

cento posto su queste letture «dissonanti», che pure fanno parte e sono espressione della cultura europea di questi due ultimi secoli, è perciò un richiamo, da parte dell'Autore, al pericolo che anche le opere più importanti e trasparenti sempre corrono di essere lette ed interpretate, al di là del loro significato più autentico, in modi che, oltre a limitarne oltremisura la portata, ne stravolgono pericolosamente la lezione. È forse la scopo ultimo, anche se non esplicitamente confessato, del libro di C. Rosso, studioso attento e rigoroso del passato, il cui occhio si volge però anche spesso al presente, al nostro presente.

(F. PIVA)

P. OPPICI, *L'idea di «bienfaisance» nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*, Prefazione di C. Rosso, Ed. Libreria Goliardica, Pisa 1989. Un vol. di pp. 328.

Reintrodotta nell'uso della lingua francese, se non proprio inventata, dall'abbé de Saint-Pierre agli inizi del Settecento, la parola s'impose attorno alla metà del secolo e diventò presto «uno dei motti sotto il quale si riunirono i partigiani delle riforme nella "bataille philosophique"»; essa riassume quindi quello che l'A., nella Premessa, definisce a buon diritto «uno dei temi centrali del pensiero francese settecentesco» in quanto, almeno all'inizio, «aveva rappresentato davvero un grande ideale, col quale si voleva affrontare in modo nuovo il problema dell'altruismo». Vera cartina di tornasole perciò, attraverso la quale analizzare, e giudicare l'azione dei *philosophes* e dei loro adepti. E non solo perché la *bienfaisance* doveva essere la traduzione in pratica quotidiana degli ideali delle *Lumières*, ma anche perché essa si contrapponeva, e spesso in modo del tutto cosciente e provocatorio, alla *charité* predicata da secoli dal tanto deprecato Cristianesimo. Su questo piano la battaglia fu aspra, condotta senza esclusione di colpi da una parte come dall'altra, come appare bene alla ricostruzione di P. Oppici: se il *cahier de doléances* dei *philosophes* contro la carità cristiana, trasformata troppo spesso in «intolleranza e coercizione», dominata per lo più dallo «spirito di partito» e perciò, come ebbe a definirla lapidariamente Voltaire, «mesquine et insultante» per chi la praticava e per chi la riceveva, è pesante, reso per di più difficilmente confutabile dal soccorso della storia, la *bienfaisance*, per parte sua, dovette subire attacchi altrettanto nu-

merosi e duri sia da parte dei cosiddetti *anti-philosophes*, vale a dire dei cattolici più tradizionali, sia da parte di alcuni dei *philosophes* più lucidi del Settecento francese, quali Rousseau e Diderot; per i primi era impossibile fondare la *bienfaisance* come virtù in assenza di una chiara motivazione che solo la religione o, per essere più esatti, un Dio trascendente può dare; altrimenti si cadeva inevitabilmente nella perfidia, appena mascherata dalle parole, dell'autocompiacimento e nella soddisfazione dell'*amour propre*, che non di rado assume le sembianze esplicite dell'egoistica utilità, come riconobbero con lodevole lucidità, per i secondi, sia Rousseau sia Diderot, per una volta concordi.

La risposta dei *philosophes*, e la possibilità da loro insistentemente proclamata, di una *bienfaisance* non solo possibile ma, di fatto, realizzabile concretamente e in forme tutto sommato disinteressate, quindi "virtuose", s'inscrive nella prospettiva di una visione fondamentalmente positiva dell'uomo, al cui fondo esiste un «instinct de bienveillance» che agisce, come «force irrésistible», al di là di ogni ostacolo che gli uomini e la società coi loro bisogni artefatti abbiano potuto storicamente frapporre. Tanto più che questo istinto ha in se stesso la propria ricompensa: «on aime, parce qu'il y a du plaisir à aimer», come ebbe a dire, tra gli altri, Saint-Lambert. Proprio questo, anzi, aiuta l'uomo *bienfaisant* a fare, nel gesto di dare, il sacrificio di sé che ogni fatto di *bienfaisance* comporta: la coscienza che la felicità dell'altro è la propria stessa felicità. È altrettanto chiaro che quest'ultima equazione trova la sua ragione d'essere e la sua giustificazione in un altro assioma tipicamente settecentesco: quello della *sociabilité*.

La *bienfaisance* appare quindi, per molti versi, come l'elemento capace di mettere alla prova la concezione, sostanzialmente laica e razionale, che le *Lumières* teorizzarono della società, spesso in opposizione alla precedente visione cristiana, dalla quale peraltro molto esse presero, salvo a svuotarlo della carica trascendentale che la visione cristiana, per forza di cose, aveva e conservava al di là delle sue applicazioni storiche, sulle quali tanto spesso avevano insistito i *philosophes*. Le difficoltà, e in fin dei conti l'interesse dell'idea di *bienfaisance*, s'imposero al momento della verifica; al momento cioè in cui dai discorsi teorici si cercò di passare alla realizzazione concreta di quell'ideale. Allora emersero tutte le ambiguità, tutte le contraddizioni, tutte le meschinità anche che il concetto, già teoricamente, aveva lasciato trapelare e che, nella

traduzione in pratica quotidiana, si rivelarono macroscopiche e in tutta la loro impietosa evidenza. L'analisi di P. Oppici, al riguardo, s'impone per lucidità e rigore, soprattutto nei capitoli dedicati al «buon uso della beneficenza» e alla «sociologia della beneficenza», nei quali, testi ed esempi in abbondanza alla mano, mostra chiaramente come la *bienfaisance* spesso, troppo spesso, abbia coperto egoismi ed interessi fin troppo meschini, nella migliore delle ipotesi una concezione della società sfacciatamente classista e rigorosamente chiusa.

Eppure nei confronti di coloro che nel Settecento si fecero i difensori di questo ideale, P. Oppici non nutre né prevenzione né rancore; anzi. Se riconosce che «i *philosophes* hanno fallito» (cosciente che uno degli atti più emblematici della *bienfaisance* settecentesca è rappresentato dalla ghigliottina rivoluzionaria), l'A. esprime però la convinzione che si tratti di «un fallimento che (...) li rende profondamente simpatici. Perché sono vivi, e giovani, e tanto poco filosofici», responsabili come sono del «sistema etico meno sistematico che sia dato immaginare» e di «una delle più sorridenti dottrine morali»; «non per ingenuità, ma proprio perché di che pasta fosse fatto l'uomo lo sapevano bene». Noi, pur riconoscendo a P. Oppici i meriti, molto grandi, di un'indagine condotta con encomiabile rigore ed acuta intelligenza, saremmo un po' meno ottimisti; ci sembra infatti che il libro proponga interrogativi inquietanti e che proprio in quell'ideale, o supposto tale, essi trovino la loro prima, e più giustificata origine.

(F. PIVA)

D. SALUZZO ROERO, *Novelle*, a c. di L. NAY, L.S. Olschki, Firenze 1989. Un vol. di pp. 223.

Sono qui ripubblicati gli otto racconti di Diodata Saluzzo Roero che l'editore Vincenzo Ferrario, grazie anche all'intervento di Alessandro Manzoni, stampò a Milano poco dopo la metà del marzo 1830.

Tre di essi avevano già visto la luce vari anni prima: *La Morte di Eva*, nel 1816; *Gaspara Stampa*, nel 1816, nel 1818 e nel 1823; *Il Castello di Binasco*, nel 1819 e nel 1823. Gli altri cinque (*I Saraceni nella penisola di Sant'Ospizio presso Nizza*; *Guglielmina Viclarena*; *La Valle della Ferrania*; *Cesare Rotario*; *Isabella Losa*) venivano invece stampati qui dal Ferrario per la prima volta.

Se questi sono i dati sicuri sui quali è possibile ricostruire la storia editoriale dei racconti, ben poche sono le certezze che abbiamo relativamente alla loro data di redazione. Da una nota della stessa autrice, apprendiamo che *La Morte di Eva* fu scritta nel 1801; sulla base di qualche attendibile ipotesi, è possibile presumere che *Gaspara Stampa* e *Il Castello di Binasco* precedessero di poco la loro prima pubblicazione; e, quanto alle altre cinque novelle, alcune testimonianze legittimano la supposizione che esse risalgano ad un periodo circoscrivibile, grosso modo, fra i primi mesi del 1826 e la fine del 1827, ad un periodo, cioè abbastanza ravvicinato a quello della stampa. *Isabella Losa*, ai primi di marzo del 1828, era comunque già composta e diffusa entro una ristretta cerchia di conoscenze dell'autrice; e qualche tempo prima del 29 maggio 1828, data quasi sicura di una lettera di Diodata Saluzzo a Manzoni, l'intera raccolta era compiuta. In tale lettera, infatti, l'autrice informava il suo corrispondente di aver atteso alla composizione di «novelle Piemontesi che legge agli Amici, e che sono tutte per noi perché tratte dalla Storia patria de' passati secoli». Una rielaborazione stilistica dell'intero complesso dovette poi seguire fra quest'anno, 1828, e l'estate dell'anno successivo.

Come si vede, si tratta dunque di una insistita esperienza narrativa che copre quasi un trentennio dell'attività letteraria della scrittrice piemontese e ne accompagna la più intensa operosità lirica e filosofico-religiosa (*Versi*, *Poesie* e *Ipazia*).

La presente edizione è preceduta da una Introduzione di Laura Nay che espone alcune considerazioni generali sulla diffusione del romanzo storico in Italia e sull'influenza di Walter Scott nella formazione culturale della Saluzzo; fa luce sul culto della storia patria nel mondo intellettuale subalpino fra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento; illustra la documentazione di cui si servi l'autrice nella elaborazione di queste novelle piemontesi spazianti dal XII al XVI secolo, e l'apporto di letterati piemontesi e toscani alla revisione letteraria di esse (in particolare Luigi Grassi e il marchese Lucchesini); accenna, infine, alla fortuna (o piuttosto sfortuna) che ebbero presso la critica contemporanea le novelle alla loro apparizione.

Una *Nota al testo*, che si sarebbe voluta più circostanziata e più approfondita nella analisi linguistica e stilistica, indica alcune fra le varianti che distinguono le successive edizioni o i successivi stadii redazionali del testo.