IL VELTRO

RIVISTA DELLA CIVILTÀ ITALIANA



SEZIONE ONLINE – FASCICOLO 1/4 2026

ITALIA NEL MONDO intende promuovere, in Italia e fuori, la consapevolezza della tradizione e del presente della società italiana; delle sue affermazioni ideali, creative, umanitarie; dei valori e dei problemi che ne hanno orientato il corso storico; delle relazioni con altri Paesi, culture, società.
Intende particolarmente favorire la partecipazione italiana alla ricerca contemporanea di prospettive originali e di tematiche innovatrici.



Sul frontespizio:

Piccolo levriero dalla stampa di S. Gioacchino di Wolfgang Huber (1480-1549)

IL VELTRO
RIVISTA DELLA CIVILTÀ ITALIANA
Organo di ITALIA NEL MONDO
Rivista fondata nel 1957
da Aldo Ferrabino e Vincenzo Cappelletti.

COMITATO SCIENTIFICO:
Mario Boffo; Vinicio Busacchi; Americo Cicchetti; Guido Cimino; Renato Cristin; Filippo Dinacci; Lorenzo Franchini; Paolo Garbini; Francesco Guida; Danijela Janjic´; Cristiana Lardo; Giuseppe Manica; Ida Nicotra; Bernardo Piciché; Giovanni Pocaterra; Paolo Puppa; Roberto Rossi; Fabio Sattin; Paolo Tondi

REDAZIONE:
Giovanni Barracco, Capo redattore letteratura e filosofia;
Camilla Tondi, Capo redattore arte, scienze mediche e biologiche;
Veronica Tondi, Capo redattore diritto ed economia.
Coordinamento redazionale: Camilla Tondi

Simone Bocchetta, Responsabile editoriale

CLAUDIA CAPPELLETTI
Direttore

VIRGINIA CAPPELLETTI
Direttore responsabile

DIREZIONE, REDAZIONE, AMMINISTRAZIONE
Via Giuseppe Gioachino Belli, 86
00193 Roma info@ilveltrorivista.it
ilveltrorivista.eu

Tutti i contributi pubblicati che afferiscono alle discipline per le quali la rivista *Il Veltro* è classificata nelle fasce ANVUR vengono sottoposti a un procedimento di revisione tra pari a doppio cieco (*double blind*).

Abbonamento ordinario:
Italia € 90,00,
Europa € 120,00, Altri Paesi € 160,00,
Sostenitore € 200,00.
Conto corrente postale 834010.

© 2026
Edizioni Studium
Per informazioni sugli abbonamenti:
abbonamenti@edizionistudium.it

ISSN 0042-3254
ISBN 9788838256875

Autorizzazione del Tribunale di Roma
N. 5643 in data 12-2-1957

Stampa: Marchesi Grafiche Editoriali Via dell'Artigianato, 19
00065 Fiano Romano (Roma)

Trimestrale - Poste Italiane S.p.A. Spedizione in abb. post. D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46)
art. 1 comma 1 CN/FC

IL VELTRO
RIVISTA DELLA CIVILTÀ ITALIANA

ITALIA E ROMANIA, DUE PAESI ALLO SPECCHIO IN ETÀ CONTEMPORANEA

a cura di Francesco Guida e Luiza Pufu

SOMMARIO

MESSAGGI

Gabriela Dancău Ambasciatrice di Romania in Italia 5

Laura Aghilarre Ambasciatrice d'Italia in Romania 9

Roberto Antonelli Presidente dell'Accademia dei Lincei 13

Ioan-Aurel Pop Presidente dell'Accademia Romena 17

Antonio D'Alessandri — I risorgimenti italiano e romeno tra storiografia e diplomazia culturale 23

Ana Victoria Sima — Le Chiese cristiane di Romania in età moderna e contemporanea 37

Alina Dorojan — Breve storia degli italiani nelle terre romene dall'Ottocento all'inizio del Novecento 53

Emanuela Costantini — Dallo Stato nazionale al comunismo (e ritorno). La sede del Parlamento in Romania (1859-2025) 71

Ion Cârja — I rapporti italo-romeni tra storia e storiografia. Temi e problematiche di storia romena nella storiografia italiana 1990-2025 87

Stefano Santoro — Tra democrazia e autoritarismo: la politica interna della Romania tra le due guerre mondiali 107

Francesco Guida — La Legione dell'arcangelo Michele e il regime fascista italiano 117

Adrian Vițalaru — La frontiera orientale della latinità. Aspetti delle relazioni politiche ed economiche tra Romania e Italia nel periodo interbellico 133

Francesco Guida	Il regime comunista romeno (1945-1989)	151
Anca Maria Stângaciu	L'esilio romeno in Italia durante il regime comunista	171
Mattia Collini Sorina Cristina Soare	Evoluzione dei partiti e sistema di partiti nella Romania post-comunista	189
Dragoș Zaharia	L'incerta politica estera della Romania dopo la fine del regime comunista	213
Bogdan Antoniu Mihaela Mustățea	Il percorso di adesione della Romania all'Unione Europea	225
Marius Ghincea	La Romania, l'Unione Europea e la Nato	245
Gabriela Dancău	Le relazioni bilaterali tra Italia e Romania negli ultimi anni	255
Giulio Bertola	Italia e Romania: un legame economico che viene da lontano	263
Pietro Cingolani	«Metà italiana e metà romena». Una lettura stratificata delle mobilità tra Romania e Italia	273
Oana Boșca-Mălin	Le relazioni culturali tra Italia e Romania e il contributo dell'Accademia di Romania in Roma. Momenti salienti nel periodo 1943-1989	287
Domenico Valenza	Dall'eredità latina al futuro europeo: storia, protagonisti e sfide dell'Istituto Italiano di Cultura di Bucarest	309
Bruno Mazzoni	La presenza della letteratura romena nell'editoria italiana	325
Luisa Valmarin	L'insegnamento del romeno nelle università italiane	335
Smaranda Bratu Elian	La conoscenza della letteratura italiana in Romania	349
Doina Condrea Derer	Lo studio dell'italiano in Romania	365
Georgiana Onoiu	L'arte popolare in Romania	379
Note sugli autori		413

ANNO CULTURALE Romania-Italia 2026

Estensione online del fascicolo: ilveltrorivista.eu

1-4 LXX

Sommario della Sezione online del Fascicolo 1-4/2026

LETTERATURA

Collaborazione redazionale di Massimo Castiglioni e Alessandro Gerundino

DOSSIER

TRA IL SÉ E L'ALTRO: LA COMPASSIONE IN LETTERATURA, SEMIOTICA E FILOSOFIA

A cura di Franco Arato e Magdalena Maria Kubas

Franco Arato, Magdalena Maria Kubas, *Premessa* 8

Clara Leri, *I «varj colori» della «compassione» nelle* Ultime lettere di Jacopo Ortis 10

Franco Arato, *Compassione, carità, giustizia: un itinerario settecentesco* 25

Magdalena Maria Kubas, *La compassione e lo sguardo interiore: l'agostinismo di Giovanni Domenico Giulio* 40

Luca Badini Confalonieri, *Manzoni: simpatia, compassione, carità* 53

Francesco Galofaro, Jenny Ponzo, *Comunità e compassione: una prospettiva semiotica* 61

CINEMA

Enrico Procentese, *Architetture del transito. Il treno tra spazio, tempo e racconto cinematografico* 79

NOTE E RECENSIONI

NOTE DI LETTURA

Francesca Favaro, *Quasi in uno specchio: Giacomo Casanova e Immanuel Kant nell'interpretazione di Daniele Archibugi* 109

RECENSIONI

Iginio Ugo Tarchetti, Paolina. Il mistero del Coperto dei Figini. *Seguìto da* Idee minime sul romanzo (Giovanni Barracco) 114

Sezione online del Fascicolo pubblicata con il contributo
del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino

LETTERATURA

TRA IL SÉ E L'ALTRO: LA COMPASSIONE IN LETTERATURA, SEMIOTICA E FILOSOFIA

A cura di Franco Arato e Magdalena Maria Kubas

FRANCO ARATO*

COMPASSIONE, CARITÀ, GIUSTIZIA: UN ITINERARIO SETTECENTESCO

Il saggio analizza l'emergere del tema della compassione in alcuni scrittori dell'illuminismo italiano, al confine tra riflessione filosofica e proposte di riforma del diritto penale. I fratelli Pietro e Alessandro Verri nel loro carteggio privato mostrano sconcerto per la crudeltà delle pubbliche esecuzioni, mentre Pietro volge questo sentimento a riflessione storica nel saggio sul processo secentesco agli untori. Da parte sua, Cesare Beccaria, anche sulla base di un calcolo utilitaristico, respinge l'idea che la società debba vendicarsi somministrando la morte ai trasgressori delle leggi; mentre un pensatore appartato ma acuto come Ubaldo Cassina, nel suo Saggio analitico sulla compassione*, propone un rinnovamento della società a partire dall'esercizio mutuo e sistematico della compassione, accostata alla tradizionale idea cristiana di carità.*

Parole chiave: *Illuminismo; diritto penale; utilitarismo; filantropia.*

The essay evokes the emergence of the concept of compassion in some writers of the Italian Enlightenment, between philosophical reflection and proposal for the reform of criminal law. The brothers Pietro and Alessandro Verri expressed in their private correspondence a sense of bewilderment in the face of public executions, while Pietro transformed this sentiment into historical awareness in his essay on the seventeenth-century trials against the so-called untori. *For his part, Cesare Beccaria, also adopting a utilitarian perspective, rejected the idea that society had the right to take revenge with death penalty against the lawbreakers. Finally, a minor yet incisive thinker, Ubaldo Cassina, in his* Analytical Essay on Compassion*, imagined a renewal of society based on the widespread practice of mutual compassion, a concept he combined with the traditional Christian idea of charity.*

* Università degli Studi di Torino, franco.arato@unito.it.

Keywords: *Enlightenment criminal law utilitarianism philanthropy*.

Il 27 settembre 1775 Pietro Verri informò il fratello Alessandro, che da anni viveva a Roma, sulle sorprendenti circostanze dell'esecuzione pubblica di un ex frate minore, di nome Carlo Sala, «ladro sacrilego» e propagandista di ateismo, avvenuta a Milano in quella piazza Vetra per secoli luogo di celebrazione di condanne spettacolarmente offerte al popolo: l'eloquente lettera fu a suo tempo additata da Mario Fubini come esemplare dell'abito di scrittore-moralista di Pietro. Assaggiamo un passo dalla lunga e, riconosce l'autore, «assai disaggradevole» descrizione:

> La pietà ragionata degli ecclesiastici credo che disponesse perché i colpi di tenaglia rovente fossero dati fortemente. Così fu eseguito: si vedeva un globo di fumo alzarsi, si vedeva il carnefice stringersi nelle spalle e alzar le mani per lo stupore; e non s'udiva un grido, un sospiro del Sala, che poté essere padrone de' suoi muscoli a segno di non fare il minimo movimento come se nemmeno lo toccassero. Gridavano i buoni ministri che quello era un minimo ricordo del fuoco eterno a cui si andava a immergere a momenti, che si confessasse, e quell'indurato sempre con un funesto sorriso diceva di lasciarlo in pace dopo tutte le dispute, e che non era persuaso. I sacerdoti sul carro erano attoniti e non osavano quasi parlargli, anche per non scomparire in faccia alla moltitudine[1].

Il cuore della pagina sta nella constatazione del palese contrasto tra il furore dei carnefici, istigati dagli ecclesiastici (nella lettera si cita anche il presidente del Senato milanese, Gabriele Verri, padre di Pietro, visitatore, con intenzione di persuasore, del condannato in carcere), e l'impassibilità della vittima, che rifiuta la confessione e si dimostra di fatto moralmente superiore a chi lo tortura e lo mette a morte. Si noti la glossa stupita, e in fondo imbarazzata, del narratore: «Io compiango il destino di un uomo il quale aveva l'anima certamente non volgare e capace del più sublime eroismo, lo compiango, dico, di averla così

[1] P. e A. VERRI, *Carteggio. Dal 1774 al 1775*. A cura di E. Greppi e A. Giulini, vol. VII, Milano, Cogliati, 1931, p. 246. Il commento è in M. FUBINI, *Dal Muratori al Baretti. Studi sulla critica e sulla cultura del Settecento*, Bari, Laterza, 1975[4], vol. II, pp. 445-447. Per il riflesso della vicenda sulle idee di Pietro: C. CAPRA, *I progressi della ragione. Vita di Pietro Verri*, Bologna, il Mulino, 2002, pp. 431-433; si veda inoltre: A. LISCHETTI, *Vita e morte di Carlo Sala (1738-1775), ladro sacrilego e miscredente*, nell'op. coll. *Milano nella storia dell'età moderna*. A cura di C. Capra e C. Donati, Milano, Angeli 1997, pp. 89-138; P. e A. VERRI, *Un illustre impiccato. Lettere dell'autunno 1775*. A cura di Giovanni Biancardi, Milano, Il Muro di Tessa, 2007.

malamente impiegata. È comune agl'inglesi affrontare la morte con coraggio; ma affrontare con eguale coraggio e soffrire con immobilità il dolore, non so se si trovi frequentemente. L'infelice, a mio credere, s'è voluto fare un oggetto di gloria la triste condizione a cui era ridotto, volle essere un illustre impiccato»[2]. Non pare di scorgere in Pietro un esplicito moto di ripulsa per la forma della condanna, e neppure per la sostanza: l'empietà, si potrebbe modernamente obiettare, non è forse definibile come un reato d'opinione? e il furto è davvero meritevole di tanta feroce punizione? Abbiamo l'impressione di trovarci quasi di fronte a una sorta di Giordano Bruno in miniatura, a un tardo martire del libero pensiero, se è vero, come riconosce Verri, che Sala non aveva «fatta crudeltà o danno a uomo alcuno», essendo colpevole solo di libertinaggio e d'aver propagandato l'incredulità presso i giovani[3]: appena un'ombra in Pietro di autentica compassione, che è cosa un po' diversa dal menzionato compianto.

C'è un'altra lettera – quasi altrettanto famosa – nel carteggio tra i fratelli Verri, quella scritta da Londra qualche anno prima da Alessandro a Pietro (15 gennaio 1767), in cui si espone il «modo di farsi appiccare alla Inglese»: vittime, nella descritta pubblica esecuzione, quattro uomini, «due falsari di lettere di cambio, due ladri di strada»; anche tale cerimonia è raccontata analiticamente: ma si tratta in questo caso dell'evocazione di una grande festa popolare (tale almeno appare all'italiano), con tanto di monelli che tirano palle di neve verso le carrozze là riunite. Alessandro ne deduce – a torto o a ragione – che tale «insensibilità» nasca «parte dall'abuso della pena di morte, parte dalla natura stessa del clima, del governo e della religione, che fanno gl'Inglesi molto tranquilli in faccia della morte. Gli timori d'una vita avvenire non sono qui molto profondi» (abbiamo già visto nella lettera di Pietro l'allusione al coraggio degli inglesi di fronte alla morte); importa la sincera confessione dello stesso Alessandro, il quale afferma di non avvertire «il menomo rimorso» per aver goduto, anche lui, dello spettacolo: «Questo spettacolo qui non aspira l'orrore come da noi. Ho avuto qualche momento di fremito ma poi, senza che si offenda l'umanità ed essendo sensibile, non si soffre moltissimo a tal fonzione»[4]. All'orrore ci si abitua, e occorre compiacersi con i freddi londinesi, che eseguono tali compiti molto meglio degli abitanti del sud dell'Europa (nella cronaca di Alessandro si respira un'auretta di superficialità estranea allo spirito del più filosofico fratello). La risposta di Pietro ad Alessandro è del resto tutta politica: «la ragione sta per gl'Inglesi, essi hanno una superiorità decisa su tutto il continente d'Europa e non

[2] P. e A. VERRI, *Carteggio*, cit., p. 247.
[3] Ivi, p. 244; in una successiva lettera (7 ottobre 1775, p. 253) Pietro ritorna sull'eco popolare della «morte intrepida del Sala».
[4] *Viaggio a Parigi e Londra 81766-1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*. Testo, prefazione, note e indici a cura di G.M. Gaspari, Milano, Adelphi, 1980, citazioni da p. 251 e da p. 256.

hanno torto di guardare i forestieri come schiavi, giacché la maggior parte lo sono, per le istituzioni della Politica europea, e conseguentemente ne hanno tutt'i vizi dell'anima. L'Inglese è più grande quando si fa impiccare di quello che lo sia un nostro giudice quando condanna a essere impiccato»[5].

Benché i fratelli ostentino impassibilità, non possiamo non prender nota dell'insinuarsi in loro d'un dubbio: siamo di fronte a un lento mutamento psicologico e, per così dire, sociologico. Per gli uomini di fine Settecento la pubblica sofferenza di un nostro simile incomincia a diventare una questione degna di controversia: indizio di una rivoluzione nella sensibilità (forse un po' come oggi il cosiddetto *hate speech*, una volta tranquillamente tollerato, è via via percepito quale forma censurabile di violenza). Sappiamo che il primo motore di tante pagine, storiche e giuridiche, scritte da Pietro e da altri illuministi, sta proprio in quel nuovo sentimento di ripulsa verso l'inutile dolore inflitto a uomini e donne che ci somigliano e in cui, con uno sforzo d'immaginazione che appartiene al fisico e al morale insieme, ci possiamo identificare. Tale accento risuona apertamente nelle pagine delle verriane *Osservazioni sulla tortura*, dove troviamo concetti come «ribrezzo» (riferito alle vecchie «procedure criminali»), commozione («fa commuovere tutta l'umanità la scena della […] tortura»), stupore, perché a un certo punto Verri si pone la domanda su come «si possa nel cuore umano formare il desiderio di ucidere gli uomini così a caso»[6]. I remoti, presunti untori del 1630, sotto ogni apparenza incolpevoli, appaiono come travolti da un'irrazionale macchina giudiziaria che mena colpi alla cieca, per ignoranza mista a paura. Con parole indignate, Pietro il 22 maggio 1776 aveva annunciato ad Alessandro d'aver aperto l'incartamento del processo secentesco (che poi, si sa, decise di non rendere pubblico): «Ho avuto nelle mani l'*excerpta* del processo della *Colonna Infame*: oh, caro Alessandro, che abominazione! I cannibali non sono tanto atroci come lo erano innocenti que' molti infelici, che perirono fra gli spasimi e le torture. Questa sarebbe l'occasione di trattare un punto di tanto interesse e che è al momento di moda, e unendo una storia provata di quel fatto assai celebre e sconosciuto ad un tempo alla teoria della tortura, che ha prodotto la tragedia, farei un libro che sicuramente scuoterebbe»[7]. Dunque la compassione è un elemento aggiuntivo

[5] Ivi, lettera dell'8-9 febbraio 1767, p. 262.

[6] Le citazioni dalle *Osservazioni sulla tortura*, in P. VERRI, ID., *Scritti politici della maturità*. A cura di C. Capra. *Edizione nazionale delle Opere* di P.V., vol.VI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 38, 56 e 59.

[7] P. e A. VERRI, *Carteggio. Dal 1° gennaio 1776 al 31 marzo 1777*, a cura di A. Giulini e G. Seregni, vol. VIII, Milano, Milesi & Figli, 1934, p. 102. Aggiungeva Pietro che era però per lui «venuta l'età del giudizio», donde la decisione di soprassedere alla stampa del dossier: «per poco fumo di piccola fama io non mi voglio inimicare il Senato», cioè ancora il padre Gabriele, che aveva impugnato, per la Lombardia, la decisione dell'imperatrice Maria Teresa di abolire la tortura negli stati asburgici (le *Osservazioni* usciranno postume, il poco coraggio dimostrato dall'autore suscitando le ironie di Alessandro Manzoni). Curiosa quest'altra notizia che Alessandro forniva al fratello da Roma il 22 giugno 1776: «Oggi doveva essere giustiziato un ladro di strada, ma Sua Santità

ma non costitutivo del sentimento di giustizia. O meglio, una distinzione è necessaria tra i rigori della legge e i meccanismi dell'umano sentimento di compassione di fronte alla sofferenza.

Ben prima di queste pagine, suggerite più che dall'esperienza diretta dalla riflessione storica, il tema della compassione ha in effetti un posto importante negli scritti di Pietro. Occorre risalire alle giovanili, aforistiche *Meditazioni sulla felicità* (1763), riscritte quasi vent'anni dopo, in altra forma, come *Discorso sulla felicità* (1781), con in mezzo il più tecnico *Sull'indole del piacere e del dolore* (1773). È interessante osservare come nelle giovanili *Meditazioni* Verri ponga una distinzione tra i princìpi del diritto – rapporti di convenzione, che hanno come fine la «felicità pubblica o sia la maggiore felicità possibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile»[8] – e «altri rapporti», «indipendenti da convenzione veruna e fondati sulla sensibilità nostra, cioè su quella dolorosa sensazione che nasce in noi qualora vediamo soffrire un essere sensibile, e sull'attrattiva di quella deliziosa sensazione che proviamo vedendoci superiori agli uomini». È quest'ultima sensazione, non regolabile da alcun legislatore, a ispirare le «sorgenti più copiose dell'umana beneficenza»:

> Qualunque volta a un uomo cui sia noto che sia dolore si presenti la vista d'un essere sensibile addolorato, per quella secreta connessione che passa fra l'azione degli oggetti esterni e le sensazioni nostre, sia per un interno fremito delle intime fibre, sia in qualunque altro modo, fatto sta che l'animo nostro sente parte di quel dolore, e più lo risente e più è spinto a procurare la cessazione della miseria in quell'oggetto: ed ecco come la beneficenza puramente umana sia una emanazione dell'amore del piacere. Questo è il sentimento morale, che nasce non già da un senso a parte, come hanno taluni pensato, ma bensì da una associazione d'idee semplici che per analogia chiamerei moto curvilineo della umana sensibilità[9].

Il riferimento alle teorie sul senso morale va a un remoto quanto illustre scritto, l'*Inquiry concerning Virtue or Merit* (1711) del conte di Shaftesbury: contrariamente a quanto quell'avversario cristiano di Hobbes aveva creduto, per Verri non esiste un innato «moral sense», correttivo dell'egoismo secondo natura e distinto da ogni altra nostra facoltà di percepire. Aggiunge Verri: «Questa beneficenza è minore generalmente dove o l'eccesso

---

[Pio VI] gli ha fatto la grazia. Contemporaneamente succede che, essendo venuti a contesa il carnefice col suo aiutante, quello uccise questo, onde è da conferirsi tal carica importante» (ivi, p. 119).

[8] P. VERRI, *Scritti letterari, filosofici e satirici*. A cura di G. Francioni (et alii). *Edizione Nazionale delle Opere di* P.V., vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, p. 750.

[9] Ivi, pp. 752-753. In generale, per le riflessioni settecentesche sulla sensibilità nell'àmbito della storia delle idee: R. REY, *Histoire de la douleur*, Paris, Éditions, 1993, cap. V.

d'una passione assorbisca l'animo in un solo oggetto, ovvero dove per difetto di elasticità negli organi resti l'animo intorpidito e bisognoso di passioni»[10] (si tratterebbe dunque di un difetto riconducibile anche alla complessione fisica). Tale precisazione sensistica provocò le obiezioni stizzite di Ferdinando Facchinei, il monaco vallombrosano poi aspro censore di Beccaria (e in quell'occasione impugnato da Verri), che si diede la briga di annotare anche le *Meditazioni*. «I più arditi, e più fanatici materialisti – esclamò ironicamente in margine alla pagina citata – non ànno deciso con tanta franchezza»; negava appunto il monaco che tale solidarietà emotiva fosse «l'effetto d'un meccanismo, tanto più che potiamo eccitarci ad una violenta compassione verso le nostre stesse persone, colla semplice nostra riflessione, e senza verun esterno eccitamento, e per la sola volontaria associazione delle nostre idee. La libertà di volere, o di non volere, la forza di riflettere sopra noi stessi, e di riflettere alla nostra facoltà di conoscere, e di riflettere, e il sentimento morale, questi sono tutti atti, ch'e' non si può concepire che possano essere meccanismo, ed estensione»[11].

Non a Milano ma a Parma apparve qualche anno dopo un libretto che, senza citare Verri, affronta in maniera sistematica il nostro tema: si tratta del singolare *Saggio analitico sulla compassione* (1772) scritto dal piacentino Ubaldo Cassina (1736-1824), un simpatizzante del giansenismo, ministro nella Parma del riformatore Du Tillot e professore di filosofia morale nella locale Università (nonché amico di Gregorio Chiaramonti, il futuro Pio VII). Nella Prefazione, dichiarando i suoi riferimenti culturali, Cassina quasi si scusa col lettore che fosse eventualmente troppo timido filosofo: «Non vi meravigliate, ve ne prego, se nomino tal fiata Rousseau, Bonnet, Hume, e altrettali nemici della religion purissima, ch'io succhiai col latte, e che mi pregio di professare. Le verità o fisiche o morali da qualunque bocca mi vengano dette, o da qualunque scritto io le rilevi, con piacere le accolgo, e le serbo con tenacità senza badar punto al merito, o al demerito di chi me le presenta»[12]. Forte di questo principio antidogmatico e ispirato a un sostanziale eclettismo, Cassina abbraccia la spiegazione utilitaristica (il sentimento di compassione non è ispirato da un amore astrattamente

[10] P. VERRI, *Scritti letterari, filosofici* cit., p. 753.

[11] [P. VERRI], *Meditazioni sulla felicità. Con un avviso e con note critiche* [di FACCHINEI], Venezia, Zatta, 1765, pp. 56-57. Alle critiche del monaco replicò analiticamente un sodale di Verri, D.F. VASCO, *Meditazioni sulla felicità, con note critiche e risposta alle medesime d'un amico piemontese*, Milano, Galeazzi, 1766; le ulteriori controdeduzioni di Verri si leggono P. VERRI, *Scritti letterari* cit., pp. 766-776, in cui tra l'altro il milanese nega qualunque adesione a dottrine materialistiche. Per la singolare figura di Facchinei (che all'arrivo dei francesi in Italia finirà per abbracciare opportunisticamente le idee giacobine) vedi il *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 44, 1994, *sub voce* (P. PRETO).

[12] U. CASSINA, *Saggio analitico sulla compassione*, Parma, Stamperia Reale, 1772, pp. 6-7. Sempre utile è l'articolo di P. CRISTOFOLINI nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 21, 1978, *sub voce*, che rende anche conto della polemica contro Cassina mossa dal padre Casto Innocente Ansaldi dalle pagine del «Giornale dei letterati»; una menzione di Cassina costretto a inscenare nella parrocchia di Pomaro, dove era stato confinato dopo la caduta del Du Tillot, una pratica esorcistica per salvare il raccolto, è nell'ironica testimonianza dell'amico Carlo Amoretti: vedi F. ARATO, *Letterati e eruditi tra Sei e Ottocento*, Pisa, Ets, 1996, pp. 112-115.

filantropico ma da un sentimento egoistico di autoconservazione), proprio adducendo l'esempio delle sofferenze sul patibolo:

> Gli uomini […] non sono portati per niente all'amore d'un sanguinario, e d'uno, le cui azioni sieno distruggitrici immediate della società: eppure se avvenga, che costui condannato sia al patibolo da chi difende il deposito della pubblica salute, mentre vien tratto col solito lugubre apparato alla morte, mentre gli sovrasta tra le ultime angosce il colpo fatale, divien per la maggior parte de' circostanti l'oggetto della più tenera compassione. Dov'è qui l'amore che c'interessi pe' nostri simili? Aprite le storie, e vedrete bene spesso da' gemiti, o dalle circostanze lagrimose d'un misero, rallentato in un attimo il furore d'un nemico implacabile. Dov'è qui l'amore, che ci porti alla compassione? Dirò di più: al sol nominare una tigre avida del sangue umano, che spira crudeltà, e minaccia strazi, e morte, voi sentite scorrervi per entro le vene un freddo gelo, e tutto vi prendon l'odio e 'l timore. Fingete però che questa crudele fiera caduta in mano de' cacciatori, ridotta sia da una barbara industria, che le prolunga i tormenti agli estremi della vita mentre si divincola fra gli spasimi, mentre geme e urla, e volge intorno il torbido e lento ciglio quasi chiedendo mercè; potete voi non commuovervi, o non bramate piuttosto che finisca d'esistere, anziché vederla in un'esistenza sì deplorabile, e luttuosa. Eppure non è già l'amore che in questo caso vi muove a pietà. Qui non capite voi meglio la vostra compassione dalla congiunzion delle sensazioni, e dal trasporto del vostro dolore?[13]

È il riflettere su se stessi, è il timore fisico d'essere sopraffatti da un dolore simile (o il desiderio di essere colti da un piacere opposto), che ci muove, non altro. Convinto del valore euristico della sua scoperta, Cassina crede si possa dedurne una vera e propria lezione di filosofia politica. È indubbiamente un po' ingenuo il suo appello all'uso pubblico della compassione in chiave antistoica, ma sintomatico di un clima intellettuale:

> Non era essa una mattezza l'opinione degli stoici, i quali volevan pure, che la compassione come sensazione dolorosa fosse un vizio, e che un uomo saggio dovesse guardarsene scrupolosamente? Quanti beni non opera essa a favore della società considerata come sola affezion naturale del cuore umano? Quanto maggiori può operarne avvalorata da' motivi, che debbon regolare le azioni di un buon cittadino! Adunque si ringrazii piuttosto la Natura, che avendo fatto l'uomo per la società, seppe col mirabile suo magistero provvederlo di tanti mezzi, atti a promuover il comun bene,

[13] U. CASSINA, *Saggio analitico* cit., pp. 40-42.

> e a render dolce la vita sociale. Una compassione regolata dalla ragione deve fomentarsi, anziché fare ostacolo, e sarà sempre un punto importante di educazione. La filosofia che vuole snaturare l'uomo, e renderlo insensibile, non può avere altri seguaci, se non se i fanatici. Stoici d'*opinione* ve n'ebber parecchi: stoici di fatto ve n'ebbe mai alcuno?[14]

Una società di uomini e donne capaci di compassione sarebbe migliore? I fanatici – di qualunque risma – ne sarebbero esclusi? È possibile. Il precetto morale, privo di addentellati politici appare astratto, ma è significativo nel contesto di un dibattito pubblico in cui il guazzabuglio delle passioni sembra preparare (o viceversa minare) l'obbedienza alle leggi.

Verri nel 1781, approfondendo le sue riflessioni nell'ampio *Discorso sulla felicità*, tornò a meditare sui meccanismi fisico-mentali della compassione (nel capitolo settimo, intitolato «Dei movimenti del cuore»). Qui la situazione da cui siamo partiti, cioè l'esecuzione pubblica, fenomeno familiare a chiunque allora, riemerge come esempio, per così dire, supremo. La citazione che segue (dal paragrafo VII, intitolato «Dei movimenti del cuore») è lunga ma credo funzionale al nostro ragionamento:

> Le grida del dolore d'un animale svegliano la sensibilità di altri animali della specie medesima, e si vedono penosi accorrere e inquieti attrupparsegli d'intorno. Questa legge non è comune a tutti i viventi, ma soltanto a molte specie, e quella dell'uomo vi si comprende. Indipendentemente dalla ragione, sembra quasi per istinto che l'uomo alla vista d'un altro uomo che sia addolorato patisca, e da questo patire come per simpatia ne deriva la voce *compassione* […]. Pochi uomini reggeranno a starsene la prima volta col giudice criminale che fa dai sgherri slogare le ossa a un infelice colla tortura, ovvero col litotomo che taglia l'uomo vivo per estrarre la pietra; e ascoltando l'agitazione interna l'uomo non incallito farà cessare lo spasimo altrui se lo può, o almeno si allontanerà colla fuga dall'atroce spettacolo. Se questa macchinale irritabilità si risguarda dalla ragione, potrà un austero e duro stoico consiliarci d'indebolirne la forza coll'uso di assistere agli spasimi altrui; ma se un più umano e più illuminato filosofo considera questa sensibilità del nostro animo come la benefica sorgente delle umane virtù, se a questa conosce appartenere la bontà del cuore, la fratellanza, la dolcezza, la sociabilità nostra, consilierà in vece di ben custodirla, e di tenercela ben cara e preservata da qualunque azione che ne diminuisca la più squisita palpitazione. Questa è l'organo morale, questa è quel sesto immaginato senso che ci porta a soccorrere gli afflitti, i bisognosi, gli addolorati, anche prima che la ragione ce lo suggerisca; e le nostre azioni verso il bene sono sempre più energiche quando partano da una spinta di sentimento,

[14] Ivi, pp. 100-101.

> di quello che riescono quando ne ha anticipatamente compassato il cammino la tranquilla ragione. Se la strada della felicità fosse quella del vizio, io suggerirei di soffocare questo senso di compassione nel nostro animo, e ridurci a potere indifferentemente essere spettatori de' mali altrui; ma siccome il potere del nostro animo e l'energia del coraggio nostro non reggono, se non abbiamo un nobile sentimento della coscienza nostra che ci risponda della elevazione di noi medesimi, il che non può aversi se non a misura che siamo virtuosi; così questa disposizione macchinale alla virtù è nostro interesse il conservarla, il raffinarla, l'accrescerla affinché siamo felici[15].

È soprattutto Rousseau (ha notato Gianni Francioni)[16] il modello mentale che Verri ha in mente, in particolare un passo del libro quarto dell'*Émile*, là dove si discorre del sentimento di *pitié naturelle*. «Pour devenir sensible et pitoyable – ragionava Rousseau in una pagina famosa – il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant? En quittant pour ainsi dire notre être pour prendre le sien? […] Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui»[17]. Nelle pagine del *Discorso* è confermato ed approfondito quanto Verri aveva scritto anni prima; il sentimento di compassione è avvertito più che mai come pre-razionale: «La virtù nata dalla sola ragione – aggiunge – ci fa essere giusti, fedeli, discreti e circospetti; ma quella che parte dal sentimento, ci fa essere generosi, affettuosi, benefici: la prima tende più a sottrarre dalle nostre azioni il male, la seconda ci spinge con azioni positive al bene»[18]. Ben inteso, in molti casi la ragione deve subentrare, quando si tratti d'operare la giustizia: «conviene reprimere quella macchinale sensibilità che ci renderebbe attoniti e inoperosi, o ci farebbe volgere alla fuga; e allora la buona direzione di noi stessi ci farà volgere ai mezzi del soccorso per i modi meno turbolenti, e più sicuri e brevi; ed occupato in questa ricerca industriosamente il saggio, distraendosi da una troppo viva compassione, moltiplicherà le azioni virtuose, e si renderà sempre più robusto per allontanare sé medesimo dalla infelicità»[19].

---

[15] P. VERRI, *Discorso sulla felicità*, in *I «Discorsi» e altri scritti degli anni Settanta*. A cura di G. Panizza. Con la collaborazione di S. Contarini, G. Francioni, S. Rosini. *Edizione Nazionale delle Opere* di P.V., vol. 3, Roma Edizioni di storia e letteratura, 2004, pp. 256-258.
[16] Ivi, p. 178.
[17] J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, in *Id.*, *Oeuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, 2006, pp. 505-506.
[18] P. VERRI, *Discorso* cit., p. 258. Francioni richiama anche l'articolo di Alessandro Verri, *Alcune idee sulla filosofia morale* apparso nel tomo II, foglio XXVII del «Caffè» dove ci si sofferma sulla via del sentimento per persuadere al bene gli uomini non abbastanza illuminati: *«Il Caffè»1764-1766*. A cura di G. Francioni e S. Romagnoli, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, pp. 685-695.
[19] Ivi, p. 259.

È possibile che dietro la pagina ci sia ancora Rousseau, stavolta quello del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, che confronta il sentimento naturale di pietà con quello che nasce dalla riflessione:

> Il est […] bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir; c'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de lois, de moeurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix; c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un foible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs; c'est elle qui, à lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée, *Fais à autrui comme tu veux qu'on fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente, *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*.[20]

È stato sottolineato[21] come in Verri ci sia una vistosa oscillazione, che è poi è la stessa che si manifesta in Helvétius: il sentimento di compassione è davvero innato nell'uomo, o è il risultato di una sorta di educazione alla sensibilità? Helvétius in *De l'homme* si dichiarava convinto che chi non abituato a vedere «dans les maux d'autrui ceux auxquels il est lui-même exposé» «sera toujours dur et souvent sanguinaire»[22]. Altrove, nel saggio che completa il trittico di filosofia/fisiologia morale, cioè nelle note *Sull'indole del piacere e del dolore* (che Kant citerà con rispetto nell'*Antropologia*)[23], Verri si sforza di storicizzare il concetto di pietà e di compassione rievocando i barbari riti circensi della Roma antica (è nel paragrafo XII, «Di alcuni dolori e piaceri di opinione»), capaci di disgustare l'uomo civilizzato, ma forse di sedurre ancora quello corrotto da un troppo «artificioso raffinamento»:

> Egli è certo che, se ai tempi nostri nel Colosseo si rappresentassero queste carnificine [dei gladiatori], non che le tenere vergini e le donne, e i giovani, ma gli uomini ancora meno sensibili ne proverebbero un dolore, e il dolore e la lacerazione interna cagionata dalla compassione giugnerebbero al grado di portare molti spettatori allo stato

[20] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in ID., *Oeuvres complètes,* vol. III, Paris, Gallimard, 1975, p. 156.
[21] Da Silvia Contarini, in P. VERRI, *Osservazioni sulla tortura*, Milano, Rizzoli, 2011², pp. 18-20.
[22] C.A. HELVÉTIUS, *De l'homme*, Londres, Société Typographique, 1773, t. II, pp. 17-18.
[23] Vedi I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, II, 60 (si riferisce al § VII dello scritto verriano, sull'assuefazione al dolore), in ID., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*. A cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 2021⁴, p. 653.

> della malattia. Io credo che a misura che l'uomo è più rozzo ha bisogno di oggetti più violenti per godere di uno spettacolo, e all'altra estremità pure dell'artificioso raffinamento torna ad avere lo stesso bisogno, perché conviene adoperare un colpo più energico per conciliarci l'attenzione d'un essere difficilmente sensibile, quanto d'un essere molto occupato delle proprie idee[24].

Veniamo al già evocato Cesare Beccaria. In lui il concetto di compassione non è forse così centrale come lo è in Verri, ma certo l'impari confronto tra il giudice e il presunto reo lo colpisce nel vivo: «Qual più crudele contrasto che l'indolenza di un giudice e le angosce d'un reo? I comodi e i piaceri di un insensibile magistrato da una parte e dall'altra le lagrime, lo squallore d'un prigioniero? In generale il peso della pena e la conseguenza di un delitto dev'essere la più efficace per gli altri e la meno dura che sia possibile per chi la soffre, perché non si può chiamare legittima società quella dove non sia principio infallibile che gli uomini si sian voluti assoggettare ai minori mali possibili» (cap. XIX)[25]. Ma è quando Beccaria affronta la questione della liceità della tortura e della pena di morte (capitoli XXVII-XXVIII) che il tema della sensibilità compassionevole diventa rilevante. Ci si abitua morbosamente, osserva, a contemplare i supplizi, e ciò non ha alcuna forza dissuasiva o preventiva: «la impunità stessa nasce dall'atrocità dei supplicii. Gli uomini sono racchiusi fra certi limiti, sì nel bene che nel male, ed uno spettacolo troppo atroce per l'umanità non può essere che un passeggiero furore, ma non mai un sistema costante quali debbono essere le leggi». Eppure: «Chi [s'intende, tra noi civilizzati] nel leggere le storie non si raccapriccia d'orrore pe' barbari ed inutili tormenti che da uomini, che si chiamavano savi, furono con freddo animo inventati ed eseguiti?»[26]. Che posto ha allora il sentimento di compassione in materia di pena di morte, e quale deve essere il rapporto di tale sentimento con la giustizia? Ascoltiamo il ragionamento di Beccaria:

> La pena di morte diviene uno spettacolo per la maggior parte e un oggetto di compassione mista di sdegno per alcuni; ambidue questi sentimenti occupano più

[24] P. VERRI, *I discorsi e altri scritti* cit., p. 146. Un punto di vista utilitaristico emerge nei ragionamenti di quell'originale pensatore che fu l'abate veneziano Giammaria Ortes, autore tra le altre cose del *Calcolo sopra il valore dell'opinioni, e sopra i piaceri, e i dolori della vita umana*, Venezia, Pasquali, 1757 (ristampati in G.M. ORTES, *Calcolo sopra la verità dell'istoria e altri scritti*. A cura di B. Anglani. Presentazioni di I. Calvino e G. Dossena, Genova, Costa & Nolan, 1984): ma il tema della compassione non pare centrale nei calcoli dell'abate. La preistoria delle discussioni sviluppate in Italia negli anni Cinquanta del Settecento sul calcolo del piacere e del dolore (in margine a un'opera di Maupertuis) è rievocata da F. VENTURI, *Settecento riformatore. I. Da Muratori a Beccaria (1730-1764)*, Torino, Einaudi, 1969[3], pp. 391-410.

[25] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*. A cura di G. Francioni, *Edizione Nazionale delle Opere di* C.B., vol. I, Milano, Mediobanca 1984, p. 71.

[26] Ivi, pp. 85-86.

> l'animo degli spettatori che non il salutare terrore che la legge pretende inspirare. Ma nelle pene moderate e continue il sentimento dominante è l'ultimo perché è il solo. Il limite che fissar dovrebbe il legislatore al rigore delle pene sembra consistere nel sentimento di compassione, quando comincia a prevalere su di ogni altro nell'animo degli spettatori d'un supplicio più fatto per essi che per il reo[27].

Il meccanismo della compassione entra come idea di un limite invalicabile, in fondo estraneo alla *ratio* della condanna. Beccaria è convinto – posizione ben nota – che la certezza e l'estensione temporale della pena, piuttosto che l'intensità (per esempio una quasi perpetua schiavitù opposta al terrore istantaneo della pena di morte), costituiscano il più sicuro deterrente di fronte al delitto: «Chi dicesse che la schiavitù perpetua è dolorosa quanto la morte, e perciò egualmente crudele, io risponderò che sommando tutti i momenti infelici della schiavitù lo sarà forse anche di più, ma questi sono stesi sopra tutta la vita, e quella esercita tutta la sua forza in un momento; ed è questo il vantaggio della pena di schiavitù, che spaventa più chi la vede che chi la soffre; perché il primo considera tutta la somma dei momenti infelici, ed il secondo è dall'infelicità del momento presente distratto dalla futura»[28]. Siamo dunque all'interno di un ragionamento squisitamente utilitaristico.

Si ricorderà quanto Beccaria lamenti sempre il fatto che la tortura fosse contrabbandata alla stregua di una «metafisica ed incomprensibile purgazione d'infamia» e «il dolore divenga il crociuolo della verità, quasi che il criterio di essa risieda nei muscoli e nelle fibre di un miserabile»[29]: intenzione di Beccaria è separare dall'àmbito della penitenza (norma religiosa) ciò che appartiene alla prospettiva tutta laica della pena retributiva (e infatti accosta la tortura alle medievali ordalie, o giudizi di Dio). Se è consentita una breve digressione, può essere utile richiamare qui il curioso passo di un carteggio che discorre criticamente del dolore fisico auto-inflitto nel contesto di un'antica pratica religiosa. Mi riferisco a un gesuita spagnolo divenuto celebre in Italia (dove si rifugiò al momento dello scioglimento della Compagnia) come storico della letteratura universale, Juan (Giovanni) Andrés. Egli fu un fecondo scrittore di lettere, sia pubbliche, sia private; rivolgendosi, in privato, il 1° aprile 1787 all'amico fiorentino Giulio Perini (segretario della Crusca e pastore arcade)[30], che stava studiando il tema della flagellazione presso i cristiani, espresse, da buon razionalista, un'opinione contraria a tale pratica religiosa. Le argomentazioni di Andrés sfiorano il tema dell'algolagnia che (si sa) ebbe diritto di cittadinanza al tramontare del secolo dei lumi:

---

[27] Ivi, p. 90.
[28] Ivi, p. 91.
[29] Ivi, pp. 62-63.
[30] Si veda la recente edizione di G. PERINI, *Traduzioni e discorsi*. A cura di M. Pirro, Milano, Mimesis, 2024.

> E qual piacere volete voi che si senta nella flagellazione? L'avete voi mai provata? Io n'ho fatto uso per molti anni, e vi confesso schiettamente che vi ho sempre sentita gran ripugnanza, non mai piacere. So ch'alcuni dicono che può essere un incitativo alla libidine, e forse in questo senso vi si vorrà trovare il piacere. Ma io vi dico che bisogna essere ben sciocco per cercare per tale mezzo tale piacere. Forse un frigido a forza di battiture potrà procurarsi un piacere che non avrebbe ottenuto altrimenti, ma questi casi sono poco frequenti, e comunemente la flagellazione s'è usata da giovani troppo lontani di tale bisogno. L'eccitamento al piacere non è piacere, anzi è pena e dispiacere se non è secondato, e chi vuole secondare tale eccitamento, non lo cercherà mai col mezzo della flagellazione […]. La flagellazione pubblica può esser nata da buon principio, ma deve produrre cattivi effetti ed è, a mio giudizio, riprensibile. La flagellazione segreta non è soggetta agl'inconvenienti della pubblica, né vedo perché condannarla, benché io da molti anni l'ho abbandonata e difficilmente la riprenderò, non perché tema di ritrovarvi piacere, ma perché sono certo che vi sentirei molto dispiacere[31].

Ancora una volta il piacere e il dolore, le due molle dell'agire umano, che tengono del fisico e del morale, stanno insieme in un intrico di contraddizioni, eventualmente patologiche, che il moderno pensiero utilitaristico si propone di governare.

Beccaria – torniamo a lui – sviluppa quanto Rousseau (per altro *non* contrario, in via di principio, alla pena capitale) accenna nel capitolo quinto del libro secondo del *Contratto sociale* («Du droit de vie et de mort»), cioè: «la fréquence des supplices est toujours un signe de faiblesse ou de paresse des gouvernements»[32]. Notevole quanto l'autore dei *Delitti e delle pene* aggiunge sull'assuefazione all'orrore: «Non è utile la pena di morte per l'esempio di atrocità che dà agli uomini. Se le passioni o la necessità della guerra hanno insegnato a spargere il sangue umano, le leggi moderatrici della condotta degli uomini non dovrebbero aumentare il fiero esempio, tanto più funesto quanto la morte legale è data con istudio e formalità»[33] (Verri, rileggendo anni dopo il libro dell'amico, rimandava univocamente, non senza malizia, alla 'fonte' roussoviana)[34]. Indubbiamente in Beccaria come in Verri l'argomentazione

---

[31] Juan ANDRÉS y MORELL, *Epistolario*. Edición de L. Brunori, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, vol. I, pp. 480-481. Un erudito critico della degenerazione dell'antico rito medievale fu l'abate Jacques BOILEAU (fratello del celebre poeta e critico Nicolas), la cui *Histoire des flagellants. Le bon et le mauvais usage de la flagellation parmi les chrétiens* (1701) è stata ristampata a cura di C. Louis-Combet, Mont-Bonnot St. Martin, Editions J. Millon, 1986. Sul tema si veda: P. VANDERMEERSCH, *Self-Flagellation in the Early Modern Era*, nel vol. *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. A cura di J.F. Dijkhuizen e K.A.E. Enenkel, Leida, Brill, 2009, pp. 253-265 (devo quest'ultima indicazione alla cortesia di Marco Menin).

[32] J.J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. III cit., p. 377.

[33] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* cit., pp. 92-93.

[34] Si veda la lunga lettera di Pietro al fratello (20 settembre 1780), che altro non è se non un florilegio di rimandi a Rousseau, Vattel, Montesquieu (eccetera), con il proposito di sminuire l'originalità del libro dell'ormai da

umanitaria si accompagna all'altra, basata su un calcolo matematico: «Che debbon pensare gli uomini nel vedere i savi magistrati e i gravi sacerdoti della giustizia, che con indifferente tranquillità fanno strascinare con lento apparato un reo alla morte, e mentre un misero spasima nelle ultime angosce, aspettando il colpo fatale, passa il giudice con insensibile freddezza, e fors'anche con segreta compiacenza della propria autorità, a gustare i comodi e i piaceri della vita?»[35] (Parini gli fa eco nei versi de *Il bisogno*, là dove chiede di deporre gli «ingegnosi stromenti» inutilmente apparecchiati per «atroci pene»).

Non sarà inopportuno riaprire infine alcune tarde riflessioni autobiografiche ancora di Pietro Verri sulla diseducazione del ceto aristocratico milanese, sulla tracotanza nei confronti dei deboli di cui egli stesso era stato attore nella giovinezza:

> Un lusso veramente obbrobrioso e disumano era quello di far correre i lacchè le due le tre poste, mentre sdrajato il Padrone nel cocchio vedeva gli estremi sforzi d'un infelice al quale stavano per rompersi le vene per dargli trastullo; i frati e i preti raccomandando i tridovi e le novene non toccavano mai questa violazione orrenda del precetto cardinale del Cristianesimo. Né alcuno provava ribrezzo; tanto il senso morale era istupidito da noi![36]

Aggiunge Verri che il massimo della *pietas* aristocratica si manifestava allora nell'accompagnare «divotamente alla forca», «con abito elegante e teatrale», un condannato, «e la stessa plebe aveva più affetto ai morti impiccati e loro faceva più donativi che ai morti dabbene» (allusione ai riti della Confraternita di San Giovanni Decollato per l'assistenza dei giustiziati, soppressa solo nel 1784); era un mondo in cui la finta pietà nutriva anche i pregiudizi del popolo: «a tale pazzia eravamo giunti» (è l'esclamazione finale)[37]. Inevitabile

---

tempo rivale: P. e A. VERRI, *Carteggio. Dal 1° gennaio 1780 al 26 maggio 1781*, vol. XI. A cura di G. Seregni, Milano, Giuffrè, 1940, pp. 147-154.

[35] C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* cit., p. 93. Osserva Contarini nel saggio introduttivo a P. VERRI, *Sull'indole del piacere e del dolore*, in ID., *I «Discorsi» e altri scritti* cit., p. 59: «A guardar bene, ciò che sorregge le antiche leggi indifferenti a un'idea di giustizia fondata sulla dignità dell'uomo nel rispetto del patto sociale è di nuovo l'ipotesi di un calcolo per cui, "data la forza dei muscoli e la sensibilità delle fibre d'un innocente", il giudice o l'inquisitore si arrogano il diritto di "trovare il grado di dolore che lo farà confessar reo di un delitto" [C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* cit, p. 66]. Una supposizione matematica che, come osserva Verri facendo eco a Beccaria, costituisce la versione moderna della ferocia primitiva esemplificata nel "furore de' romani per i gladiatori"; quando l'uomo "superato il ribrezzo de' mali altrui e soffocato il benefico germe della compassione, inferocisce e giubila della propria superiorità nello spettacolo della infelicità altrui" [P. VERRI, *Osservazioni sulla tortura* cit. p. 97]». Si veda anche S. CONTARINI, *«Il mistero della macchina sensibile». Teoria delle passioni da Descartes a Alfieri*, Pisa, Pacini, 1997, *passim* (è verriana la metafora del titolo del libro).

[36] *Memoria del Conte* Verri *in cui si espongono i motivi per i quali venne impiegato e poi dopo venti anni congedato* (circa 1789), in P. VERRI, *Scritti di argomento familiare e autobiografico.* A cura di G. Barbarisi. *Edizione Nazionale delle Opere* di P. V., vol. V, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 559-560 (gli stessi sentimenti filantropici ritroviamo nei verriani *Ricordi a mia figlia Teresa*, del 1777)

[37] Ivi, p. 560. Viene bene citare qui – fuori contesto – un avversario dei rigoristi, che per altro non fu affatto

pensare ancora ai versi di Parini nel *Mezzogiorno* sulla pietà aristocratica per «la vergine cuccia», e sull'indifferenza per lo scacciato servo, costretto «con la squallida prole e con la nuda / consorte» a spargere, mendicante, «al passeggiere inutile lamento»; o agli altri versi, meno famosi, del *Mattino* (935-941), dove si dice del giovin signore che si diverte a far aspettare «il cocchiere stanco» in cortile, al gelo d'inverno o sotto la canicola estiva, «onde l'uom servo intenda / per quanto immensa via natura il parta / dal suo Signore». La generazione di Verri comincia a provare disgusto per le troppo marcate diseguaglianze.

Che rapporto esiste dunque per i nostri settecentisti tra i princìpi, o valori, di compassione, carità, e giustizia? Non c'è dubbio che l'idea di compassione, tradizionalmente svolta in una prospettiva privata, non pubblica, acquistò allora, attraverso il filtro del calcolo utilitaristico, un'urgenza nuova, sottilmente legata com'era a una prospettiva filantropica. La Natura insegna e non insegna la compassione, perché – come Verri insinua – anche l'uomo più raffinato può imbarbarirsi godendo alla vista dell'altrui sofferenza. A 'sentire' s'impara e la via della giustizia è percorsa da premesse pre-razionali che la nostra sensibilità elabora in una sorta di negoziazione perpetua con la ragione.

amico dell'ideologia illuministica, Benedetto Croce, il quale nel quindicesimo dei suoi *Frammenti di etica* (1920) scrive: «è del tutto impossibile comportarsi con giustizia se non si comprendono gli uomini e i loro affetti e le loro azioni, e se da questa compassione non nasce un moto d'animo che è volontà di bene, e perciò volontà di togliere o diminuire il dolore altrui, procurando il trionfo del bene. La giustizia vera è fatta di compassione (B. CROCE, *Etica e politica*, Bari, Laterza, 1967 [1930[1]], p. 63.)