

STORIA
DELL'UNIVERSITÀ
DI SASSARI

a cura di
Antonello Mattone

Volume primo

ILISSO

Con il contributo di



Fondazione Banco di Sardegna

Grafica e impaginazione

Ilisso Edizioni

Grafica copertina

Aurelio Candido

Stampa

Longo Spa

Referenze fotografiche

Archivio Ilisso: pp. 18, 31-33, 42, 47, 53 (in alto), 57, 64, 67 (a destra), 85, 88-89, 115, 119, 128-129, 136-137, 139, 146, 152, 162 (a sinistra), 169, 175-176, 185 (a sinistra), 208, 211-213, 216-217, 221, 225-229, 250-255, 262, 265, 269, 274, 278-279, 282, 283 (in alto), 286, 296 (in alto a sinistra e le due in basso), 297, 298 (a destra), 299, 309-310, 312, 316, 320-321, 327-328, 346 (in alto), 349-351, 357 (a destra), 359, 361-362, 368-369, 370 (in alto), 383-385

pp. 83-84, 93, 161, 182 (in alto), 196-197, 199 (a destra), 209, 245-247, 280, 315, 322-323, 325, 345, 346 (in basso), 347, 357 (a sinistra), 358 (Alberto Acquisto)

p. 151 (Gianni Calaresu)

pp. 14, 21, 38, 41, 50, 53 (in basso), 55 (in basso a sinistra), 112 (Marco Ceraglia)

p. 67 (a sinistra) (Dessi & Monari)

pp. 25, 66 (a sinistra), 68-69, 73, 162 (a destra) (Laboratorio fotografico Chomon)

pp. 8, 10, 30, 55 (le due in alto e quella in basso a destra), 58, 74, 101 (a destra), 102, 117, 123, 134, 141, 147-150, 154, 177, 183, 185 (a destra), 193, 195, 199 (a sinistra), 206-207, 239-241, 243, 248-249, 260, 281, 283 (in basso), 284-285, 287-291, 293-295, 296 (in alto a destra), 298 (a sinistra), 319, 338-340, 370 (in basso), 371, 374, 376-377, 380 (Gigi Olivari)

pp. 19, 45 (Pere Català i Roca)

pp. 6, 16, 23 (in alto), 27, 98, 101 (a sinistra), 103, 125, 127, 158, 164, 172, 180, 204, 236, 258, 267, 272, 275, 277, 306, 336, 342, 354, 366 (Pietro Paolo Pinna)

p. 385 (Enrico Piras)

pp. 20, 122, 198, 266 (Sebastiano Piras)

p. 23 (in basso) (Marcello Saba)

pp. 190, 192 (Donatello Tore, Nicola Monari)

p. 80 (Donatello Tore)

Archivio fotografico CISUI, Bologna: pp. 17, 22, 43, 219-220

Archivio Diocesi di Biella: p. 55 (a destra)

Archivio AM&D, Cagliari: p. 108

Archivio Biblioteca Apostolica Vaticana: p. 182 (in basso)

Archivio EDES, Sassari: p. 107

Archivio de *La Nuova Sardegna*, Sassari: p. 145

© 2010 ILISSO EDIZIONI - Nuoro

www.ilisso.it

ISBN 978-88-6202-071-8



Gli studi filosofici nell'Università di Sassari (1765-1960)

Antonio Delogu

1. Le riforme del ministro Bogino e i "nuovi" docenti delle università sarde

La rifondazione delle università di Cagliari e di Sassari negli anni 1764-65 ad opera del ministro Bogino contribuì in misura notevole al rinnovamento della cultura accademica isolana, anche di quella filosofica. Fu istituito un organo collegiale di direzione e di controllo, il Magistrato sopra gli studi (corrispondente all'attuale rettore)¹ e si riorganizzò il corso di studi delle singole facoltà (Teologia, Legge, Medicina, Filosofia e Arti). Nel corso di filosofia e arti, biennale, che aveva carattere propedeutico poiché la sua frequenza era necessaria per accedere alle altre facoltà, si insegnavano quattro discipline: Logica, Fisica, Metafisica e Etica. L'Etica veniva insegnata alternativamente dal docente di Logica e Metafisica e da quello di Fisica.

Le direttive suggerivano ai docenti di non esaurire nella semplice erudizione le loro lezioni e di dedicare maggior tempo e attenzione alle «cose più sode e conducenti alla pratica». Una direttiva particolarmente importante è quella che sollecitava l'uso dell'italiano nella didattica, fatto che contribuì al rinnovamento della cultura accademica nel metodo oltre che nel contenuto.² Queste direttive furono accolte con entusiasmo dai docenti desiderosi di rompere col passato. Ma trovarono diffidenza quando non anche aperta ostilità negli ambienti conservatori del mondo accademico, forti soprattutto nella facoltà di giurisprudenza. Nel *Lamento del Regno*, una *memoria* anonima presumibilmente riferibile alla seconda metà degli anni Sessanta, si affermava: «Le Università del Regno erano famose e produttrici di uomini [ora invece] s'è introdotta nuova Università, dove s'insegna una filosofia inventata dagli Eretici, opposta alla ragione e alla Scrittura dei Santi Padri, sendo di tutto ciò la colpa i prelati piemontesi».³

Le lezioni, della durata di un'ora, seguivano il tradizionale e scarsamente produttivo metodo della dettatura dell'eventuale testo del docente (soltanto intorno al 1840 verrà imposto ai docenti di pubblicare i loro corsi), della lettura e del commento di uno o più trattati. La necessaria spiegazione dei testi e le citazioni tratte dalle opere dei filosofi costituivano spesso occasione di discussione e di approfondimento critico delle idee: un modo insomma per ritagliarsi un piccolo spazio di libertà di ricerca. La censura infatti era piuttosto rigida. Il controllo sui contenuti dei corsi avveniva soprattutto in occasione della prelezione che all'inizio di ogni anno accademico si teneva alla presenza dell'arcivescovo, dei prefetti, dei professori e ovviamente degli studenti.⁴

Nel 1770 il revisore accusava Giuseppe Vacca, docente di Istituzioni canoniche, di non aver tenuto nel dovuto conto la funzione di guida indiscussa del Pontificato romano: Vacca «mette i romani pontefici nel solo aspetto ora di chi propone, ora di chi raccoglie, ora di chi spiega, interpreta, osserva, eseguisce le leggi della Chiesa, mai in aspetto di veri legislatori sopra la Chiesa universale ... Il Primato di vera giurisdizione, che appartiene al Papa di diritto divino ... non può sussistere senza l'autorità divina». E a Maurizio Puggioni, docente di Teologia morale, si prescriveva di utilizzare nel corso il trattato *De actibus hu-*

manis del filosofo Sigismondo Gerdil, già docente di Filosofia morale e Teologia morale nell'Università di Torino.⁵ Non vi era censura, invece, sulla ricerca e sull'insegnamento delle materie scientifiche: anzi in questo campo (fisica, discipline della facoltà di Medicina) la libertà del docente era considerevole, come il sostegno finanziario del governo.

La riforma avviava un processo di rinnovamento ormai necessario e urgente, considerato il basso livello degli studi universitari intorno al 1750. Anche all'ateneo sassarese può riferirsi quello che il giudice Ignazio Arnaud della Reale Udienda diceva di quello cagliaritano: «È una lusinga il figurare che presentemente vi sia in Cagliari università: non vi trovo altro che il nome ... Arrivano agli studi di filosofia e teologia giovinetti che forse altrove non sarebbero ammessi alle scuole di grammatica e di umanità ... Niente delle matematiche, geometrie e fisica sperimentale».⁶

Nella Biblioteca Universitaria di Sassari si potevano consultare il *Journal encyclopédique par une société de gens de lettres* (1756-59), il *Journal du Palais* (dal 1791), il *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* (1733-56), riviste che trattavano argomenti di teologia, storia, diritto, arti, lettere, filosofia.⁷

Nell'insegnamento della filosofia venne incoraggiato un moderato rinnovamento del metodo e dei contenuti, per cui da un lato nomi anche importanti della cultura illuministica cominciarono a circolare negli ambienti accademici dell'isola, e dall'altro si iniziò un lento ma progressivo abbandono delle astrattezze e dello schematismo inconcludenti dell'aristotelismo scolastico tradizionalmente insegnato. Per il corso di etica si raccomandava la lettura di autori (oltre a Aristotele, Cicerone e S. Tommaso) come Pufendorf, Heinecke, Wolff, Muratori.⁸ Si suggeriva di lasciar da parte «quelle questioni degli scolastici, le quali a nulla servono», rifacendosi invece al «sistema ... dei moderni filosofi». Per i corsi di Logica e Metafisica, si suggeriva la conoscenza del pensiero di Locke, Condillac, Bacone, Cartesio, Gassendi, Malebranche, sollecitando l'esercizio della distanza critica, col guardarsi dal praticare «l'imperante libertà di pensare» e comunque evitando le «inutili sofisticherie degli scolastici».⁹ Ma restava rigida e opprimente la censura: «... s'insegnino dottrine sane, non contrarie alla religione o ai diritti del re o della Corona», recitava l'articolo 7 delle *Costituzioni* per l'università. Il controllo non era meno rigido sugli studenti, che dovevano partecipare a funzioni religiose, a esercizi spirituali, a celebrazioni eucaristiche. In mancanza di questa partecipazione, essi (titolo XIV delle *Costituzioni*) non erano ammessi a sostenere gli esami.

Pur con questi limiti, nel ventennio 1780-90 l'università sassarese svolge un ruolo senza dubbio propulsivo: nonostante la censura e le difficoltà di rapporti con altre università (raramente era consentito ai docenti di recarsi in città della penisola per consultare biblioteche) nei corsi di Filosofia e Arti, Teologia, Giurisprudenza, si citano esponenti della filosofia moderna. Spesso i riferimenti a questi pensatori sono polemici, raramente simpatetici, ma ciò non toglie che il contatto con la cultura illuministica vi sia stato. Certo, considerando la pubblicistica filosofico-giuridica del tempo, non può dirsi che vi sia stata una analisi criticamente approfondita di quelle idee o la produzione di opere filosofiche di ampio respiro. L'università però non era più una

Mario Delitala, *Il giovane studioso*, 1933
(Uffici Amministrative dell'Università di Sassari)

istituzione chiusa alle novità. Essa diventava luogo di circolazione di momenti importanti della cultura europea e, quindi, di potenziale formazione di idee nuove. Così si spiega anche il fervore e il protagonismo politici delle classi dirigenti sarde negli anni 1793-96.

Nell'ambito delle discipline filosofiche o affini come Teologia morale, il rinnovamento delle idee, del metodo, del modo di intendere ricerca e insegnamento universitari, era dato dalla presenza di docenti capaci di vasta esperienza in altre Università. Nell'Università di Sassari, insegnano Teologia morale Giovanni Ceppi di Chieri (1765), e i gesuiti Giovanni Battista Sormani (1767) e Giovanni Battista Pellolio, di Torino (1772), che ricoprì anche l'insegnamento di Logica e Metafisica.

In questo stesso anno è chiamato all'insegnamento di Logica e Metafisica nell'ateneo turritano il gesuita Antonio Giuseppe Regonò, già docente nelle Università di Parma, Mantova e Cagliari, mentre già dal 1765 giunge a Sassari da Torino per insegnare Fisica e Etica Giuseppe Gagliardi.

Francesco Campus, docente di Teologia morale (partecipò al movimento antifeudale) come il docente di Decretali e di Diritto canonico Michele Obino (1769-1839), fu privato della cattedra per motivi politici.¹⁰

Nell'Ateneo sassarese troviamo due validi docenti: oltre al già citato Regonò, autore del saggio *Libertatis Humanae theoria, sive homo necessario liber demonstratus, cum duabus appendicibus, de hominis anima, et scientia Dei* (Vercelli, 1788); e delle *Rimozianze amichevoli fatte al ch. Autore della Dissertazione sulla carità, o Amor di Dio*, (Venezia, 1791), il gesuita Gagliardi (1734-86), che insegna Fisica sperimentale e Etica, alternativamente, sino al 1882, quando si trasferì nell'ateneo cagliaritano.

Come docente di Fisica e di Etica influì notevolmente sulla cultura sarda, accademica e non, del suo tempo (ebbe tra i suoi allievi Azuni). La città di Sassari, diversamente dai suoi confratelli, lo aveva accolto bene, plaudendo al suo panegirico in occasione della festività di Santa Caterina nell'autunno del 1765. Di ciò si fece interprete l'arcivescovo Viancini che ne elogiò la «verace eloquenza». L'esposizione tutt'altro che arida e scolastica dei suoi scritti e l'uso della lingua italiana nel suo lavoro più importante – *L'onestuomo filosofo-saggio di filosofia morale*¹¹ – consentirono una larga circolazione delle sue idee. In misura più ampia del Regonò, egli si sofferma criticamente sui maggiori esponenti del pensiero moderno: Pufendorf, Grozio, Leibniz, Bayle, Locke, Montesquieu, Spinoza, D'Alembert, Rousseau. Critica radicalmente l'idea-forza di tutto il blocco del pensiero illuministico: l'idea che la ragione individuale trova in se stessa i principi che guidano e orientano l'uomo nella morale e nella politica.¹²

Gagliardi propone con forza il punto di vista di S. Tommaso, per il quale il diritto naturale insito nella ragione umana rimanda alla legge eterna o legge divina. Appellandosi alla autorità di Barbeyrac, commentatore di Pufendorf, afferma che la teologia morale e il diritto debbono avere, in definitiva, lo stesso fine: la salvezza eterna dell'anima. Respinge la tesi dei contrattualisti da Hobbes a Rousseau, in quanto implicherebbe l'idea che la sola legge cui gli uomini debbono ubbidire è quella che essi si sono data convenzionalmente; e nei confronti dei teorici dell'assolutismo come Hobbes, sostiene che l'uomo al di sopra della legge dello stato deve riconoscere un'altra legge, quella della cui verità è depositaria la Chiesa.

Dimostrando un ricco retroterra culturale che spazia da Cicerone a Machiavelli, da Aristotele a S. Agostino, da Hobbes a Rousseau, il filosofo nega che l'uomo possa essere vissuto in una condizione di asocialità (il riferimento polemico è all'opera di Hobbes), afferma che da Dio deriva ogni autorità; e che il cristianesimo e la Chiesa, salvo che lo stato li combatta, «contengono i popoli nel dovere e nell'onesto con vera persuasione e più efficacemente che non possa la filosofia e la forza».

Per Gagliardi il pericolo della disubbidienza e della rivolta dei sudditi nei confronti del potere politico è dato soprattutto dai filosofi moderni, cioè dai liberi pensatori che «non sono mai buoni cittadini». Perciò sarebbe necessario reprimere «la libertà delle idee, la disputa, lo spirito di libertà, di ardimento, d'indipendenza», poiché, «il popolo, veggendo indifferenza e tolleranza verso la ribellione a Dio, non imparerà certo ad ubbidire alle leggi civili».

L'opera di Gagliardi è importante per il forte impatto innovativo determinato dal fatto di essere scritta in italiano: cosa assolutamente inconsueta nell'isola per le opere filosofiche. E per le opere della filosofia moderna che vi venivano discusse e criticate, dato che i testi raccomandati per l'insegnamento della filosofia morale erano *l'Etica nicomachea* di Aristotele, il *De Officiis* di Cicerone, le opere di Malebranche, Pufendorf, Hinecke, Muratori, Wolff e la *Filosofia morale secondo l'opinione dei peripatetici* di Francesco Maria Zanotti del 1754, ristampata nel 1763.¹³ Bulferetti parla di «mediocre studioso» e Emanuela Verzella, a proposito della sua opera maggiore, apprezzata dal ministro (mostra «giustizia di pensieri, forza di ragionamenti e proprietà d'espressioni») afferma che «non usciva dall'ambito di un modesto accademismo».¹⁴ Ma l'opera di Gagliardi non può che essere valutata rispetto ai suoi tempi e alla condizione socio-politica dell'isola. In quel contesto fu certamente importante per la chiara argomentazione delle tesi sostenute, per la ricchezza dei riferimenti critici ai filosofi moderni. Suo tramite circolarono nell'isola i filosofi dei Lumi.

Gagliardi contribuì al rinnovamento del metodo e dei contenuti degli studi universitari anche come docente di Fisica sperimentale. In sintonia con Francesco Cetti, docente di Matematica e Geometria, chiese e ottenne dal Bogino una serie di nuovi strumenti per le esercitazioni didattiche.

I risultati dell'opera di rinnovamento degli studi universitari avviata dal Bogino diventano visibili agli inizi dell'ultimo decennio del secolo. Gli intellettuali sardi sono ormai attenti, in misura più o meno simpatetica, ad aspetti o momenti dell'opera di Muratori, di Pietro Verri, di Beccaria, di Galiani. Conoscono in maniera indiretta, per i tanti riferimenti polemici sentiti nelle lezioni universitarie, il pensiero di Condillac e Locke, di Montesquieu e Rousseau, di Hobbes e Voltaire. E così vediamo che Domenico Alberto Azuni, già negli anni ottanta, conosce il pensiero di Filangieri, Genovesi e, più tardi, quello di Tommaso Paine (1737-1809), del quale cura la traduzione in francese dell'opera del 1797, *Decadenza del sistema di finanze dell'Inghilterra*.

D'altra parte erano circolate in Sardegna copie dei «pericolosi» libri di Voltaire e Rousseau. A conferma di ciò, Gian Battista Roberti pubblica a Sassari tra il 1779 e il 1781 (il libro reca entrambe le date, e l'autore vi accenna ad edizioni degli anni precedenti) l'opera *Favole Esopiane*, in cui attribuisce a Voltaire la «cupidità di dire ogni male di ogni bene, di manomettere tutte le cose sante» e critica le idee dell'*Emilio* di Rousseau: «Il sig. Rousseau reputa pernicioso ai fanciulli la lettura delle favole di Esopo ... nel suo Emilio ne divieta la lettura quasi maestra del vizio».

La filosofia moderna, come istanza di libertà nella ricerca filosofico-scientifica e come sollecitazione a eliminare i forti residui di feudalesimo economico-sociale diffusi nell'isola, conquista gli intellettuali più avvertiti, anche se in forme contraddittorie o cariche di cautele teoriche. In questa prospettiva risulta fondato il giudizio espresso da Alessandro Levi: «Mi par probabile che i più vivaci tra gli ingegni sardi, negli ultimi decenni del XVIII secolo, non rimanessero del tutto chiusi all'Illuminismo degli Enciclopedisti».¹⁵

2. Pasquale Tola e il dibattito filosofico a Sassari ai primi dell'Ottocento

La tesi del ritardo della cultura filosofica in Sardegna rispetto a quella italiana e dell'isolamento degli intellettuali sardi sostenuta da



Frontespizio de *L'onest'uomo filosofo*, saggio di filosofia morale del gesuita Giuseppe Gagliardi, professore di fisica sperimentale nell'Università di Sassari, stampato a Cagliari dalla Stamperia Reale nel 1772 (Biblioteca Universitaria di Sassari)

Gioele Solari nei suoi lavori su Giovanni Battista Tuveri e su Floriano Del Zio ha nell'opera di Pasquale Tola – che, non dimentichiamolo, fu un alto magistrato, ricoprì cariche amministrative nell'ateneo e insegnò per breve tempo anche nell'università –, una importante smentita. L'intellettuale sassarese, nell'importante opera pubblicata tra all'inizio degli anni quaranta, *Discorso accademico*, dimostra vasta conoscenza della filosofia europea contemporanea. E ciò in un periodo in cui la censura governativa è particolarmente repressiva nell'isola, come risulta da alcuni fatti che riguardano direttamente lo stesso Tola. Intanto fu costretto per leggere i libri "proibiti" di Voltaire e Rousseau a chiedere esplicito permesso alle autorità al fine di evitare di essere sospettato di irreligiosità e per non vedersi privato della possibilità di ricoprire incarichi pubblici.¹⁶

Tola, pur in circostanze particolarmente difficili, contribuì a far circolare in Sardegna la filosofia della storia di Vico, oltre che momenti significativi del pensiero illuministico e romantico da Montesquieu a

Hegel. Stupì coloro che nel 1841 ne ascoltarono e poi lessero il *Discorso accademico*, col quale si poneva con autorevolezza tra gli intellettuali sardi d'avanguardia. Lo storico Giuseppe Manno scrisse: «Ho ammirato nel leggerlo la dotta e purissima analisi che Ella fece della *Scienza Nuova*, e delle teorie degli altri fondatori della stessa scienza umanitaria e poscia la potenza del ragionamento».¹⁷ Alessandro Levi ha scritto che Tola fu l'unico sardo, in quei tempi, che si dedicasse alla filologia dopo una severa meditazione filosofica.¹⁸

Nel 1839 il viceré di Sardegna Giuseppe Maria Montiglio comunica l'approvazione del re Carlo Alberto alla istituzione della Accademia filologica di Sassari, cui aderirono i più prestigiosi esponenti della cultura cittadina: Emanuele Marongio Nurra (nominato nel 1842 arcivescovo di Cagliari), che nel 1832, rientrato a Sassari dopo alcuni anni di permanenza a Torino, aveva promosso la Accademia filologica come associazione privata; i docenti universitari Crispo-Manunta (Medicina teorico-pratica), Francesco Cossu (Istituzioni civili), Gavino Beka (Istituzioni mediche), Gaetano Gutierrez (Teologia scolastica dogmatica) e lo storico Pasquale Tola.¹⁹

Il 4 marzo 1841, in occasione della seconda "adunanza pubblica", Tola legge il *Discorso accademico*, che pubblica subito dopo a Torino. L'intento dello studioso sassarese era quello di proporre la riflessione su un tema che per l'attualità e la concretezza contribuisse a evitare che «le sale delle accademie [risuonassero] perpetuamente di ciance sonore e di arcadici versi».²⁰

Vi discute se sia possibile fondare una "scienza umanitaria", se cioè sia possibile dare statuto scientifico alla filosofia della storia. Per dirla con Benvenuto Donati, egli affronta il problema del «fondamento della teoria della storia con particolare riguardo alla possibilità logica di una filosofia della storia».²¹ In questa prospettiva analizza le filosofie della storia di Vico, Herder, Cousin. La sua attenzione è rivolta soprattutto alla *Scienza nuova* di Vico il cui pensiero sino alla fine degli anni Trenta era pressoché ignorato in Sardegna.

Tola aveva citato Vico già nella sua opera, *Dizionario degli uomini illustri di Sardegna*, pubblicata nel 1837, alla voce *Carlo Buragna*.²²

Certamente il *Discorso accademico* è il frutto di uno studio scrupoloso, di lungo periodo. Già i giudizi sull'opera vichiana contenuti nel *Dizionario* (che, ricordiamolo, è del 1837) dimostrano una conoscenza non episodica o superficiale della *Scienza nuova*. E ciò fa ritenere che l'accusa mossa a Tola dagli intellettuali sardi contemporanei e fatta sostanzialmente propria da Donati, di plagio del saggio *Studi storici* di Rossi del 1835, sia piuttosto infondata. Troppo ampia è la conoscenza che Tola dimostra di avere non soltanto delle opere di Vico ma anche dei lavori su Vico pubblicati in Italia e in Francia, oltre che dei filosofi della storia tedeschi, per dover pensare a un semplice rimaneggiamento del saggio *Studi storici* di Francesco Rossi. Non dovrebbe meravigliare, peraltro, più di tanto il fatto che le tesi di Tola coincidano con quelle di Rossi, poiché la critica a Vico come filosofo della storia che ritiene di poter conoscere scientificamente la legge che governa il processo storico e di poter quindi prevedere il destino dell'umanità, era nei primi decenni dell'Ottocento piuttosto diffusa.²³

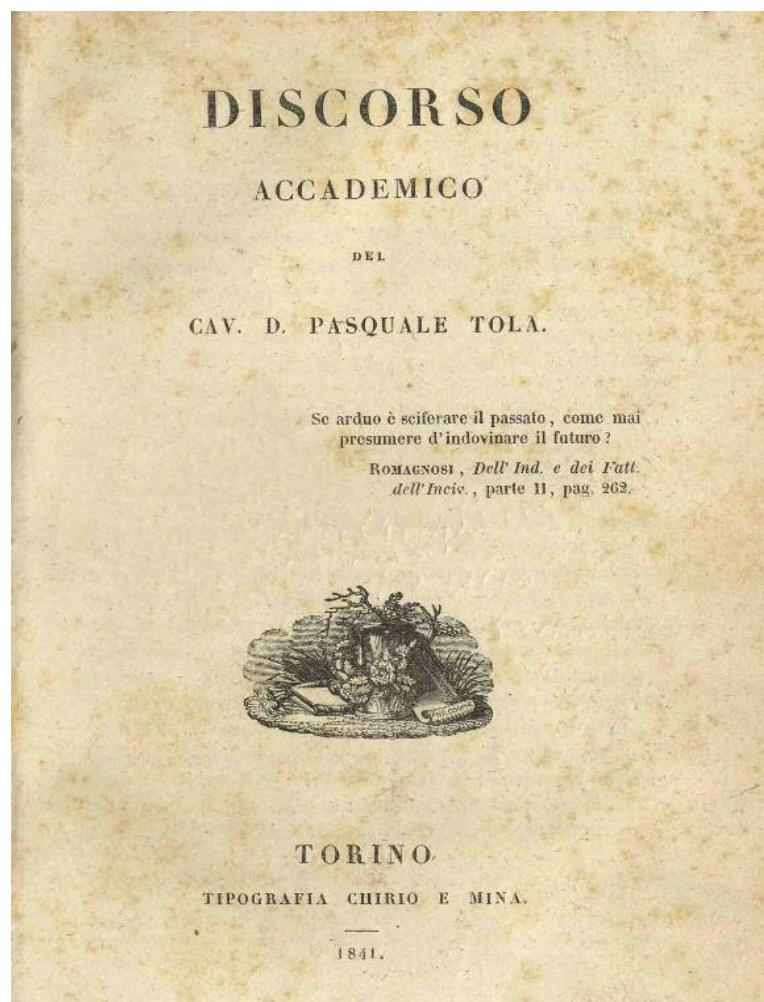
Tola legge Vico (della *Scienza nuova* egli utilizza l'edizione milanese del 1816 curata da Giovanni Silvestri) nella prospettiva antimetafisica di Romagnosi. È certo che già nella seconda metà degli anni Trenta conosceva l'opera di Romagnosi *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento* più volte citata nel *Discorso accademico*. La lezione che egli apprende da Vico e Romagnosi, lo induce ad abbandonare le sterili disquisizioni metafisiche della cultura sarda del suo tempo.

Lo studioso sassarese pone tra i filosofi della "scienza umanitaria", oltre Vico e Jules Michelet, (il divulgatore del pensiero vichiano in Francia, che «volle provarsi ... alla creazione di un nuovo sistema con cui si possano prevedere a priori gli eventi umani»), Saint-Simon e i



Ritratto di Pasquale Tola tratto dal primo volume del *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Torino, Chirio e Mina, 1837 (Biblioteca Comunale di Sassari)

Frontespizio del *Discorso accademico* di Pasquale Tola, stampato a Torino da Chirio e Mina nel 1841 (Biblioteca Universitaria di Sassari)



sainsimoniani, sostenitori della legge del susseguirsi dei periodi organici e di quelli critici, cioè di una idea definibile, egli dice, «pura farneticazione» Herder, Schelling, Hegel, Lessing, ma anche il Bossuet del *Discorso sulla storia universale* e Schlegel le cui *Lezioni sulla storia* però non avrebbero la pretesa di indovinare l'avvenire.²⁴

3. Le idee filosofiche di Giovanni Pinna Ferrà

Le prospettive filosofiche e, più in generale, teoriche cambiano anche in Sardegna nella seconda metà dell'Ottocento. La svolta avviene intorno agli anni settanta. Il sapere speculativo o meramente metafisico cede il passo via via alle scienze umane, soprattutto all'Economia politica e alla Sociologia. Sottesa al metodo di questi settori della ricerca vi è spesso la concezione positivista della realtà. Già negli anni settanta si respira aria nuova nelle università isolate, per l'impegno di intellettuali come Giovanni Pinna Ferrà, docente nella Università di Sassari per quaranta anni.

Pinna Ferrà (1838-1904) si laurea nell'ateneo turritano nel 1861 e in questa università insegna dal 1872 Diritto internazionale, Statistica e poi dal 1872 Economia politica (lascierà l'insegnamento nel 1904). Seguace della scuola di Francesco Ferrara,²⁵ propone idee decisamente innovative nell'ambiente accademico sardo, adeguando la cultura isolana alle tendenze d'avanguardia della cultura italiana. Tendenze per le quali con il positivismo si seguono molteplici direttrici di ricerca e si creano (o acquistano importanza) nuove cattedre universitarie. Nella Università di Sassari Pinna Ferrà ottiene l'insegnamento di Economia politica. Ma è necessario ricordare anche il contributo dato in questo ambito di studi da Giuseppe Todde, con le cui idee Pinna Ferrà è sostanzialmente in sintonia.

Todde (1829-1897) insegna nel 1854 Diritto costituzionale e Economia politica a Cagliari e poi Economia politica e Diritto commerciale nell'Università di Sassari. Nel 1862 ritorna a Cagliari dopo una breve permanenza a Modena. Allievo anch'egli di Francesco Ferrara, collaboratore dell'autorevole *L'Economista*, fortemente impegnato a tenere i rapporti con università della Penisola (ha contribuito notevolmente a sprovincializzare la cultura isolana) espone il suo pensiero fondamentale in quattro opere: *Le due scuole di economia politica* (1874), *Della influenza del progresso industriale e meccanico sulle condizioni economiche e morali di un popolo e di una regione* (1877), *Rapporto della economia politica e della morale* (1862), *Socialismo e scienza* (1883). Todde distingue nettamente l'economia dalla morale (in proposito prende le distanze dal suo maestro Ferrara), e critica sia dal punto scientifico che da quello politico il socialismo, ch'egli definisce una «aberrazione del pensiero economico». Come Pinna Ferrà è un convinto e coerente sostenitore del liberalismo: difende il diritto alle libertà politiche e alle libertà economiche (diritto di proprietà, diritto alla libera concorrenza, libertà dall'intervento dello stato), considera l'economia liberale l'unico strumento idoneo a produrre ricchezza per tutti, a eliminare la miseria.²⁶

Come Todde, Pinna Ferrà inserisce la cultura sarda nel più ampio contesto della cultura nazionale con una propria, originale prospettiva teorica: attento alle indicazioni metodologiche date dal positivismo, non ne accetta la deterministica visione del mondo né la biologistica concezione dell'uomo. Non organico al movimento positivista, resta tuttavia estraneo anche a orientamenti di tipo spiritualista o metafisico. Pur interessato ai problemi economico-sociali, Pinna Ferrà riconosce importanza fondamentale alla riflessione sulla morale, su Dio, sul diritto naturale.²⁷ Positivismo e socialismo marxista sono i due orientamenti filosofici e politici su cui la riflessione di Pinna Ferrà, a partire dagli anni Settanta, si fa via via più criticamente stringente. Il Positivismo metafisico, in quanto propone una visione monistico-materialistica, gli appare privo di fondamenti scientifici, non supportato da adeguate dimostrazioni logiche né da osservazioni empiriche.²⁸ Contro il "fisicismo", sostiene

la differenza qualitativa di tre dimensioni costitutive dell'uomo: materiale o fisica, coscienziale o psichica, razionale. E di quest'ultima, cioè della «arcana potenza della ragione», sostiene la «indimostrabilità». Peraltro convinto della grande importanza delle scoperte di Darwin, Pinna Ferrà sottolinea il fatto che l'evoluzionismo non dà risposta soddisfacente al problema del salto qualitativo, della discontinuità che si manifesta nella catena evolutiva degli esseri viventi con l'uomo, né spiega il fatto che il bene morale è cosa ben distinta dal bene biologico. Come ridurre a movimento organicistico, la dimensione degli affetti, del sentimento, del sapere che orienta nella conoscenza e nella azione la vita razionale? Come spiegare la scelta, le decisioni, la volontà dell'uomo senza presupporre la libertà dal meccanicismo della materia o organicismo fisiologico?

Scrivendo Pinna Ferrà: «Il criterio ... della morale sta ... nella coscienza che, ad esclusione di ogni altro senso, significa lo stato di certezza nella preferibilità amorosa d'atti conformi all'ideale del bene assoluto ... l'individuo umano, dinanzi alle condizioni preparate dagli innumerevoli fenomeni individuali e sociali, sceglie di far svolgere, fra le buone per lui, quelle più conformi al buono non già per gli altri soci esclusivamente, sì vero ad un buono assoluto comune».²⁹

Pinna Ferrà condivide le posizioni teoriche che conducono nei vari campi della ricerca a una sintesi, ad una visione unitaria della realtà (Vico, Gioberti e Romagnosi sono, per esplicita dichiarazione del filosofo, le sue fonti, non Spencer, tanto meno Haeckel). Ma ritiene che la sintesi non possa né debba significare il misconoscimento della varietà di livelli, della complessità delle dimensioni in cui si articola la realtà; ritiene che non si debba abbandonare l'illuministico principio delle distinzioni, dell'analisi: sintesi e analisi, visione unitaria e attenzione alla molteplicità sono per lui momenti metodologici imprescindibili.

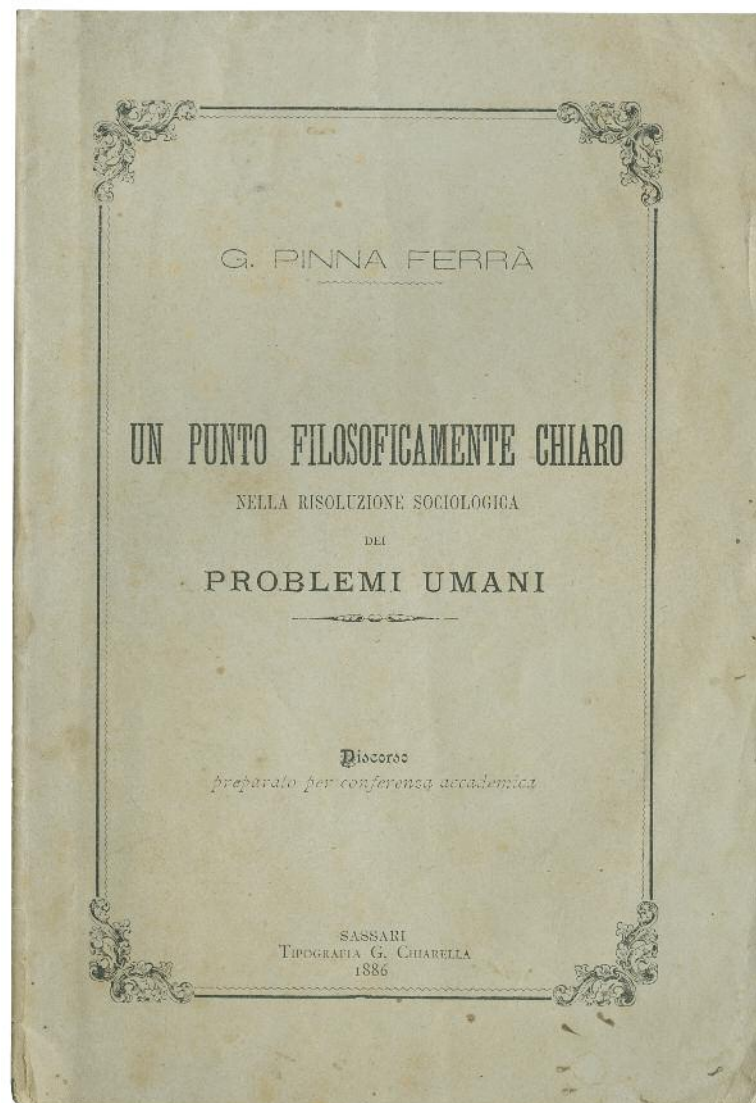
Critica il marxismo sia per la visione riduzionistico-deterministica in base alla quale la legge dialettica spiegherebbe qualsiasi fatto o fenomeno economico-politico-sociale, sia per l'esito cui quella legge inevitabilmente condurrebbe, cioè la società socialista in cui alla abolizione della proprietà privata corrisponderebbe la soppressione della libertà personale, della libera iniziativa in ogni campo.

L'intellettuale sardo ritiene che le scienze, anche quelle storico-sociali, abbiano lo scopo di scoprire e definire le leggi che governano la realtà nelle sue varie dimensioni (naturale e umana, e nella dimensione umana, gli ambiti economico, sociale, giuridico, politico), ma è al contempo convinto che le leggi che governano la realtà siano tanto più aderenti allo stato delle cose quanto più riescono a coglierne la multiforme complessità.

Che cosa è la legge delle equilibrizioni delle energie? Lo studioso sardo ne spiega il significato definendo lo scopo dell'ordine giuridico.

L'ordine giuridico è l'ordine della giustizia: vi è una legge di questo ordine ed è la legge che porta i rapporti che legano socialmente gli individui ad un punto di equilibrio cioè ad una convivenza in cui la libertà di ciascuno si esprime e si vede riconosciuta al più alto grado contemporaneamente alla libertà degli altri; è la legge che consente di realizzare il miglior rapporto tra individuo e società, di tutelare gli interessi individuali e collettivi, di creare le condizioni per lo sviluppo dell'uomo morale, dell'uomo che entra in rapporto con gli altri attraverso la dimensione affettiva, la benevolenza, l'altruismo.

La diversità delle attitudini e delle capacità, che caratterizza la vita di ogni uomo non può condurre, afferma Pinna Ferrà, a dar credito di scienza a quelle prospettive filosofiche che giustificano l'imposizione della eguaglianza assoluta a livello economico-sociale. Di queste prospettive sono sbagliati il presupposto (la mortificazione della libertà individuale) e il fine (la realizzazione di una società in cui giustizia significa imposizione di un ordine giustificato tramite una ipotetica non dimostrata né dimostrabile uniformità di esigenze tra gli uomini).



Frontespizio di *Un punto filosoficamente chiaro nella risoluzione sociologica dei problemi umani*, stampato a Sassari da Giacomo Chiarella nel 1886 (Biblioteca Universitaria di Sassari)

Pinna Ferrà distingue i diversi ambiti della attività dell'uomo: l'economica, la morale, il giuridico, la politica. Aspetto questo tra i più metodologicamente innovativi della sua riflessione.

La scienza economica, per Pinna Ferrà, è autonoma rispetto all'etica e alla scienza giuridica, e perciò non può porsi il fine di rendere gli uomini onesti. Suo compito è quello di porre in evidenza il principio che motiva gli uomini a cooperare spontaneamente per soddisfare nel miglior modo possibile i comuni bisogni, per, insomma, produrre beni o ricchezza. La scienza economica avrebbe lo scopo di spiegare le conseguenze che derivano dal limitare la spontanea attività dell'uomo nella produzione e nel commercio dei beni, di indicare gli impedimenti alla capacità produttiva dell'uomo nel campo economico.

Al moralista, invece, gli economisti dovrebbero lasciare il compito di discutere e dimostrare l'importanza della «amabilità, della modellazione libera dell'arbitrio sentimentale», il cui fine non è quello di tutelare l'interesse degli uomini, ma quello di orientare all'altruismo. L'uomo morale è l'uomo che sente nell'interiorità della coscienza e vive nella relazione interpersonale l'"amabilità": dovrebbero ben capirlo, dice Pinna Ferrà, i positivisti e i socialisti, i quali invece confondono l'interesse con l'altruismo, il bene morale col bene economico.³⁰

Lo studioso sassarese (era nato a Padria) giunge agli studi di Economia politica negli anni Settanta. Agli inizi della sua attività di docente, nei primi anni sessanta, i suoi interessi erano rivolti soprattutto agli studi di filosofia del diritto e di filosofia morale. In quegli anni, non Smith o Ricardo, ma Gioberti è il suo punto di riferimento. Nel saggio *Genesi del diritto e della moralità e loro rapporto. Studi su un nuovo sistema in opposizione alla scuola della tutela sociale* (1863), egli si sofferma su quella che chiama *scuola della tutela sociale* cioè sull'orientamento di pensiero che sottolinea l'importanza determinante del contesto sociale nel motivare le scelte etico-politiche dell'individuo.

Nel sistema della *Tutela sociale* egli trova un errore fondamentale: la confusione del diritto con la morale. Il suo proposito è quello di dimostrare che diritto e morale appartengono a due ambiti diversi, distinti seppure non separati. Nell'opera *Genesi del diritto e della morale*, invece, vuole contribuire a migliorare la società difendendo a tutti i livelli il diritto dell'individuo alla libertà: «riformare, riformare sempre, anzi distruggere per rinnovare sarà officio per noi necessario ... il giogo che io vi chiamo a scuotere non è giogo materiale. L'emancipazione da compiere è quella dell'individuo».³¹

Ecco come Pinna Ferrà chiarisce il punto centrale del suo pensiero: «La norma che regola la libertà degli uomini, è fuor di dubbio ed esclusivamente la legge naturale. Nel suo primo ciclo dessa è quella che genera l'ordine creativo indipendente dal soggetto; il diritto obbiettivo non è che una parte di quell'ordine. Nel secondo ciclo poi, la norma è la stessa legge naturale, ma lo è grazie al suo imperativo, il quale in quanto vuole il riconoscimento pratico dell'essere forma l'imperativo giuridico, in quanto vuole la cooperazione amorosa al di lui perfezionamento, forma l'Imperativo morale».³²

L'imperativo giuridico si esprime nella norma «Si riconosca praticamente l'essere nel suo ordine» l'imperativo morale si esprime nella norma «Si cooperi amorosamente alla perfezione degli esseri».

L'imperativo giuridico implica "inflexibilità", eguaglianza, rapporti precisi e ben determinati tra gli individui, l'imperativo morale implica "dolcezza e amore", i due elementi che animano, vivificano la moralità di ogni individuo. Il diritto e la morale sono compresi, afferma Pinna Ferrà, in un ordine più ampio, l'ordine dell'universo creato da Dio, ma entro questo ordine appartengono a due dimensioni affatto distinte. L'imperativo giuridico e quello morale implicano un comando di eguale forza sul soggetto, ma il primo impone che a ciascun sia riconosciuto il suo, il secondo esige «che si faccia sacrificio del proprio a prò degli altri».³³

Pinna Ferrà difende l'autonomia della morale dal diritto, il principio della libertà e della responsabilità dell'individuo, l'idea che è l'individuo che fa la società e non viceversa, l'idea che non si può imporre politicamente un ordine morale perché la morale esige libera adesione: la morale non è soltanto ordine o legge oggettiva ma anche interiore obbligazione e spontanea adesione al dovere della fraternità o, come dirà negli anni Ottanta, della "amabilità". Lo studioso sardo sostiene che la morale e il diritto sono autonomi dalla religione, affermando, così, il principio della laicità sia della politica che della morale.

Agli inizi degli anni Novanta Pinna Ferrà parla di «gemito di una civiltà la quale si spegne, al pari di tante altre, per abuso di potere»³⁴ da parte dei governanti che hanno alimentato il militarismo e radicato nella società il potere burocratico; abuso di potere anche da parte del movimento socialista che diffonde «demagogia dissolvante». Esercizio e burocrazia sono i segni evidenti, per il liberale Pinna Ferrà, della tendenza dello stato a invadere la società, a mortificarne le forze vive e produttive attraverso un fisco vessatorio. La polemica contro i socialisti, contro lo stato che interviene limitando la libera espansione della capacità produttiva della classe borghese, conduce il pensatore sardo a vedere (in un momento in cui nell'ultimo scorcio del secolo

le condizioni delle classi più disagiate sono spesso veramente penose, e tanto più lo erano in Sardegna) in ogni intervento assistenziale dello stato uno spreco e una invadenza di campo. Lo stato avrebbe dovuto limitare anche la sua politica assistenziale: «Finché, insomma, si lascerà credere ai volghi numerosi che si può spendere senza limiti a fini caritatevoli laonde si deve impiantare ogni sorta di istituti pii, di previdenza e d'educazione pel povero si dissiperà la ricchezza prodotta da pochi a vantaggio dei molti infelici, spensierati e colpevoli».³⁵

Lo Stato dovrebbe essere garanzia di libertà. Le leggi dovrebbero essere poche e idonee a rendere armoniosa la comunità politica, a far sì che ogni cittadino contribuisca al benessere collettivo utilizzando in piena libertà le proprie capacità, la propria intelligenza.

Per Pinna Ferrà il diritto non è un prodotto sociale, non è dato all'uomo dalla società. Se il diritto e la morale nascessero da un fatto o da una condizione storico-sociale, l'uomo non avrebbe un punto di riferimento che ne orienti le scelte individuali e collettive.

Lo studioso sardo dimostra negli anni settanta, entro una prospettiva liberale, di avere acuta percezione della importanza della questione sociale, forte sensibilità per i diritti delle donne a emanciparsi culturalmente e socialmente, lungimiranza nel tenere conto della necessità di creare condizioni socio-politiche favorevoli alle nuove generazioni. L'uomo è spinto a vivere in società non da una istintiva, naturale socievolezza (secondo la tesi aristotelica che tra i pensatori sardi era stata riproposta da D.A. Azuni, di cui Pinna Ferrà conosce gli scritti) ma dal lavoro che è «la forza più estensiva di natura», la vera "forza dell'uomo": il lavoro, pur fondandosi sull'interesse individuale, agisce per l'utilità e per la perfezione di tutti, alimenta la fratellanza universale, consente «l'accordo perfetto dei sentimenti e degli affetti colla ragione».³⁶

Attraverso il lavoro, si creano le condizioni delle necessarie modificazioni, del progresso generale oltre che del benessere individuale.

Pinna Ferrà condanna la lotta di classe, l'ideologia dei «figli troppo arditi del classico socialismo, i largoveggenti, i teneri delle sorti umane, detti ora internazionalisti».³⁷

Lo Stato dovrebbe svolgere una azione eminentemente negativa, dovrebbe far sì che le forze sociali e i singoli individui possano esprimere liberamente tutte le loro capacità d'iniziativa, possano liberamente valorizzare le proprie facoltà tramite il lavoro.

Se si impone per legge l'eguaglianza economica, reprimendo gli antagonismi sociali e livellando capacità e meriti dei cittadini non si può realizzare la prosperità della società e, quindi, neppure quella delle classi più disagiate o subalterne. La proprietà dei mezzi di produzione (la terra, la fabbrica), contrariamente a quanto sostenuto dai Socialisti della Cattedra, consentirebbe lo sviluppo economico e il progresso sociale attivando e valorizzando tutte le forze produttive (capitalisti e operai) della società. Riguardo a questo aspetto, Pinna Ferrà ritiene positiva l'azione svolta dai governi della Destra storica: «I governi ... come il nostro, meritano il nome di buoni ... nonostante tutte le loro imperfezioni ... simili governi sono, più che tollerati, rispettati ed amati».³⁸

La legge positiva deve creare le condizioni di libertà al fine di consentire a ciascun cittadino, qualora volesse, di fare il bene. Uno Stato etico o che imponga una propria etica non produce bene, ma malessere sociale, insofferenza nei confronti di imposizioni ingiustificate. Lo stato né può né deve presumere di definire in che cosa consista il bene morale, né tanto meno imporne per legge l'osservanza. Il liberalismo «suppone l'uomo nell'esercizio pieno del suo libero arbitrio ... il perfetto riconoscimento dell'umana spontaneità per respingere, nell'ordine economico, qualunque vincolo o limitazione non naturale».³⁹

Lungo questa direttrice teorica Pinna Ferrà si muove negli ultimi anni del suo insegnamento, sempre più attento a confrontarsi con le tesi dei giovani e affermati studiosi sia in campo nazionale che internazionalista: Simmel, Sidgwick.⁴⁰

La critica della ideologia socialista è sempre forte. I socialisti sono «contro l'individualismo, deformandolo a egoismo, tutti i fautori delle missioni etiche, sì della religione che dello stato, sì del potere costituito che di quello del popolo costituente. Tutti loro hanno un punto comune oramai filosoficamente chiaro nella risoluzione sociologica dei problemi umani».⁴¹

Pinna Ferrà conclude la sua ricerca agli inizi del nuovo secolo non modificando minimamente il suo orientamento di pensiero. Si deve dargli atto di coerenza e onestà intellettuale. Bisogna riconoscere, a suo merito, che negli anni della egemonia del movimento positivista (che anche nell'isola e, in particolare nella università di Sassari, dove insegnò per un lungo periodo, si fece sentire) non si lasciò influenzare dalle concezioni riduzionistiche, biologistiche, metafisico-evoluzionistiche, allora di moda. Fu capace di autonomo, coraggioso giudizio, prendendo le distanze da orientamenti di pensiero desueti (tradizionalismo cattolico nelle sue varie forme) e da orientamenti di pensiero che di scientifico avevano soltanto il nome. Dimostrò forte attenzione al problema della libertà morale, sociale, politica dell'uomo. Meno a quella della sua dignità, non considerata in rapporto alle condizioni di miseria o povertà che la mortificano: guardò alle potenzialità dell'individuo più che alla realtà fatta di soggezione economica in cui l'individuo spesso vive la mortificazione delle sue attitudini e delle sue aspirazioni.

4. La lezione di Giorgio Del Vecchio e di Antonio Falchi

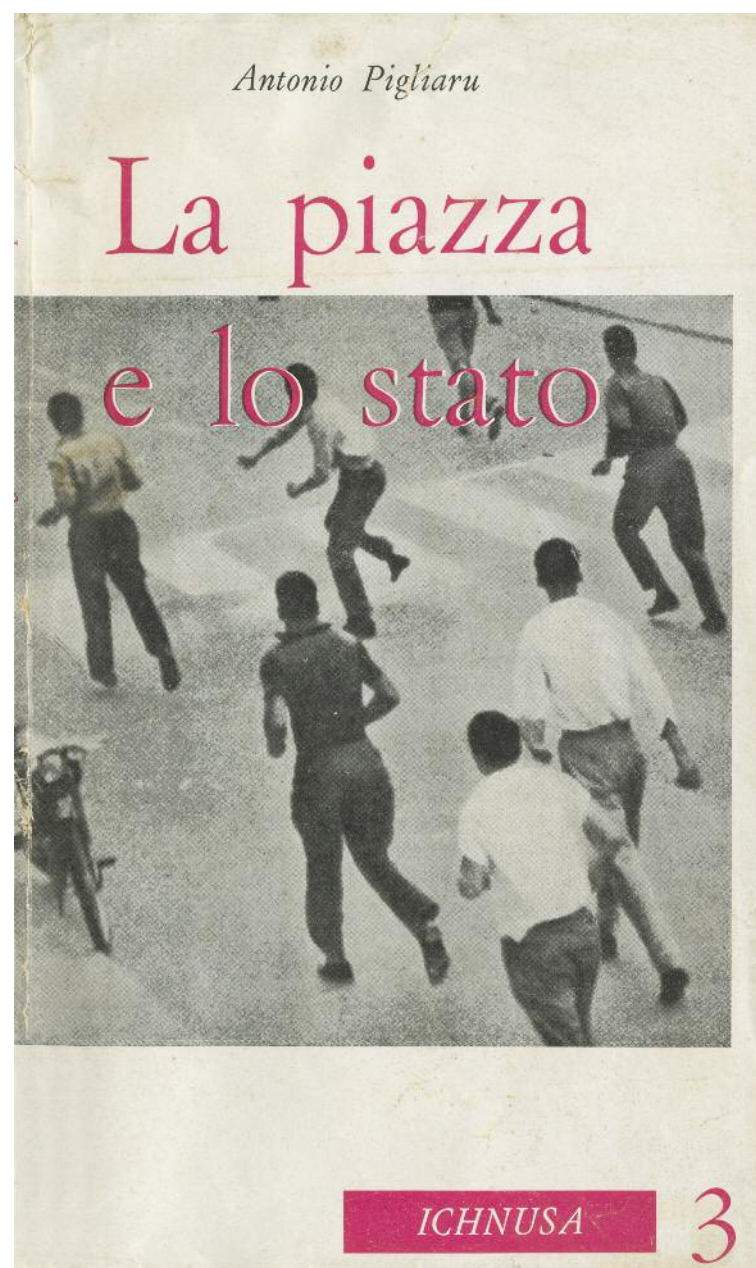
Importante per gli studi filosofici della Sardegna del primo quindicennio del Novecento è stato l'insegnamento a Sassari di Giorgio Del Vecchio.

Del Vecchio, ha scritto Tommaso Antonio Castiglia, docente di Filosofia del diritto nell'ateneo sassarese «è l'autore maggiormente fecondo e più sistematicamente completo ... espressione veramente rappresentativa della rinascita della filosofia in Italia ... col saggio sul *Sentimento giuridico* del 1902, rivendicando la realtà dell'idea di Giustizia come a priori o criterio ideale ha avviato la svolta dal positivismo all'idealismo negli studi filosofico-giuridici».⁴²

In effetti, Del Vecchio è uno dei più importanti e influenti filosofi del diritto del Novecento italiano. Dopo Ferrara (1903-06), insegna nell'ateneo sassarese (1906-09) per concludere il suo magistero nell'Università "La Sapienza" di Roma (1920-53). Precedono il suo insegnamento nell'Università di Sassari opere (*La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*; *Il concetto del diritto*) già significative del suo orientamento di pensiero, critico nei confronti del positivismo dominante e aperto alle prospettive teoretiche del nascente idealismo. Del Vecchio porta nell'ateneo sassarese la novità e la freschezza di una filosofia impegnata a coniugare l'ideale assoluto della giustizia con la storicità del diritto positivo; a chiarire e approfondire il problema del rapporto tra il diritto naturale e il diritto storico o positivo. Di questo orientamento di pensiero è eloquente espressione la sua opera più importante *La giustizia* (1922-23). Del periodo sassarese restano i saggi *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace* (1909) e *Le ragioni morali della nostra guerra* (1915).

Del Vecchio inaugura il 6 novembre 1909 l'anno accademico con una prolusione su *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, di ampio respiro teoretico, pubblicato a Sassari presso Dessì. Egli si sofferma su un tema caro a Edoardo Cimbali, ordinario di Diritto internazionale presso la Facoltà di Giurisprudenza di Sassari dal 1903, che pubblica *Per la pace e per il disarmo internazionale* (1913) e *La festa della pace e il nuovo diritto internazionale* (1913).

Per Del Vecchio la guerra non è in assoluto un valore o un disvalore. Circostanze storiche, motivazioni ideali possono, a volte, connotarla positivamente, a volte negativamente: se la guerra fu causa di distruzione di "civiltà elevate", fu anche in molti casi mezzo di progresso e



Sovraccoperta del saggio *La piazza e lo stato*, di Antonio Pigliaru, edito a Sassari da Gallizzi nel 1965 (Biblioteca del Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari)

veicolo di civiltà.⁴³ Egli ricorda la tesi di Romagnoli («La guerra ... mezzo di perfezionamento economico morale e politico per genti collocate nella più bassa sfera sociale») e Cattaneo («la guerra è perpetua sulla terra ... pone in contatto fra loro le più remote nazioni ... fonda il diritto delle genti»)⁴⁴ per concludere infine: «Deve pure affermarsi che tale necessità e tal valore [la guerra] sono relativi, e che in nessun modo può quel fenomeno costituire un ideale assoluto ed eterno della ragione».⁴⁵ Resta, nonostante i molti distinguo, vero per Del Vecchio che l'ideale della pace è sacro, poiché esso è tutt'uno con l'ideale della giustizia. Il diritto naturale è al centro della riflessione delvecchiana.⁴⁶ Il tema del rapporto tra storia, storicità e diritto caratterizza il breve ma intenso periodo di ricerca del grande filosofo nell'ateneo sassarese: «L'identità fondamentale della natura umana emerge dai diritti particolari delle nazioni, e dirige necessariamente i loro sviluppi a una meta comune ... l'universale diritto».⁴⁷

La lezione di Del Vecchio non venne dimenticata nell'ateneo sassarese, né dell'ateneo sassarese si dimenticò Del Vecchio. Nel 1938 egli pubblica su *Studi sassaresi* il saggio "Sulla involuzione del diritto", in cui argomenta che non deve estinguersi nella coscienza la fiamma della giustizia, supremo ideale umano.

Dal 1909 al 1918 insegna Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza Antonio Falchi (Sassari 1879-Genova 1963), che dopo aver insegnato a Parma (1918-24), Cagliari (1924-25), conclude il suo insegnamento a Genova (1925-51).

Falchi è studioso di notevole livello. Già nel decennio 1910-20 pubblica saggi importanti: *Le moderne teorie teocratiche 1600-1850* (1910); *I fini dello stato e la funzione del potere*, nell'"Annuario della Università di Sassari", 1912-13, poi ampliato nella edizione della tipografia Dessì (1913); *La positività della filosofia*, Sassari, Gallizzi, 1914.

Significativa per i suoi orientamenti filosofico-politici è la conferenza che tenne nel 1942 all'Università di Pisa sul tema *Volontà statale e coscienza giuridica*, con la quale argomentò una serrata critica contro ogni forma di autoritarismo e di dittatura. Come conseguenza fu co-

Copertina del volume *Scritti di scienza politica*, di Antonio Pigliaru, edito a Cagliari da Dattena nel 1975 (Biblioteca Universitaria di Sassari)



stretto a lasciare l'università fino alla caduta del fascismo. Sul Falchi resta una elogiativa commemorazione (*Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1964) di Tommaso Antonio Castiglia.

Falchi fu un positivista convinto sino alla fine del primo decennio del Novecento. Il suo abbandono del credo positivista diventa via via sempre più netto: «Ci sentiamo fuori ... e non senza rimpianto ... del positivismo tradizionale»,⁴⁸ scrive nel 1914, ma è già dichiarato nel saggio del 1910 *Le esigenze metafisiche della filosofia del diritto e il valore dell'a-priori*, pubblicato presso l'editore sassarese Dessì. Riteneva che i positivisti si attardassero su metodi, contenuti e fini ormai improduttivi, disconoscendo il valore di problemi cui la semplice empiria non può dare risposta e trasformando i dati della esperienza in vuota metafisica. Tra le operazioni che la mente compie quando produce sapere scientifico e quelle che compie quando argomenta e definisce una filosofia, sostiene Falchi, vi è una profonda differenza. Il filosofo non può fare della filosofia un duplicato della scienza. Deve procedere oltre, elaborare concetti muovendo dalle rappresentazioni empiriche ma per trascenderle in un sapere connesso con la esperienza, ma situato a un livello diverso da quello della esperienza.

In questa prospettiva di profondo rinnovamento metodologico-teoretico, Falchi guarda fondamentalmente a Vico. Nella filosofia vichiana egli trova la possibilità di una feconda concezione del mondo, dell'uomo e della storia fondata sul rapporto stretto tra natura e spirito, tra concetto e storia.⁴⁹ Vico attiverebbe il bisogno di una complessiva filosofia sociale alla luce dell'idea che la società non è più il risultato dell'arbitrio creatore degli individui ma il risultato dell'evolversi complessivo del processo storico.

Importante e incisiva è stata anche l'attività di pubblicista svolta da Falchi dopo la Liberazione.

Il suo impegno etico-politico, di vero intellettuale democratico militante, risulta dagli articoli apparsi negli anni 1945-46 sul settimanale politico-culturale genovese *Movimento* (sotto lo pseudonimo di Socrate); articoli riguardanti il rapporto tra liberalismo e democrazia, il rapporto tra autorità e libertà, la dittatura del proletariato, il solidarismo democratico.⁵⁰

Negli anni 1933-35 insegna Filosofia del diritto Giuseppe Capograssi, uno dei più importanti filosofi del Novecento. L'eredità culturale è stata per la cultura sarda di notevole importanza.

5. L'impegno filosofico e morale di Antonio Pigliaru

Antonio Pigliaru (Orune 1922-Sassari 1969), assistente e poi docente di Filosofia del diritto dal 1950 e di Dottrina dello Stato dal 1962 sino all'anno della morte, è l'intellettuale più prestigioso della Sardegna della seconda metà del Novecento. Incisivo è stato il suo impegno a contrastare «il regionalismo chiuso e il cosmopolitismo di maniera» propri degli intellettuali sardi. Entro una chiara prospettiva attualistica, che soltanto negli ultimi anni della sua ricerca si indebolisce, Pigliaru manifesta attenzione simpatetica (seppure con accentuazioni critiche, data la sua fede attualistica) al personalismo comunitario di Mounier, all'esistenzialismo cristiano di Marcel e, dal 1954, soprattutto al personalismo di Giuseppe Capograssi, il filosofo che gli suggerisce l'avvio del suo lavoro più importante: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*.⁵¹

Attualismo, personalismo capograssiano, e, negli ultimi anni, marxismo gramsciano confluiscono in una prospettiva filosofica complessa che il cristianesimo orienta sui temi della esistenza individuale e della riforma dell'uomo e della società.

La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico (1959), un classico nel campo della filosofia del diritto e della antropologia giuridica, è il risultato di una ricerca sul campo criticamente risolta in una illuminante analisi (motivata dalla lezione del Capograssi teorico della

pluralità degli ordinamenti giuridici) della comunità barbaricina del “noi pastori”. Pigliaru evidenzia il fatto che l’individuo barbaricino vive e patisce la contraddizione della contemporanea pressione di due ordinamenti giuridici: quello elaborato dalla sua comunità per condizione storico-geografica di forte isolamento, e quello statuale sentito come esterno alla propria vita. Per Pigliaru il dramma del dover obbedienza e fedeltà a due codici contrapposti, spiega il banditismo non come fenomeno di devianza di singoli individui ma come espressione dell’atteggiamento o modo di sentire di una intera comunità.

Pigliaru, spinto da una personale e sofferta esigenza oltre che da un prezioso suggerimento di Capograssi, è quindi impegnato a partire dal 1955 nella analisi giuridico-antropologica della società barbaricina cioè di quella parte della Sardegna che i lombrosiani di fine Ottocento avevano definito “zona delinquente”.⁵² In questa comunità egli coglie «un sistema di vita ... fortemente impenetrato dalla cultura moderna e dalle forme vitali dell’esperienza storica».⁵³

La comunità barbaricina, egli dice, è fondata su valori consolidati da una secolare tradizione. Di questi valori il più importante è il gruppo di appartenenza, la comunità stessa.

L’individuo ha il dovere di rispondere alle richieste, agli imperativi della comunità. E perciò il margine di libertà sul quale egli può esistere come soggetto è minimo. Di conseguenza nella comunità barbaricina la soggettività, cioè la consapevolezza di poter e dover essere soggetto di libertà e di responsabilità, subisce un forte abbassamento di tensione. L’individuo è semplicemente parte o momento di un sistema. La sua libertà di scelta è incompatibile con la vita dell’organismo sociale da cui dipende e da cui è determinato.

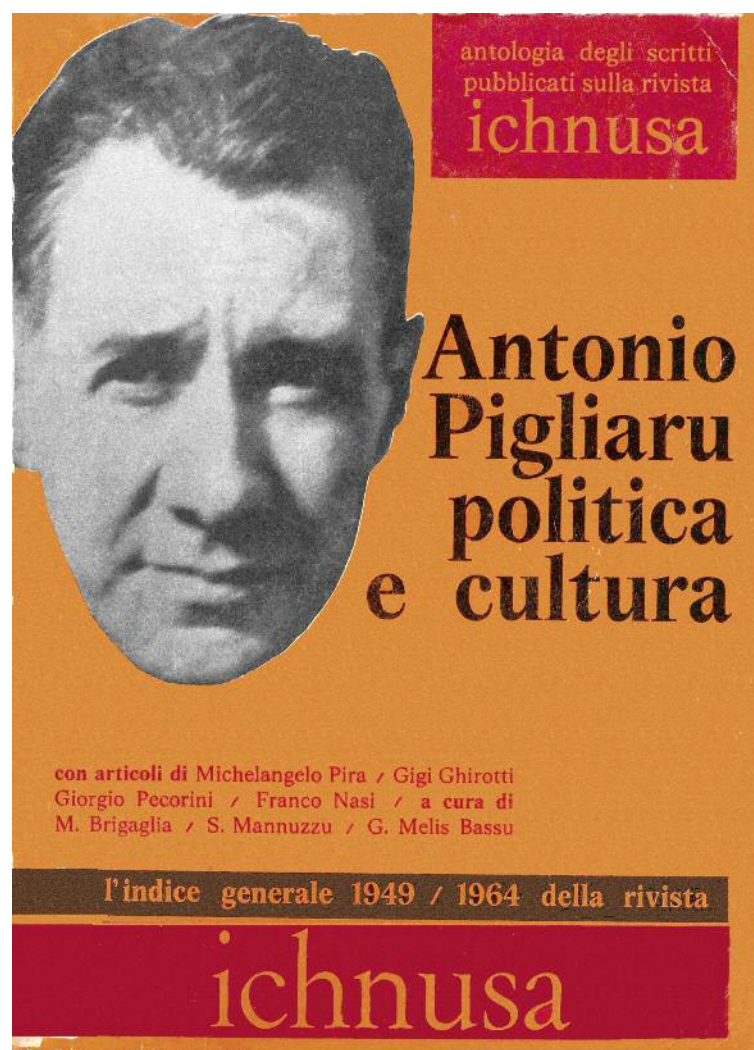
Il *Codice della vendetta barbaricina*, frutto di profonda dottrina e illuminata interpretazione della esperienza dell’uomo barbaricino, evidenzia la terribile pressione che la comunità esercita sugli individui, in quanto sostenitrice di una morale «affatto dogmatica cioè interamente ridicibile, anzi già ridotta in formule rigide, fisse, affatto cristallizzate». Di una morale della intenzione-convinzione non della responsabilità, si potrebbe dire, ricordando una nota e sempre illuminante distinzione weberiana.⁵⁴ Di una morale che condiziona pesantemente il comportamento dell’individuo, il quale non è motivato da un meditato giudizio né da un atto di pienamente libera volontà.

Il filosofo sardo legge la realtà sociale barbaricina secondo una logica sistemica. Si tratta di una lettura attenta e rigorosa, sostenuta da solido impianto teorico e da un’ampia ricerca sul campo.

Pigliaru sottolinea che il sistema etico barbaricino è un sistema di valori. È un valore lo stare ai patti, alla parola data. È un valore il rispetto dell’ospite. È un valore la solidarietà nei confronti di chi sia stato derubato del gregge. Ma lo stesso Pigliaru mette in luce il fatto che è anche un sistema di disvalori: il banditismo sardo è sempre stato nelle sue forme usuali e più consolidate, abigeato, rapina, sequestro di persona. E ancora: «a livello del “noi pastori” c’è tra abigeato (furto) e sequestro di persona una indistinzione etica ... il furto di bestiame si configura ... come una pratica ordinaria di accumulazione della ricchezza».

Insomma, sottolinea Pigliaru, il sistema etico-giuridico barbaricino è caratterizzato anche da norme o obblighi non inseribili in un contesto di, per dirla con Maffettone, *valori comuni*.⁵⁵ «È un sistema elaborato dentro l’esperienza secolare di una lotta per la vita condotta ... contro le forme stesse con cui la civiltà nazionale s’è presentata al confine della cerchia montana del Nuorese ... forme ... piuttosto oppressive che liberatrici».

Pigliaru esprime un profondo sentimento di umana partecipazione al dramma dell’uomo barbaricino, ricordando che in quella comunità «in certe ore fatali agli uomini non resta altro da fare che uccidere e alle donne altro che piangere».⁵⁶



Copertina del volume che raccoglie gli articoli di Antonio Pigliaru pubblicati nella rivista *Ichnusa*, edito da Gallizzi a Sassari nel 1971 (Biblioteca Universitaria di Sassari)

Il filosofo ornese coglie la difficile condizione esistenziale dell’uomo barbaricino, che nel suo mondo viene riconosciuto come soggetto non tanto per sé quanto per la famiglia, considerata vero e proprio organo della comunità.⁵⁷ L’uomo barbaricino vive subendo gli imperativi di due ordinamenti giuridici: di quello interno, cui l’appartenenza alla propria comunità gli impone di obbedire; di quello esterno o statale che questa stessa comunità gli ordina di non riconoscere. Due imperativi categorici che hanno la loro fonte culturale nella educazione impartita all’interno della famiglia, organo di trasmissione della educazione impartita dalla comunità.

L’uomo barbaricino, in conclusione, vive facendo esperienza della quotidiana mortificazione della «sua altissima potenzialità spirituale», poiché è semplice funzione o parte di un sistema. Se contraddice il sistema (se, per esempio, non adempie all’obbligo della vendetta) non è, per la comunità, uomo, è un miserabile.

L’istituzione della Facoltà di Lettere e filosofia (e prima ancora, nel 1969, della Facoltà di Magistero) ha consentito la presenza nell’Università di Sassari di studiosi di alto profilo, fra i quali ricordiamo gli scomparsi Marco Antonio Aimò (sardo di adozione poiché ha insegnato a Sassari per quarant’anni) che ha dato contributi sul pensiero di Montaigne, Beccaria, Kant, Marat e Martino Cambula che ha dedicato i suoi studi al neopositivismo e a Karl Popper.

Note

1. Ne facevano parte l'arcivescovo di Cagliari, il reggente la Reale Cancelleria, il giurato capo del Consiglio civico, i prefetti delle quattro facoltà, il censore, l'assessore e il segretario.

2. La lingua italiana si diffuse in breve tempo in sostituzione di quella spagnola-castigliana. Cfr.: A. Mattone, P. Sanna, "La 'rivoluzione delle idee'. La riforma delle due università sarde e la circolazione della cultura europea (1764-1790)", in *Rivista storica italiana*, 1998, fasc. III, p. 899. Sul riformismo boginiano cfr.: G. Manno, *Storia di Sardegna*, IV, Torino, Alliana, 1827, pp. 237-332; C. Sole, *La Sardegna sabauda nel Settecento*, Sassari, Chiarella, 1984, pp. 101-149; G. Sotgiu, *Storia della Sardegna sabauda*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 89-131.

3. G. Todde, *Proteste degli Stamenti sardi contro l'attività del governo piemontese nella seconda metà del XVIII secolo*, in *Liber memorialis A. Era ("Etudes présentées à la commission internationale pour l'histoire des assemblées d'états", XXVI)*, Bruxelles, Corteu, 1963, p. 179.

4. E. Verzella, *L'Università di Sassari nell'età delle riforme (1763-73)*, Sassari, Centro interdisciplinare per la storia dell'Università di Sassari, 1992, p. 115.

5. *Ibid.*, pp. 119, 137.

6. A. Mattone, P. Sanna, "La 'rivoluzione delle idee'" cit., p. 835.

7. L. Pisano, "Una finestra sull'Europa. Periodici stranieri dall'ancien régime al periodo rivoluzionario nelle biblioteche del Regno di Sardegna", in *Lingua e letteratura per la Sardegna sabauda, tra ancien régime e restaurazione*, a cura di E. Sala Di Felice, I. Loi Corvetto, Roma, Carocci, 1999, pp. 111-124.

8. I. Birocchi, *La carta autonomistica della Sardegna tra antico e moderno. Le "leggi fondamentali" nel triennio rivoluzionario (1793-96)*, Torino, Giappichelli, 1992, p. 60. Per la storia delle università isolate nel Settecento, cfr. anche: G. Zanetti, *Profilo storico dell'Università di Sassari*, Milano, 1982; F. Venturi, "Il Conte Bogino, il dottor Cossu e i Monti frumentari. Episodio di storia sardo-piemontese del secolo XVIII", in *Rivista storica italiana*, LXXVI (1964), pp. 470-506; P. Tola, *Notizie storiche della università degli studi di Sassari*, Genova, Tip. de' sordo-muti, 1866, pp. 23-54.

9. E. Verzella, *L'Università di Sassari nell'età delle riforme* cit., p. 120.

10. Nell'Università di Sassari fu importante la presenza di Michele Obino, che ottenne la patente di regio professore nel 1794 e partecipò attivamente e autorevolmente ai moti antifederali: la sua figura è stata ben tratteggiata nel saggio di F. Cherchi Paba, *Don Michele Obino e i moti antifederali lussurgesi (1796-1803)*, Cagliari, Fossataro, 1969. Nel 1799 il Magistrato sopra gli studi di Sassari lo privò della cattedra. Contro la sua riammissione all'insegnamento l'arcivescovo di Sassari Gian Battista Simon affermava «essere pregiudizievole al pubblico bene, rovinoso alla studiosa gioventù, che il sacerdote D.M. Obino continui nell'esercizio della sua carica, perché c'è di corrotte massime per riguardo allo stato, di soperche dottrine per riguardo alla Religione».

11. Il saggio fu pubblicato a Cagliari presso la Stamperia Reale nel 1772. Per Gagliardi cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bibliographie*, III, Bruxelles-Paris, Scapens-Picard, 1898, pp. 1099-1100.

Gagliardi è autore anche dei *Panegirici e discorsi sacri*, pubblicati a Livorno, e di altri scritti non attinenti alla filosofia morale. (Cfr. E. Verzella, *L'Università di Sassari nell'età delle riforme* cit., p. 220).

12. *Ibid.*, p. 163.

13. L'indicazione dell'opera di Zanotti è importante anche perché l'autore esce fuori dagli orientamenti tradizionali della filosofia cattolica, avvicina la morale stoica alla morale cristiana, fatto che provocò una accesa polemica.

14. L. Bulferetti, *Il riformismo settecentesco in Sardegna*, I, Cagliari, Fossataro, 1966; E. Verzella, *L'Università di Sassari nell'età delle riforme* cit., p. 171.

15. A. Levi, "Sardi del Risorgimento", in *Archivio storico sardo*, XIV, 1923.

16. R. Bonu, *Scrittori sardi nati nel secolo XIX*, vol. II, Sassari, Gallizzi, 1961, p. 290.

17. A. Accardo, "Tra filologia e nazionalismo. Il modello storiografico e il pensiero politico di Pasquale Tola" in *Studi e ricerche in onore di Girolamo Sotgiu*, vol. I, Cagliari, Cucc, 1993, p. 33. Giovanni Siotto Pintor così rispondeva per lettera al Tola che gli aveva inviato copia del suo lavoro: «Ho meditato con vivo e ognor crescente diletto il *Discorso accademico* ... Ella ha dato pruova manifesta ... come pure sia attissimo ai misteri della più sublime sapienza», *ibid.*, p. 35.

18. A. Levi, "Sardi del Risorgimento", in *I problemi della Sardegna da Cavour a Depretis (1849-76)*, Cagliari, Fossataro, 1977, p. 53.

19. Pasquale Tola (1800-1874) conseguì nell'università di Sassari la laurea in Teologia nel 1819 e quella in Giurisprudenza nel 1821. In questa università insegnò Logica, Metafisica e Filosofia morale tra il 1823 e il 1825. Per diverse legislature fu eletto deputato al parlamento subalpino. Fu membro della Accademia delle scienze di Torino, delle Società agrarie di Torino e Cagliari, dell'Istituto storico di Francia. Fu presidente della Società ligure di Storia, del Consiglio dell'università di Sassari, della Corte d'Assise di Genova. Tra le sue importanti opere vi è il *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Torino, Chirio e Mina 1837-38; *Id.*, *Dell'arte di ragionare*, a cura di M. Pinna, Sassari, Il Rosello, 1999.

Per la biografia del Tola cfr.: *Biografia del cav. Pasquale Tola, tradotta dal francese dall'opera intitolata 'Histoire générale biographique et généalogique des hommes vivants' etc.*, Genève, 1865, Sassari, Bertolinis, 1865; F. Rugiu, *Pasquale Tola. Discorso in commemorazione degli illustri sardi celebrata in Bosa*, Cagliari, Tip. "Corriere di Sardegna", 1878; V. Finzi, *Pasquale Tola nella vita e nelle opere*, Sassari, Chiarella, 1911; T. Orrù, "Il risveglio culturale sardo nel carteggio Tola-De Castro", in *Nuovo bollettino bibliografico sardo*, 1973, n. 84; F. Sulis, *Il cavalier Pasquale Tola. Note biografiche*, Milano, Politti, 1874; E. Pais, "Commemorazione di P. Tola", in *Archivio storico sardo*, vol. XV, pp. 478-479. Per le notizie sulla Accademia filologica di Sassari cfr.: B. Donati, "Echi vichiani in Sardegna nel terzo decennio del secolo XIX. Il 'Discorso accademico' di P. Tola", in *Studi sassaresi*, 1923, II, pp. 58-74.

20. P. Tola, *Discorso accademico*, Torino, Chirio e Mina, 1841, p. 6. Tola tenne sempre molto a questo suo lavoro. Ne inviò copia al ministro della pubblica istruzione nel 1848, all'Istituto storico di Francia nel 1862, ad un

corrispondente a Genova nel 1869. Donati giustamente critica i biografi che l'hanno tenuto in scarsa considerazione o addirittura, come il Pais, l'hanno ignorato. (B. Donati, "Echi vichiani in Sardegna nel terzo decennio del secolo XIX. Il giudizio del Vico sul caso Buragna", in *Studi sassaresi*, I, 1921, cit. p. 57).

21. B. Donati, *Echi vichiani in Sardegna...* cit., p. 60. Dei saggi di B. Donati sul vichismo in Sardegna si occupò Solari in una recensione sul "Giornale storico della letteratura italiana", 1923, LXXXI, nn. 241-2, pp. 181-185.

22. «G. B. Vico, il quale penetrando col grande acume della sua metafisica nelle midolla delle arti e delle scienze e, formandone una affatto nuova, parto miracoloso del terribile ingegno suo». A proposito del giudizio di Vico sul poeta sardo Carlo Buragna e su quanto ne scrive Tola cfr.: B. Donati, "Echi vichiani in Sardegna" cit., pp. 139-150.

23. Lo stesso Donati riconosce i meriti di Tola: «Sono presenti con sufficiente precisione al critico la successione delle opere del Vico, la collocazione nel suo tempo e nella letteratura filosofica seguente, le difficoltà intrinseche che esse presentano alla lettura e alla ricostruzione ... è da far cenno al parallelo approfondito, perché è il tema del discorso, tra Vico Herder e Cousin ... ha da richiamarsi l'attenzione anche sulla dottrina vichiana dell'origine dei miti», ecc. (B. Donati, "Echi vichiani in Sardegna" cit., II, pp. 64-65). Tuttavia Donati ritiene di dover rilevare che l'opera di Tola è quasi una parafrasi della seconda parte del saggio di Rossi *Studi* sostenendo che il *Discorso* di Tola, nonostante la sua scarsa originalità, dovrebbe avere, almeno a fianco dell'opera di Rossi, nella bibliografia vichiana, il posto che non ha (*Ibid.*, pp. 70-71).

24. Per un approfondimento della lettura vichiana di Tola, cfr. A. Delogu, *La filosofia in Sardegna, 1750-1915. Etica, politica, diritto*, Sassari, Condaghes, 1999, pp. 143-160.

25. Su Pinna Ferrà cfr. il saggio di F. Coletti in *Studi sassaresi*, 1905, n. 4; e di F. Spanu Satta (*Due ec onomisti sardi negli scritti di V. Pareto*), in *Autonomia cronache*, 1969, n. 6, pp. 55-86.

26. Cfr. su Todde: P. Maurandi, *Giuseppe Todde. Un economista alla scuola di Francesco Ferrara*, Milano, Angeli, 1986.

27. Un autorevole economista ne tesseva le lodi alla fine del secolo: «Uno dei più forti pensatori del nostro paese, che da più di venticinque anni insegna e detta pubblicamente una dottrina che attrasse l'attenzione e il rispetto di insigni maestri stranieri, è rimasto professore straordinario nel modesto Ateneo patrio, senza che un Ministro, o chi per lui, desse segno di riconoscerne e rimeritarne il valore. Quando io tentai richiamare l'attenzione pubblica sul Sistema economico e sociologico del Pinna Ferrà, ottenni prontamente l'intento ... infatti, una rivista inglese riconosceva la grande importanza dell'armonica e liberale dottrina del filosofo sardo, e un'altra tedesca vi trovava le prime fonti di alcuni principi molto in favore nella moderna Germania!». A. Bertolini, "Prefazione", in G. Pinna Ferrà, *Orientazioni sociologiche dalla Sardegna*, Bari, Tip. Pansini, 1898.

28. G. Pinna Ferrà, *Saggio di sociologia*, Sassari, Tip. Azuni, 1883, pp. 6-7.

29. Ibid., pp. 30-31.
30. Ibid., p. 44.
31. G. Pinna Ferrà, *Genesis del diritto e della moralità*, Sassari, Tip. Bertolinis, 1863, pp. 6-7.
32. Ibid., p. 42.
33. Ibid., p. 59.
34. G. Pinna Ferrà, *Alla vigilia del dies irae*, Sassari, Tip. Della Sardegna, 1893, p. 3. Pinna Ferrà si rifà alla autorità di Montesquieu: «C'est une expérience éternelle que tout homme qui à du pouvoir est porté à en abuser; il va jusq'à se qu'il trouve des limites» (op. cit. in ibidem).
35. Ibid. p. 12.
36. Ibid., p. 8.
37. Ibid., p. 23.
38. Ibid., p. 35. In questo contesto di idee, Pinna Ferrà inserisce il discorso sulla emancipazione della donna. Soltanto attraverso il suo inserimento nel mondo del lavoro, la donna può, in ogni ambito e a ogni livello, emanciparsi socialmente dalla tradizionale subordinazione all'uomo. La donna può contribuire tanto quanto l'uomo, per capacità, intelligenza, attitudini, al progresso della società «Le limitazioni apposte all'ingegno femminile non sono meno esiziali di quelle apposte al più fermo intelletto dell'uomo ... [bisogna abbandonare il più] radicale vecchio e insensato dei pregiudizi, quello che nega alla donna questa stessa virtù della ragione ... Povera la società, se questo pregiudizio non si relega del tutto nei libri della sapienza antica». Alla donna dovrebbe essere riconosciuto il diritto di emanciparsi oltre che col lavoro, con l'istruzione. Anche le donne dovrebbero poter frequentare scuole in cui possano non sentirsi insofferenti "per carcerazione di parecchie ore" ma stimolate alla curiosità intellettuale, a utilizzare pienamente le loro capacità intellettuali e le loro attitudini.
39. Ibid., p. 89.
40. Scrive a proposito di Sidgwick: «la subordinazione dell'etica alla sociologia gli sembra assurda, e in certo modo sta bene, ma si può dire meno assurda la subordinazione inversa?» (G. Pinna Ferrà, "Comunicazione sulle scienze sociali alla sezione popolare della R. università di Sassari", estratto dal *Giornale degli economisti*, 1900, XXI, p. 4).
41. G. Pinna Ferrà, *Un punto filosoficamente chiaro nella risoluzione sociologica dei problemi umani*, Sassari, Chiarella, 1886, p. 4.
42. T.A. Castiglia, "L'opera di G. Del Vecchio e la rinascita dell'idealismo in Italia", in *Studi sassaresi*, X, 1933, n. 4, p. 360. Segni, recensendo i *Saggi intorno allo Stato* pubblicati nel 1935 a Roma, definisce Del Vecchio «insegnante indimenticabile della università turritana». (*Studi sassaresi*, 1936, XIV, n. 3, p. 281). *Della filosofia politica del Rousseau*, 1912; *Il progresso giuridico*, 1911.
43. G. Del Vecchio, *Il fenomeno della guerra* cit., p. 24.
44. Ibid., p. 25.
45. Ibid., p. 27.
46. G. Del Vecchio, "Il progresso giuridico", in *Rivista internazionale di sociologia*, 1911, n. 4, p. 3.
47. Ibid., p. 6.
48. A. Falchi, *Introduzione a La positività della filosofia*, Sassari, Gallizzi, 1914.
49. Cfr. G.A. Roggerone, "Antonio Falchi: l'empirismo critico", in *Filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guer-*
- re*, a cura di P. Ciaravolo, Roma, Editoriale B.M. italiana, 1986, pp. 159-170.
50. Cfr.: G.A. Roggerone, *L'empirismo critico di Antonio Falchi*, Milano, Marzorati, 1987.
51. Opere: *Considerazioni critiche su alcune posizioni del personalismo comunitario*, Sassari, Gallizzi, 1950; *Persona umana e ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè, 1953; *Meditazioni sul regime penitenziario italiano*, Sassari, Gallizzi, 1959; *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè, 1959; *Scritti di scienza politica*, Cagliari, Dattena, 1975; *La lezione di Giuseppe Capograssi*, Roma, Edizioni Spes, 2000. Cfr. inoltre il fascicolo monografico dei *Quaderni sardi di filosofia e scienze umane*, 1979; M. Puliga, *Antonio Pigliaru. Cosa vuol dire essere uomini*, Sassari, Iniziative culturali, 1996; L. Caimi, *Motivi pedagogici e impegno educativo in A. Pigliaru*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
52. A. Niceforo pubblica nel 1897 *La delinquenza in Sardegna*, Palermo, Sandron (ristampa anastatica Cagliari, Della Torre, 1977) e Orano pubblica nello stesso anno la *Psicologia della Sardegna*. Contro le tesi dei due esponenti della scuola lombrosiana N. Colaianni interviene nel 1898 col saggio *Per la razza maledetta*.
53. A. Pigliaru, *La vendetta* cit., p. 13.
54. M. Weber distingue la morale dell'intenzione dalla morale della responsabilità cioè dalla morale che tiene conto delle conseguenze pratiche delle scelte individuali. Cfr. M. Weber, "Il significato della avalutatività delle scienze sociologiche e economiche" (1917), in M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano, Mondadori, 1974, p. 330.
55. Cfr. S. Maffettone, *Valori comuni*, Milano, Il Saggiatore, 1989.
56. M. Cambosu, in *Miele amaro* (Firenze, Vellecchi, 1954, ora a cura di G. Rombi, Nuoro, Ilisso, 2004) ricorda il tragico destino dell'uomo barbaricino: «Taci, bimbo, taci, chè tempo verrà quando sulla dura croce inchiodato starai» (p. 210).
57. L'ordinamento giuridico barbaricino è anche, potrebbe dirsi secondo l'antica definizione del diritto internazionale, un "diritto delle genti", in quanto regola i rapporti tra famiglie, che sono veri e propri "stati sovrani". (G. Sannio, "Variabili tecniche e identità ideologiche nel delitto barbaricino. La critica al "nuovo corso" del banditismo sardo", in *Quaderni bolotanesi*, 1986, n. 12).