", X, 1939, pp. 56-58.

politiche illuministiche, che meno erano “recuperabili” nelle sistemazioni ideologiche fasciste.

È proprio nel '39, e subito dopo la pubblicazione degli *Eretici*, che si apre questo nuovo cielo di studi, volti non tanto alla fase centrale dell'illuminismo europeo, ma piuttosto alle idee democratico-utopistiche del cinquantennio che va dal 1790 al 1840 circa, ossia dalla vigilia della Rivoluzione e poi dal formarsi dell'ideologia giacobina sino al persistere e trasformarsi di questa matrice di nuove idee durante gli anni della Restaurazione. Pur condotte con il consueto implacabile scrupolo d'informazione bibliografica su tutti i nessi europei, queste ricerche hanno per loro precipuo teatro l'Italia e rivelano già una tendenziale predilezione — destinata a farsi più netta solo dopo il '50 — per il triennio giacobino.

L'interesse per la cultura italiana del secondo Settecento era, in quegli anni, già vivo. Certo non aveva più il piglio del libro giovanile di Carlo Morandi su *Idee e formazioni politiche in Lombardia dal 1748 al 1814*, in cui il robusto senso storico dell'autore aveva finito col lasciare in sordina e solo enunciato l'iniziale proposito di enucleare i temi “autoctoni” e nazionali dell'illuminismo lombardo di fronte a quelli transalpini, e aveva invece colto il fondamentale problema del costituirsi, attraverso il ceto dei funzionari riformatori, della futura classe dirigente lombarda. Ma pure in quel momento per la storia della cultura settecentesca l'attenzione non mancava, ed era soprattutto polarizzata sul giansenismo, che sin dall'ormai lontano 1906 il Rota aveva animato con un primo lavoro, la cui rigidezza nazionalistica era stata corretta dalla classica opera dello Jemolo, e che le ricerche di Codignola prospettavano ora in una luce nuova, suscitando verifiche regionali e pubblicazioni di fonti.

Proprio recensendo nel 1942 la monumentale edizione dei *Carteggi di giansenisti liguri* del Codignola, Cantimori ascriveva tra i maggiori meriti del curatore quello di aver portato i limiti cronologici del movimento assai più in là dello Jemolo, ponendo in luce materiale prezioso sull'atteggiamento di quell'animoso gruppo di ecclesiastici durante gli anni rivoluzionari. L'attenzione del recensore sorvolava distratta sui dibattiti religiosi in cui i seguaci della “giusta dottrina” si erano così tenacemente impegnati, per soffermarsi sul contenuto politico-civile del loro movimento. Ed è significativa l'unica obiezione da lui mossa al Codignola, quella di accertare la validità dell'esperienza religiosa del Degola e dei suoi compagni di fede col solo metro dell'anelito mistico; con un metodo cioè che minaccia di spezzare la continuità storica delle tradizioni cattoliche e di approdare

all'immagine di una Chiesa ridotta a singoli momenti mistici, a un succedersi di santi e di eroi⁸⁷.

Questa breve recensione è, che io mi sappia, l'unico scritto di Cantimori sul giansenismo, e rarissimi sono in altri lavori gli accenni e i richiami a questo problema. Una volta rilevato che questo in sostanza non gli interessava, gioverà forse chiedersi perché lui, così sensibile allo studio della storia religiosa, abbia manifestato poca attenzione (e talora amichevolmente dichiarato una infastidita insofferenza) per questo filone d'indagini che pur tanto fervore incontrava in quegli anni.

Al fondo di quell'atteggiamento era la netta distinzione tra l'istintiva simpatia dello storico per l'inquietudine religiosa, e il fastidio per il disputare bizantino, mosso più dal puntiglio che, dal bisogno di cercare la verità. E la implacabile lotta divampata tra molinisti e giansenisti appariva a lui povera di grossi temi di ricerca religiosa, e fitta di intrighi ecclesiastici, intessuta di ambizioni e sotterfugi curiali. Il suo secco giudizio sul Vergerio, "una mente superficiale e tutta volta all'intrico della politica"⁸⁸, serve forse anche di chiave per intendere il suo mancato desiderio di accostarsi a quegli uomini della Chiesa cattolica settecentesca.

Certo, Cantimori valutava in tutta la loro importanza gli studi di Ruffini sulle derivazioni giansenistiche di Cavour, e le successive ricerche sulle origini del cattolicesimo liberale (quelle, ad esempio, del Gentile sulla cultura toscana dell'Ottocento). Ma la sua prepotente propensione per eretici, utopisti e riformatori democratici non gli consentiva d'indugiare troppo a lungo sui lontani padri spirituali della futura classe dirigente moderata.

Sta il fatto che strappargli tesi sul giansenismo fu, e specie dal '45 in poi, impresa difficile; e certo non riuscì a me che fattomi avanti con un piano di lavoro sul giansenismo veneto e sul Pujati mi dovetti agilmente spostare verso i giacobini ed il diffondersi delle idee democratiche.

Il modo con cui Cantimori si accostava allo studio dell'Italia moderna era dunque del tutto nuovo ed inconsueto. E l'introduzione a *Utopisti e Riformatori italiani*, ch'è della primavera del 1943, lascia bene avvertire l'esperienza culturale vissuta tra Pisa e Roma in quegli ultimi anni; e rivela come i vecchi interessi si avvicendassero ai nuovi e fossero a loro volta arricchiti e trasformati da questi.

⁸⁷ Rec. a E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, Firenze 1941, "Leonardo", XIII 1942, pp. 187-189.

⁸⁸ *Atteggiamenti della vita culturale* cit., p. 48.

Il punto d'avvio è dato dalla celebre pagina del *Saggio sulla Rivoluzione* di Pisacane, che, in polemica con lo spiritualismo mazziniano, rivaluta il contributo del pensiero italiano del Settecento "all'esame dei mali sociali". Della scarsa attenzione che la grande tradizione illuministica aveva riscosso, il rivoluzionario napoletano ravvisava la causa nell'urgere in Italia del problema politico-nazionale, che finiva col subordinare a sé "il concetto sociale": "un popolo, a cui negasi una patria, crede un tal fatto cagione assoluta dei mali suoi, e conquistandola spera di alleviarli". Riconoscendo di avviare un'indagine organica sulle "dottrine sociali del nostro Settecento" e di estenderla a tutto il Risorgimento, Cantimori avvertiva di essersi ritagliato in quel vasto campo "un minimo settore, limitato alle manifestazioni espressamente ed esplicitamente comunistiche o socialistiche, cioè vertenti sulla riforma o rivoluzione (abolizione; redistribuzione) della proprietà privata, considerata come riforma e rivoluzione essenziale e primordiale, condizione alle altre".

Ricerche dunque sull'utopismo egalaritario e comunista con particolare riferimento al dibattito sulla "legge agraria" ma non questo soltanto, perché gli uomini che agitarono quelle idee ebbero fermo convincimento, "proveniente o no dalla massoneria e da altre forze sotterranee, ma certamente trasformato in profonda fede politica" che la rivoluzione sociale non avrebbe potuto andare disgiunta da una trasformazione religiosa. Nasce così "un utopismo religioso che si può, almeno in parte, ricollegare anch'esso ad alcune sette ereticali dell'età della Riforma e della Controriforma"⁸⁹.

È dunque dal vecchio tronco dell'eresia cinquecentesca che si vedono sorgere questi programmatori di un nuovo mondo; e non è soltanto la loro religione senza chiese né preti che fa subito ricomparire alla mente di Cantimori la a lui familiare immagine di anabattisti e sociniani, ma è anche, e non meno, il comune rifiuto proferito da questi e da quelli di fronte a tutte le strutture, politiche, ecclesiastiche e sociali, della propria età. E che l'indicazione di questo rapporto non gli sia uscita in fretta dalla penna, ma costituisca una delle maggiori suggestioni alla nuova ricerca, lo dimostra il suo frequente ritornare negli anni seguenti⁹⁰. Così, proprio mentre Croce vedeva saldarsi un legame tra Rinascimento e Risorgimento dopo la lunga decadenza, (manifestatasi nel venir meno di "un intrinseco, effettivo ed efficace ideale morale, un ideale di accrescimento della vita e pertanto di

⁸⁹ *Utopisti e riformatori italiani 1794-1847. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1943, pp. 10.12; 18-19.

⁹⁰ Ad esempio in *Prospettive* cit., p. 15.

libertà, unica suscitatrice delle forze umane”) e lo ravvisava nella “ripresa del motivo razionale e insieme religioso”⁹¹, Cantimori riconosceva non il riflesso e quasi la prosecuzione dell’una nell’altra età, ma seguiva piuttosto il faticoso riemergere di filoni ideali che ricongiungevano singoli uomini e gruppi, apparentemente remoti, nella costruzione di nuove idee.

Agli *Utopisti*, assai più che agli *Eretici*, si addice il sottotitolo di “ricerche storiche”, in quanto il volume non ha una struttura unitaria, ma ruota per monografie intorno ad alcuni problemi che costituiscono il filo conduttore ed il metro di giudizio nella lettura dei testi utopistici. Il capitolo più originale è forse quello su la “Legge agraria”⁹², ch’è l’unico non dedicato ad un singolo autore, e studia i progetti di redistribuzione della proprietà, e l’affiorare di idee egalarie nei giacobini italiani durante il triennio. L’esame — che introduce una particolare analisi delle operette di Nicio Eritreo — esclude dunque i precedenti illuministici (per fare soltanto un nome, Giovan Battista Vasco) e s’incentra sulle proposte e le discussioni agitate durante il breve periodo dei governi democratici. Si tratta del primo tentativo di ricostruire uno dei grandi temi del dibattito politico italiano nell’età rivoluzionaria, confrontando la posizione moderata di Melchiorre Gioia col “democratismo estremo” dei robespierristi, e riportando costantemente la critica del concetto di proprietà al profondo riassetto sociale che si tende a conseguire. Ciò che soprattutto rende importanti queste pagine di Cantimori è la formulazione del problema, e l’aver posto a nudo la dura esigenza di rigore che si annidava nel pensiero dei democratici, costringendoli (come accadeva al veneto Giuseppe Fantuzzi) a tracciare piani poco o punto aderenti alla realtà italiana. Ma proprio l’aver affrontato una delle questioni di fondo che si ponevano a questi *homines novi*, bruscamente entrati nel dibattito politico o talora ascesi a responsabilità di governo, poteva suggerire un’indagine meno strettamente teorica delle loro posizioni, e collegare queste al problema contadino nel triennio repubblicano. Passando dall’esame delle costruzioni utopistiche a quello dei dibattiti svoltisi su di una situazione di fatto — che i giacobini italiani potevano sì conoscere poco a fondo o, come a Napoli, tragicamente fraintendere — ma che pure esisteva e di cui essi inevitabilmente risentivano, l’atteggiamento di Cantimori non è mutato. I giacobini non hanno cioè ancora attratto la sua attenzione in quanto gruppo politico, e rappresentano per lui una fase

⁹¹ *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Bari Laterza, 1945, vol. I. pp. 9 e 16.

⁹² *Utopisti* cit., pp. 77-104.

nell'elaborazione di alcuni grandi temi dell'ideologia democratica. È del resto significativo che, nel continuo riferirsi alla situazione rivoluzionaria francese, egli faccia in questi anni assai maggior uso di Mathiez che non di Lefebvre: abbia cioè più d'occhio le personalità di Robespierre e di Saint-Just, che non la situazione politico-sociale su cui essi operavano.

L'interesse per lo sviluppo dell'ideologia democratica tra l'età giacobina e la Restaurazione trova il suo più suggestivo terreno nei due capitoli dedicati a Buonarroti di cui Cantimori ricostruisce il pensiero, prima di allora solo scarsamente e confusamente adombrato nelle opere biografiche dedicate al rivoluzionario pisano. Il maturare, attraverso l'esperienza babuvista, delle posizioni giacobine degli anni '90 in quelle socialiste del '20 e del '30 è seguito con attenzione; e a Cantimori non sfugge come intorno a Buonarroti si raccolga quel nucleo di seguaci, su cui le ricerche compiute nel dopoguerra da Saitta e Galante Garrone hanno portato tanta luce.

L'altro grosso centro di queste ricerche è il "rinnovamento religioso" cui guardano utopisti e riformatori; ed è questa religiosità assai più di quella giansenista, querula sì ma pur sempre docile entro gli argini della Chiesa cattolica, che a Cantimori piace studiare. Dalla mite utopia egalitaria dell'abate Tocci "testimonianza... di un primissimo, timido fermarsi dell'attenzione italiana sul tema della trasformazione della vita economica come presupposto del rinnovamento di quella morale e religiosa"⁹³, si giunge al culto dell'Ente Supremo robespierristicamente inteso da Enrico Michele L'Aurora. Questi, osserva subito Cantimori, parte non dall'idea della "purificazione della vita religiosa", ma da quella della tolleranza, esemplata sul modello della Roma repubblicana⁹⁴. In questo giacobino la "tolleranza" è intesa come eliminazione delle discordie e come regola di buon governo; ma assume ben altro significato nel pensiero di Vincenzo Russo. Cantimori ha dedicato a questa posizione del giacobino napoletano un ampio articolo, preparatorio al volume degli *Utopisti*, che costituisce, a mio parere, il suo scritto più importante di quegli anni. Il Russo sosteneva dunque che tolleranza si sarebbe avuta solo dissolvendo le Chiese, impedendo ai padri di educare i figli alla confessione in cui essi erano cresciuti e credevano, e lasciando che ciascuno cercasse per suo conto la religione: tutto il resto è ipocrisia, e avallo concesso all'astuzia di tiranni e di preti. Qui – rileva Cantimori – è il nesso tra tolleranza ed uguaglianza che non deriva dalla battaglia illuministica di Voltaire, ma si riannoda alle

⁹³ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 57.

utopie egalarie di Helvétius e, retrocedendo alle sue radici prime, ai grandi temi dell'eresia cinquecentesca⁹⁵.

Non mi sembra che questa osservazione sia stata colta e ripresa in tutto il suo significato. La frattura tra la tolleranza intesa come garanzia costituzionale e misura di concordia civile (e qui anche se non li cita, Cantimori ha in mente i dibattiti austriaci degli anni '70 e '80 sul *Toleranzpalest* di Giuseppe II) e la tolleranza giacobina tesa verso l'eguaglianza dei beni, è nella storia dell'idea di libertà religiosa, fondamentale. L'intima affinità tra le due ale estreme della Riforma cinquecentesca e della Rivoluzione settecentesca risalta qui con straordinaria limpidezza.

Dopo la Liberazione il tema dell'utopia e della riforma sociale risulta ancora centrale nell'interesse di Cantimori che non perde l'occasione per respingere una volta ancora ogni falso nesso di precursorismo tra egalaritari dell'età giacobina e socialismo e comunismo contemporanei. Una partecipazione politica è evidente in quei suoi studi, ma la polemica contro facili letture in chiave strutturale e ambientale del pensiero democratico settecentesco non perde di mordente, ed è con una vena di rispettosa ironia che si discute la tendenza di Lefebvre a situare i principi di Babeuf in "una tradizione locale", e di "mostrarceli riempiti di buona e sana linfa terrestre, conformemente alla tendenza generale delle indagini di storia locale e di storia economica e sociale promosse dal Lefebvre stesso"⁹⁶.

C'era, in questo atteggiamento di Cantimori, una tenace fiducia nelle idee e il rifiuto a ritenere le utopie meri vagheggiamenti fantastici, atti di rinuncia a intervenire nella propria società⁹⁷. Qualche anno più tardi egli ha reso esplicito questo suo vecchio convincimento:

"Utopie, si dirà, in questo mondo di oggi. Ma nella storia si sono viste tante utopie diventar realtà e tanti realismi finire nel nulla che tale argomentazione non ci sembra avere

⁹⁵ Vincenzio Russo, *il "Circolo costituzionale" di Roma nel 1798 e la questione della tolleranza religiosa*, "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", serie II, XI, 1942, pp. 179-200; e in particolare p. 198 n.

⁹⁶ *Note su utopisti e riformatori sociali. I. Gracco Babeuf*, "Socialismo", II, 1946, p. 87.

⁹⁷ Si v. la scheda *Le utopie*, "Giornale critico della filosofia italiana", XVIII, 1937, pp. 303-304. E da rileggere è questa chiara classificazione: "La funzione delle utopie ... è triplice: esse additano ideali etico-politici, che non esigono realizzazioni istituzionali, ma si pongono come fini all'azione politica; funzionano come ipotesi di lavoro, rendendo sensibili i risultati che si potrebbero ottenere a mezzo di certe istituzioni totalmente differenti da quelle tradizionalmente vigenti; e infine servono alla critica delle istituzioni vigenti o, per contrasto, o per ironia", *Utopia*, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXXIV, 1937, p. 857.

significato alcuno, dal punto di vista storiografico; e quelle idee, nella storia, ci sono state”⁹⁸.

Lo spirito con cui tra il '52 e il '58 all'incirca, Cantimori dedica la maggior parte delle sue energie allo studio del giacobinismo non è più il medesimo di qualche anno prima, e si rende più aperta l'esigenza di non isolarne più semplicemente i motivi utopistici o democratici, ma piuttosto di ravvisarne gli aderenti e le direttive, di definirne quasi la fisionomia di partito.

Quasi soffocato dalla tradizionale ricerca sulle origini del Risorgimento, questo tema aveva trovato poca fortuna negli studi storici italiani. A coltivarlo erano stati soprattutto due studiosi pavesi, il Soriga e il Peroni, collega questi di Cantimori durante il suo breve insegnamento a Pavia e, per oltre un trentennio, suo corrispondente ed amico. Ed in Peroni – la cui chiara ed onesta polemica contro le tesi fasciste sulle origini del Risorgimento non era sfuggita a Gramsci – Cantimori trovava la “semplice sicurezza dello storico vero”⁹⁹; ed oltre alla grande conoscenza degli archivi italiani e francesi dell'età rivoluzionaria, gli attribuiva giustamente il merito di aver posto in luce la “delusione” giacobina verso l'occupante e liberatore francese.

Già nel '51, recensendo il libro di Massimo Petrocchi sulla Repubblica di Venezia, egli aveva ritenuto improprio parlare dei giacobini nell'ultima fase dell'*ancien régime* come di una quinta colonna attiva ai danni del Principe assoluto, in quanto quegli uomini costituivano tutt'altra cosa che una docile forza a disposizione dei nemici del proprio paese¹⁰⁰. Per alcuni anni, il tema giacobino rimase dominante negli interessi di Cantimori: i suoi corsi fiorentini e i seminari pisani ne furono ripetutamente resi partecipi; e nell'alta barriera di libri “in deposito” che circondava il suo posto alla Biblioteca Nazionale, Vincenzio Russo, Giuseppe Compagnoni e Girolamo Bocalosi conquistarono, per qualche tempo, terreno sugli scrittori politici e religiosi del Cinquecento. Ma uno dei libri che restò più a lungo ed in posizione egemonica su quel tavolo non era un testo rivoluzionario; era l'opuscolo di un giudice austriaco (coperto dalla sigla C.C. che non sono, sino ad ora,

⁹⁸ Saggio introduttivo a W. KAEGI, *Meditazioni* cit., pp. XI-XII.

⁹⁹ Il giudizio su Peroni è nello scritto del 1956 *Giacobini italiani*, in *Studi di storia* cit., p. 636. Per il significato della sua discussione sulle origini del Risorgimento, v. A. GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1949, p. 51.

¹⁰⁰ Rec. a M. PETROCCHI, *Il tramonto della Repubblica di Venezia e l'assolutismo illuminato*, Venezia, 1950, “Rivista storica italiana”, LXIII, 1951, p. 577.

riuscito ad aprire) stampato a Venezia nel 1799, *La vera nozione del giacobinismo ed il castigo conforme alle leggi*. La fiducia di Cantimori in quella testimonianza era grandissima perché i fedeli funzionari imperiali “più accorti dei filosofi della storia” non avevano fatto “tutto un fascio di giacobini, estremisti o moderati, riformatori, patrioti, gente favorevole al regime rappresentativo” costituzionale monarchico o repubblicano, “ma avevano distinto l’attivismo politico dei giacobini dal possibilismo adattabile degli altri democratizzati”¹⁰¹. E il problema di chi fosse da ritenersi “giacobino” nella appassionata folla degli uomini irrotti nel dibattito politico italiano del triennio, proposto da Cantimori, si allargò in una vivace discussione che ebbe in Saitta, De Felice e Vaccarino i suoi principali interlocutori. Non aggiungo il mio nome al loro, perché debbo confessare che in quel pur stimolante dibattito, non mi sono mai sentito a mio agio e me ne sono tenuto lontano.

La polizia e la giustizia austriaca, osserva Cantimori, non son le sole a distinguere. Distinguono anche i generali e i commissari francesi, riconoscendo degli alleati nei “moderati che alzano sì l’albero della libertà e proclamano i principi rivoluzionari, ma seguono nella pratica la politica del Direttorio”, e dei nemici negli “anarchici”, come allora si dicevano, negli uomini dei “circoli patriottici”: in quelli che “possiamo ragionatamente e storicamente chiamare *giacobini*”. E tali erano, chiarisce ulteriormente subito dopo, quei “patrioti” che han tenuto presente nelle loro opere e nei loro scritti “il momento ‘eroico’ della Rivoluzione francese, le idee e la prassi dei *jacobins*”¹⁰².

È una proposta di studiare, tra tutte le correnti dell’opinione pubblica italiana nell’età rivoluzionaria, una in particolare, la più avanzata in senso democratico, quella appunto che si richiama alla dittatura giacobina. Il prevalere dell’interesse per le ideologie permane anche nel Cantimori degli anni ‘50, ben netto; ma certo si avverte ora una più viva attenzione per l’elemento organizzativo delle forze politiche, e quasi la tendenza a vedere nei giacobini un potenziale partito, quello dell’opposizione ai governi di ispirazione direttoriale germogliati in Italia.

La vivace fioritura di studi sul triennio repubblicano ha, in sostanza, seguito la linea indicata da Cantimori, e lo sforzo della ricerca si è soprattutto concentrato sui “giacobini”. Non c’è dubbio che molte lacune sono state colmate, e che il lungo silenzio imposto dalla

¹⁰¹ *Illuministi e giacobini*, in *La cultura illuministica in Italia*, [Torino], Edizioni Radio Italiana, [1957], p. 274.

¹⁰² *Giacobini italiani*, in *Studi di storia* cit., pp. 633-634 e 636.

storiografia nazionalista e moderata a quel cruciale momento della storia d'Italia si è finalmente rotto. Il frutto di questo importante lavoro non mi pare però immune dal pericolo di rinsecchire, qualora si insista nel guardare prevalentemente o soltanto ai giacobini nel tumultuoso gioco delle forze politiche italiane al chiudersi del secolo.

Negli anni tra il '52 e il '57 facevamo, a Firenze ed a Pisa, un gran discutere su questi temi. A me pareva allora, e pare anche oggi, che applicare ai diversi Stati e paesi d'Italia lo stesso metro di giudizio per fissare un'ideologia e una linea di condotta giacobina, sia un dar troppo credito teorico a tendenze e a posizioni contingenti. La netta impressione di contraddittorietà e di incertezza che si ricava studiando il pensiero politico di quasi tutti i maggiori "giacobini", nasce proprio da questa nostra tendenza a riportare una pubblicistica ricca d'immediatezza e d'oscillazioni entro troppo nitidi schemi teorici. In fondo, anche il ritornante tema del "involuzione" dei giacobini in età napoleonica mi sembra che si riduca a un problema mal posto: e deriva dal far riferimento ad un robusto e coerente impianto politico, che appare universalmente abbandonato e tradito dopo il triennio. Ma molti degli uomini che sedevano nei circoli patriottici del '96 e del '97 avevano cercato con i loro confusi piani egalitari di trovare un concreto sbocco ai problemi della società italiana, e si erano proposti di offrirle la robusta ed efficiente solidità dello stato moderno; e sentirono di esservi riusciti quando divennero giudici, funzionari e ministri nelle repubbliche e nei regni retti da un Melzi d'Eril, da un Aldini e da un Murat; avvertirono che la loro preparazione di economisti, di giuristi e di politici non era più relegata nella edificazione di utopie ma diveniva forza effettiva di governo.

In Cantimori, il motivo dell'involuzione giacobina — ch'è divenuta un luogo comune della nostra storiografia — non compare mai: e se da un lato è l'istintiva diffidenza di lui per tutte le valutazioni moralistiche a tenerlo lontano, vi opera fors'anche l'interesse meno rilevato, e quasi marginale, che il rapporto tra i giacobini e la formazione della classe dirigente italiana occupa in questi suoi studi.

A chi gli osservava — come ricordo di aver fatto io più volte — che restringendo la propria attenzione a quell'estrema — e necessariamente esigua — punta dello schieramento politico italiano, cui si riconoscevano i tratti del giacobinismo, si lasciava poi fuori del quadro tutta la trasformazione attraversata dal paese nel triennio, l'opera dei governi, il nascere d'istituti e di strumenti d'opinione nuovi, Cantimori rispondeva che come nel '500 gli erano interessati più gli eretici che i fondatori di nuove Chiese, ora voleva riascoltare anche la voce di chi non aveva vinto e non era asceso alla conduzione dei governi. Mi

sembra di sentire ancora la sua voce, ritrovando quegli argomenti in una delle sue pagine più belle:

“La storia della cultura delle nazioni non è fatta soltanto di documenti di Stato, di tecniche governative e amministrative, e di memorie di vincitori e di governanti, ma anche del ricordo scritto e pubblicato di aspirazioni, passioni, programmi, speranze, tentativi non riusciti, ma non per questo meno rispondenti a bisogni e a problemi reali, forse anche non maturi per una soluzione, ma già percepiti e sentiti, e rozzamente espressi; e non meno vivi perché condannati a lungo silenzio dal conformismo storiografico”¹⁰³.

Questo pathos provato nel seguire la lenta elaborazione delle idee democratiche accompagna Cantimori anche quando contempla la lotta delle masse popolari: così a vent’anni di distanza ricorda come, lavorando alla Biblioteca Nazionale di Berlino nel febbraio del ‘34, si respirassero “nell’aria gli echi della lotta eroica e della sconfitta degli operai di Vienna”¹⁰⁴. E analoga commozione lo coglie nel rievocare l’ora tragica attraversata dalla Russia sovietica a Brest-Litowsk, e la dura tenacia con cui Lenin seppe salvare la rivoluzione a prezzo delle più gravi mutilazioni territoriali¹⁰⁵.

Anche nei suoi studi sul socialismo marxista (dei quali mi auguro che altri, meglio a questo di me preparato, possa discutere la genesi ed il significato) ciò che lo guida è un’immediata attrazione verso le dottrine, verso il loro formarsi e mutare. Le strutture organizzative di un partito, le sue lotte, il gioco politico entro cui ha operato, lo interessano meno del suo programma e delle sue idee. Recensendo nel lontano 1934 un grossolano opuscolo di propaganda fascista, Cantimori aveva scritto che nulla si può intendere della Rivoluzione russa quando si accantonino come “trascurabili l’autonomia culturale e scolastica e delle tradizioni sociali delle repubbliche federate nell’U.R.S.S. e la libertà intellettuale (non politica) dei russi”; e quando si trascurino le idee di quei “fanatici e decisi dottrinari” – come l’anonimo scrittore del regime li aveva chiamati – “che reggono l’Unione Sovietica, nonostante sia proprio quell’autonomia e sian quelle idee ad inserire l’attività bolscevica nella storia spirituale degli uomini”¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ibid.*, pp 635-636

¹⁰⁴ *Divagazioni profane su Marsilio Ficino*, del 1954, in *Studi di storia* cit., p. 395.

¹⁰⁵ *Lenin*, in *Questioni di storia contemporanea*, Milano, Marzorati, 1953, Vol. III, pp. 693-716, in particolare pp. 709-710.

¹⁰⁶ Rec. a PEREGRINUS *op. cit.*, “Leonardo”, V, 1934, pp. 725-726.

* * *

Un bilancio dei risultati che la ricerca storica di Cantimori ha conseguito non può bastare (e non lo potrebbe forse neppure se tentato con criteri di compiutezza che non mi sono certo proposto qui) a dare la reale misura di ciò che la sua opera ha rappresentato nella nostra cultura. Per lui, assai più che per altri, la lezione di metodo, e il fitto proporsi di temi, di interrogativi, di proposte costituisce parte integrante del lavoro fatto. Gli Studi di storia esercitano la loro più vera efficacia nell'aprire tante vie alla ricerca come è accaduto a poche opere unitarie.

Questo suo modo di esprimersi e di scrivere, ricco di implicazioni, sfumature, cautele e richiami, ha fatto sentire per contrasto a Cantimori la viva esigenza di raggiungere anche un tono più aperto e piano di quello specialistico, di trovare cioè un punto di contatto tra ricerca scientifica e divulgazione, di non concepirle come frutto di due attitudini e disponibilità culturali diverse. La sua difesa del lavoro individuale fatto in profondità, seguendo il naturale richiamo dei propri interessi e senza troppo indulgere a programmazioni collettive (si pensi alla sua polemica contro un convogliamento di studiosi idonei ed intenti a coltivare altri settori, verso la storia contemporanea intesa come campo di maggior "impegno"¹⁰⁷) presuppone il saldo possesso di una cultura storica generale, e postula quindi la necessità di allestirne e renderne accessibili gli strumenti. L'esperienza del professore è nel rabuffo a "quei giovani dall'intelletto complicato i quali trovano sciocco, troppo semplice e inutile appropriarsi mediante uno strumento disciplinato i fatti della storia...; i quali rifiutano così d'apprendere ordinatamente quelle nozioni anche apparentemente elementari, senza le quali una ricerca scientifica di vasto orizzonte, pur nella specializzazione più rigorosa, non è possibile"¹⁰⁸; e l'attenzione per i manuali nasce come conseguenza diretta di quell'atteggiamento. Chi è stato in sua compagnia a comprar libri per botteghe e bancarelle, ha visto opere di ogni sorta ed argomento entrare a schiera nelle sue capacissime borse nere; ma la caccia ai manuali era particolarmente accanita, e da quelli elementari lombardo-veneti ai volumi attualmente in corso nelle università

¹⁰⁷ La discussione è svolta nella ventesima lettera (marzo-aprile 1964), ristampata in *Conversando* cit., pp. 168-172.

¹⁰⁸ Un trattato di buona storia, a proposito del Kulischer, in *Studi di storia* cit., p. 754. In questo articolo, che è del 1954, Cantimori dà anche un breve profilo del concetto di manuale, come si è venuto trasformando dal '800 a oggi.

straniere, ne ha raccolta una grossa e curiosa collezione. Il gusto di individuare il metodo di testi, antichi e moderni, di storia per le scuole; e di andar così indirettamente studiando il nascere o il perdurare di “miti”, e la politica scolastica dei governi, cedeva presto il passo a una preoccupazione di ordine organizzativo-pedagogico. Dietro qualsiasi buon manuale si può avvertire non solo lo stato della ricerca, ma le tradizioni culturali di un paese e l’impostazione che la sua classe dirigente vuol dare.

Dopo aver tanto letto e analizzato i manuali altrui, Cantimori si è sobbarcato all’ingrata fatica di scriverne uno, ed era quasi giunto al compimento del terzo volume quando “in due ore antelucane” lo distrusse tutto dalla prima all’ultima pagina, bruciando coscienziosamente “anche appunti, testi per letture... la brutta e la seconda copia”.

“Vuol dire – scriveva in quei giorni – che con tutti i miei discorsi sulla storia generale, non so esporla, faccio una enorme fatica ad esporla e a leggerla, sono renitente a studiarla e a farla studiare e a scriverla: fino ad arrivare alla esasperazione”¹⁰⁹.

Su questo lavoro di Cantimori non sono mai riuscito a posare l’occhio e non riesco ad immaginarmene il taglio ed il tono. Ma certo l’“antica repugnanza al manuale scolastico ed al trattato” aveva convertito la stesura di quei tre volumi in uno dei più violenti sforzi di autodisciplina che egli avesse imposto a se stesso; e si trattava non d’incapacità ad esporre, ma piuttosto dell’insopprimibile bisogno di sfumare ogni affermazione, dell’antipatia per le formule chiare ed asciutte e per il tono concluso e reciso che quel “genere letterario” richiede.

Più che per i manuali – dove proprio quel tipo di fertile dubbio e quel senso delle alternative ch’era alla base della sua sensibilità storica doveva essere spietatamente sacrificato – è nella divulgazione di singoli temi che ha cercato, con successo, un’integrazione e un arricchimento al suo discorso specialistico. Tentativo di affrontare un pubblico vario e non professionalmente agguerrito, sono già gli articoli pubblicati sul *Nuovo Corriere* fiorentino tra il marzo 1953 e il febbraio 1956, ove una prosa assai più scorrevole del consueto, il gusto dei fatti narrati, la continua simpatia per uomini e cose rievocati nei libri di cui si viene discorrendo, mostrano un Cantimori che era già ben noto a scolari ed amici ma che non sempre gli altri suoi scritti avevano lasciato intuire a tutti.

Una sola volta, e di recente, Cantimori si è impegnato in un lavoro di divulgazione “alla Trevelyan”¹¹⁰: e n’è uscito quel freschissimo profilo di Lutero, ove un quarantennio di

¹⁰⁹ Conversando cit., pp. 104-105.

letture e di aggiornamento bibliografico sul riformatore tedesco traspare appena di sotto una prosa scorrevole e i grandi temi del dibattito storiografico, pur reggendo il discorso sono appena richiamati. La formazione di Lutero – il tormentatissimo tema della sua vita monastica – è trattato di sfuggita, con qualche gustoso indugio sul suo viaggio a Roma per questioni dell'Ordine;

“Sarebbe tuttavia rischioso affermare che in quelle controversie e in quelle manovre di monaci Lutero avesse acquistato quel senso politico più profondo, quel realismo oggettivo, cioè quella capacità di capire la situazione reale di quanto avveniva o stava per avvenire, o era avvenuto”.

Le pagine centrali e le più mosse del profilo sono quelle che seguono Lutero nella disputa di Lipsia con lo Eck, “quel professore bavarese, robusto, con la faccia grifagna da gallo di combattimento, rotto alle controversie oratorie, preparato dottrinalmente, dalla voce stentoria”; e nella Dieta di Worms quando dopo aver esitato a porsi su di “una linea d'azione eroica”, egli proferisce poi il suo grande no di fronte a Carlo V. È soprattutto sul Lutero “esitante, macerato, sempre intento a cercar citazioni testuali”, quale era stato persino nel grande momento di Lipsia, “fra i sorrisi sprezzanti dei professori... come se lo scrupolo testuale fosse incertezza o di dottrina o di memoria”, è sull'uomo che si sente sempre più prepotentemente trascinato dalla volontà di Dio, che Cantimori si sofferma; ma dopo il 1524, al Lutero divenuto “un gran professore in cattedra” la narrazione si arresta¹¹¹.

Questa sensibilità per la storia generale, e per la divulgazione di buon livello, richiama la memoria all'immagine di Cantimori professore, a quel suo normalistico preferire il piccolo, operoso, ben affiatato gruppo di lavoro alle aule affollate di ascoltatori coatti. Nella sua opera, i problemi dell'insegnamento tardano a comparire e solo in questi ultimi anni se ne è venuto occupando, con crescente interesse. Tra i non pochi libri che, a ricerca esaurita ed a materiale tutto raccolto, Cantimori non ha sentito il desiderio di scrivere, l'ultimo nel tempo è quello che si sarebbe forse intitolato – come in due recenti suoi corsi

¹¹⁰ Il giudizio su Trevelyan, espresso in “Leonardo”, XI, 1940, pp. 321-323, in termini sostanzialmente negativi è mutato nel Cantimori degli anni seguenti. Si v. ad esempio il raffronto tra il tempo speso in un congresso, e quello impiegato in una serie di camminate, come quelle che del resto piacevano a uno storico, certo non scientifico, ma pur non destituito d'una qualche grandezza, come il Trevelyan”, in *Epiloghi congressuali*, del 1955 in *Studi di storia* cit., p. 831. E a leggere le opere di Trevelyan, come esempio di buona rievocazione ambientale, gli studenti sono stati spesso consigliati da Cantimori.

¹¹¹ Lutero, in *I protagonisti della storia universale*, Milano, C.E.I., 1966, vol. V, pp. 538, 549, 553-555.

fiorentini – “*Alta politica*” e *riforme universitarie* in Europa e in America tra Otto e Novecento. Uno splendido tema che affiorava malizioso nella sua conversazione, ora paragonando le aspirazioni riformatrici odierne con i piani d’ordinamento universitario dello Humboldt e del Savigny, ora accostando con ironica bonomia le battaglie e le delusioni accademiche di allora con quelle di oggi.

Commemorando il centocinquantenario di fondazione della Scuola Normale, Cantimori ricorda l’annosa controversia se imprimere a quell’Istituto una fisionomia rigorosamente scientifica per formare uomini di studio, o mantenerlo ad un livello didattico istituzionale per ottenere buoni insegnanti medi; e giudica quell’alternativa come derivante da una questione mal posta: “in parole semplici, si è sempre saputo che il pane della scienza chi non lo sa fare, non lo sa spezzare come si deve ai giovani”¹¹².

Una fiducia così durevole e piena nella ricerca, e nel suo valore formativo, è all’origine della protesta contro il sentenziare per formule fatte, contro il procedere per astrazioni, che domina alcune delle lettere pubblicate da Cantimori tra il 1960 e il 1964 sulla rivista genovese *Itinerari*. Ad antidoto della fumosità concettuale, egli oppone appunto la ricerca, intesa in due principali forme: il lavoro d’archivio e l’attenta lettura dei testi. Del suo modo di leggere una fonte colta, un libro di filosofia o di letteratura, un pamphlet un testo di dottrina politica, è larga traccia nella sua opera; ma difficilmente chi non abbia partecipato a un suo seminario potrà immaginarne la suggestione. Non era sempre agevole tenere il passo in quelle sedute dove il piacere di risalire ad un problema attraverso l’analisi dei particolari faceva prendere in minuzioso esame un testo minore, dall’apparenza insignificante, che si riempiva poi di prospettive e di implicazioni conducendo a discutere temi che sembravano a tutta prima remoti e lontani.

Questo modo di organizzare e dirigere la ricerca di gruppo era in tutto diverso da quello seguito da Chabod ai suoi seminari, ove era difficile riuscire a parlare a lungo senza essere interrotti, e spesso il giovane relatore sgomento perdeva il filo e rigirava smarrito le sue schede mentre le grandi ombre del Meinecke, del Burckhardt, del Michelet e tante altre ancora venivano a turbare una più piana e scolastica esposizione. Meno divagazioni e più filologia vigevano ai seminari di Cantimori, con una particolare cura nel tradurre testi latini

¹¹² *Per il centocinquantenario di fondazione della Scuola Normale*, “*Belfagor*”, XVIII, 1963, pp. 719-720.

e tedeschi, nel cogliere il diverso contenuto che termini del linguaggio filosofico, religioso o politico assumevano col mutare di situazioni storiche e di posizioni ideologiche; e talvolta lo studente avrà creduto di esser stato dimenticato dal suo professore, assorto in altri pensieri, ma poi si sarà sentito fermare all'improvviso da una obiezione su di una parola, e a macchia d'olio altre soluzioni, altre influenze politiche e culturali lo avran poi tratto per una via diversa da quella che egli aveva pensato di imboccare.

Proprio questa vocazione alla lettura dei testi, la capacità di cogliervi risonanze ed echi di tradizioni, presentimenti ed annunci di motivi destinati ad assumere forza e vigore in futuro, costituisce uno dei tratti più tipici così dell'opera storica come dell'insegnamento di Cantimori. Sulle sue labbra assumeva un ben concreto significato l'altrimenti trito adagio che "nulla è più inedito dell'edito". Discutendo nel 1955 gli scritti pubblicati per il quarto centenario della morte di Serveto e soffermandosi, con ben comprensibile ammirazione, sul libro di Bainton, Cantimori osservava che sin dal 1535 l'antitrinitario spagnolo aveva dimostrato nella sua edizione di Tolomeo la propria simpatia per i contadini tedeschi, schiacciati dieci anni prima dalla feroce reazione signorile.

"Questo passo, dove si rispecchiano forse tesi dei contadini e certo la situazione di questi dopo la sconfitta, non ha attirato l'attenzione dei contemporanei, né dei cattolici, né di Calvino... Quante volte il latino umanistico serve a coprire merce di contrabbando, che sarebbe invece assai riconoscibile se vestita in semplice volgare"¹¹³.

C'era in Cantimori una vocazione filologica che egli ascriveva al suo lungo sodalizio con Giorgio Pasquali e che aveva comunque radici fortissime nel suo temperamento: ma si trattava — per usare una distinzione del Wilamowitz cara appunto a Pasquali — di Realphilologie non di Formalphilologie.

"Se non avessimo ancora qualche residuo di indiscriminata fiducia nella aderenza ai testi, previamente ricomposti in adeguato mosaico", premetteva Cantimori nel '54, egli avrebbe confessato una certa sua preferenza per la "affascinante evocazione" del Ficino "poeticamente compiuta" da Giuseppe Saitta in confronto della pur solida, robusta e acuta ricostruzione che del pensiero del grande neoplatonico ha fatto il Kristeller¹¹⁴. La consuetudine con i testi letterari era in lui assai più forte di quanto la lettura dei suoi scritti non tradisca; e sebbene venisse poi indirizzata e intesa come fonte per lo studio di stati

¹¹³ *Castellioniana (et servetiana)*, "Rivista storica italiana", LXVII, 1955, p. 85.

¹¹⁴ *Divagazioni profane* cit., in *Studi di storia cit.*, p. 390.

d'animo e di dottrine, non perdeva il suo lascino evocativo. Dal giovanile richiamo all'inquietudine del Berni, castigatore degli ecclesiastici "agghiacciati dentro e fuori caldi"¹¹⁵, sino alle ultime pagine sulla cultura religiosa italiana del Cinquecento, si respira un trentennio di intense, divertite e raramente utilizzate letture.

A chi pensi uno sfondo su cui collocare l'immagine di Cantimori e del suo lavoro, si affacciano subito alla mente le grandi biblioteche svizzere e tedesche da lui frequentate in giovinezza, la Vaticana o la Nazionale di Firenze, che per tre lustri lo ha visto salire ogni mattina tra i primi e con passo lento la scalinata d'accesso; oppure le sue stanze gremitte di libri alla Scuola Normale e all'Università fiorentina, o infine e soprattutto l'animato e inestricabile disordine della sua privata biblioteca. Gli strumenti di lavoro che istintivamente la nostra memoria gli vede vicino e da cui non sa separarlo sono comunque e soprattutto libri. Libri assai più che manoscritti e filze d'archivio. Non è che questa esperienza di ricerca gli sia mancata: più semmai codici di biblioteca (e quanti ne compaiono a nutrire gli studi ereticali!) che fondi documentari, ma anche di questi c'è nella sua opera – così per ricostruire la biografia di Curione come per fissare l'esatto significato dell'idea di tolleranza in Vincenzo Russo – la traccia sicura; si tratta però sempre di integrazioni, di messe a punto, per indagini che han trovato in altre fonti, in quelle appunto a stampa, il loro punto focale.

"Con molte scuse, perché qui non c'è niente d'archivio né di raro" suona, ironica, la dedica a me di un suo estratto (il Lenin delle Questioni Marzorati). Ma proprio perché tra le filze d'archivio non si sentiva del tutto a suo agio, Cantimori – con un tratto tipico del suo temperamento e coll'esigenza di non acquietarsi mai al metodo e tipo di ricerca a lui più familiare – in archivio spediva i suoi allievi: io fui tra questi, e che ci trovassi tanto gusto da prendere poi sin troppo sul serio il suo primo invito, Cantimori non smise poi più di deprecare. "Tu ti convincerai di essere al mondo solo quando troverai il tuo atto di nascita in archivio" concluse con scherzosa esasperazione una sera dopo un seminario in cui dispacci, processi e catasti erano straripati con prepotenza.

Oltre che nei seminari, Cantimori ha trovato nella corrispondenza epistolare la sua più personale forma di insegnamento e di dialogo. Di sue lettere lunghissime, vergate in minuta scrittura su fogli enormi o minuscoli (raramente di medio formato) amici e scolari ne hanno sempre ricevute in buon numero; e l'intrecciarsi del consiglio di lavoro con un aneddoto,

¹¹⁵ *Atteggiamenti della vita culturale* cit., pp. 44-45.

dell'anticipazione di una sua ricerca coll'invito a procurargli qualche libro, di scherzose frecciate al destinatario con la descrizione di un viaggio o dell'incontro con un amico, faceva sentire come la sterminata ricchezza dei suoi interessi e delle sue letture finisse col diventare una cosa sola colla partecipazione alla vita, alle vicende e alle difficoltà di quanti, giovani o vecchi, conosceva.

Cantimori ha negato la legittimità di parlar di "scuole", e ha sempre respinto come male fondata l'aspirazione di "far degli allievi", di veder cioè trasmesso e proseguito in altri un proprio metodo di lavoro¹¹⁶. Il disamore per le congreghe si incontrava così col naturale e profondissimo rispetto per lo sviluppo autonomo dei giovani; ch  la repugnanza per l'oppressione mortificante di una malintesa disciplina era in quest'uomo, per tanti aspetti (e specie nel ritmo dell'insegnare e del lavorare) disciplinatissimo, un sentimento invincibile.   forse per questo che tra quanti si sono avviati agli studi storici sotto la sua guida, chi si riconosce oggi volto a temi e a indirizzi estranei a quelli che Cantimori ha suggerito o ha personalmente coltivato, si sente vicino a lui e suo scolaro non meno di chi a quel primo solco   rimasto fedele. Un'arte crediamo di aver veramente inteso ad amare da Cantimori, quella cara a uno dei suoi eretici, che la diceva la pi  nobile tra tutte e la pi  meritevole di essere appresa: *l'ars dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*.

¹¹⁶ Cantimori ha esposto la sua sfiducia per le "scuole" in una lettera, pubblicata nella rubrica *Pro e contro* di "Movimento operaio", N.S., VIII, 1956, pp. 333-334.